

UACM

Universidad Autónoma
de la Ciudad de México

Nada humano me es ajeno

COLEGIO DE HUMANIDADES y CIENCIAS SOCIALES

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS

Una relectura de ideas filosóficas y religiosas desde el Monomito de Joseph Campbell

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADO EN FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS

P R E S E N T A :

ERIC ALBERTO SÁNCHEZ RAMÍREZ

DIRECTOR

DR. GENARO DAVID SÁMANO CHÁVEZ

Ciudad de México, noviembre de 2023.

SISTEMA BIBLIOTECARIO DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO COORDINACIÓN ACADÉMICA

RESTRICCIONES DE USO PARA LAS TESIS DIGITALES

DERECHOS RESERVADOS ©

La presente obra y cada uno de sus elementos está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor; por la Ley de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, así como lo dispuesto por el Estatuto General Orgánico de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México; del mismo modo por lo establecido en el Acuerdo por el cual se aprueba la Norma mediante la que se Modifican, Adicionan y Derogan Diversas Disposiciones del Estatuto Orgánico de la Universidad de la Ciudad de México, aprobado por el Consejo de Gobierno el 29 de enero de 2002, con el objeto de definir las atribuciones de las diferentes unidades que forman la estructura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México como organismo público autónomo y lo establecido en el Reglamento de Titulación de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Por lo que el uso de su contenido, así como cada una de las partes que lo integran y que están bajo la tutela de la Ley Federal de Derecho de Autor, obliga a quien haga uso de la presente obra a considerar que solo lo realizará si es para fines educativos, académicos, de investigación o informativos y se compromete a citar esta fuente, así como a su autor ó autores. Por lo tanto, queda prohibida su reproducción total o parcial y cualquier uso diferente a los ya mencionados, los cuales serán reclamados por el titular de los derechos y sancionados conforme a la legislación aplicable.

De mis PADRES: Alma Ramírez y Eric Sánchez,

EL AMOR A LA VIDA;

de mis HERMANOS: Roxana y Rodrigo Sánchez Ramírez,

LA INTENSIDAD PARA VIVIRLA;

de mis PROFESORES (David Sámano, Carlos González, Zuélika Martínez, Mónica Sarnari, María del Rayo Ramírez, Juan Manuel Contreras, Pedro Ramos, Miguel Rubio y Arturo Calvo, Ana María Sacristán, Ernesto Villalobos, Antonieta Hidalgo, María Luisa González y Mario Rojas, entre otras y otros),

EL AMOR AL CONOCIMIENTO;

*de mis COMPAÑEROS,
Guadalupe Ramírez, Armando Cisneros, José Javier,
Francisco Novoa, Carlos Cuaquentzi, Julio César Aguirre
y el Comité Marxista,*

EL AMOR A LA LUCHA;

*de mis CONCIUDADANOS y mi UACM,
sus trabajadores y funcionarios,
Francisco Díaz, Flor Mercedes y Amílcar Santos,*

LA OPORTUNIDAD DE CRECER.

*A mis ABUELITOS, Betty Núñez y Toño Ramírez.
A mis SOBRINOS, Altair Sánchez y Emilio Juárez.
A mis FAMILIARES, AMISTADES y COLEGAS.*

*A quienes ya no están,
Gilberto Ávalos (2018),
Fany Flores (2018),
Tito Núñez (2021),
entre otras y otros;*

y a quienes siguen entre NOSOTROS...

QUERIDAS Y QUERIDOS

TODAS Y TODOS:

por su cariño, entrega y solidaridad,

¡MUCHAS GRACIAS!

*HUMANI NIHIL A ME ALIENUM
(Nada humano me es ajeno)*

*Autonomía, educación y libertad, arriba y en lucha
¡la Autónoma de la Ciudad!*

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN.....	5
Filosofía y vida cotidiana.....	10
Realidad(es) y vida cotidiana.....	12
Mito y vida cotidiana.....	14
A. ESTUDIO INTRODUCTORIO SOBRE LO MÍTICO.....	18
I. Mitología como conjunto y metodología.....	18
II. En el principio, fue la palabra.....	20
III. Mito como relato interpretativo.....	22
IV. Mito como concepto de relaciones.....	25
B. MONOMITO: RELECTURA DEL VIAJE HEROICO.....	29
I. Unidad de la conciencia humana.....	30
II. El atisbo universal del mito heroico.....	31
III. Las etapas del viaje del héroe.....	34
1. DE LA PARTIDA.....	37
1.1.Llamada a la aventura.....	39
1.2.Negativa al llamado.....	44
1.3.Ayuda sobrenatural.....	48
1.4.El cruce del primer umbral.....	53
1.5.El vientre de la ballena.....	58
2. DE LA INICIACIÓN.....	65
2.1.Camino de las pruebas.....	68
2.2.Encuentro con la Diosa.....	72
2.3.Pareja como tentación.....	77
2.4.Reconciliación con el Padre.....	82
2.5.Apoteosis.....	90
2.6.La Gracia Última.....	97
3. DEL REGRESO.....	103
3.1.Negativa al regreso.....	106
3.2.La huida mágica.....	111
3.3.El rescate del mundo exterior.....	114
3.4.El cruce del umbral de regreso.....	118
3.5.La posesión de los dos mundos.....	121
3.6.Libertad para vivir.....	125
REFLEXIONES FINALES.....	129
1. Partida heroica.....	130
2. Aventura iniciática.....	133
3. Regreso heroico.....	136
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	141

*Así, hoy vuela hacia las estrellas el héroe de esta edad.
Vuela a través de regiones antes ignoradas.
Vuela hacia afuera de su mundo y, sin saberlo,
va impulsado hasta el interno y luminoso centro.*

MARIO RODRÍGUEZ COBOS (HUMANIZAR LA TIERRA, 2002)

*El espectáculo completo está ante nuestros ojos. Sólo debemos
leerlo, estudiar sus patrones constantes, analizar sus variaciones y
llegar a un entendimiento de las fuerzas profundas que han dado
forma al destino humano y que deben seguir determinando nuestra
vida, tanto privada como pública.*

JOSEPH CAMPBELL (EL HÉROE DE LAS MIL CARAS, 1949)

INTRODUCCIÓN

Mi interés por abordar varios de los escritos sagrados y demás relatos populares en torno al misticismo, lo divino y lo heroico hizo que me percatara de lo necesario que es contar con un método o alguna clase de teoría con la cual sea posible estudiar a cabalidad el sentido presente en la mayoría (ojalá la totalidad) de mitos y cuentos tradicionales. Tal teoría tendría que profundizar en las semejanzas de las diversas narraciones míticas, aunque respetando las diferencias contextuales y las particularidades de cada cultura que las expresa. Por supuesto, sin la pretensión de caer apresuradamente en alguna forma de relativismo, dicha teoría tendría que sobrevolar las múltiples expresiones culturales en busca de las coincidencias de estructura y moralidad¹ en la diversidad de narraciones mitológicas y religiosas, principalmente en los relatos heroicos. Por tal motivo, decidí realizar el presente trabajo en torno al concepto de “monomito” (*Monomyth*) o “viaje del héroe”, acuñado y desarrollado por Joseph Campbell (1904-1987), tanto de manera expositiva como de relectura de diversas ideas religiosas y filosóficas, como si de algún modo éstas contaran con una especie de narrativa heroica subyacente².

Espero que mediante el estudio del monomito campbelliano se pueda hallar un conjunto de realidades universales dentro de la enorme diversidad cultural, algo común a toda tradición sagrada y expresión mitológica, religiosa, literaria, filosófica e historiográfica. Esto no se trata de una pretensión novedosa (por lo pronto en los últimos siglos); distintos autores han tenido la iniciativa de hacerse de un método con el cual se pueda llevar a cabo cierta forma de estudio crítico sobre lo

¹ Si es que en los estudios comparativos sobre religiosidad puede plantearse una moral universal que atraviese la diversidad cultural a partir de la identificación de coincidencias y paralelismos narrativos. Se entiende por moral su definición clásica, presente en el diccionario de la RAE: “Doctrina del obrar humano que pretende regular el comportamiento individual y colectivo en relación con el bien y el mal y los deberes que implican”.

² En el presente trabajo se pretende sostener que los constantes paralelismos míticos hallados en los diversos relatos que representan y recrean el desenvolvimiento de la figura heroica también llegan a encontrarse de forma velada y sutil en el desarrollo expositivo de diversas ideas religiosas y filosóficas; y considero que estos patrones narrativos pueden ser identificados a través del modelo de monomito de Joseph Campbell.

universal dentro de lo diverso, por lo menos en cuanto a narraciones míticas y relatos sagrados. Desde el psicoanálisis de los “arquetipos” en Carl Gustav Jung, pasando por el estudio de la “morfología” de los cuentos rusos en Vladimir Propp y por ciertos aspectos teológicos de la “desmitologización” en Rudolf Bultmann, hasta la antropología de la “estructura mitológica” en Claude Lévi-Strauss y los “modelos narratológicos” en José Manuel Pedrosa, se han realizado intentos titánicos desde cada rama del conocimiento sobre la condición humana por hallar la unidad en la pluralidad de culturas³. Dicho lo cual, no se puede considerar que se trata de un terreno humano no explorado.

Además, cada expresión espiritual sobre lo sagrado, principalmente en el ámbito religioso, cuenta de antemano con alguna forma de metodología que permite abordar reflexivamente (incluso críticamente) los grandes temas de cada tradición espiritual. Por poner un ejemplo, dentro de las tradiciones cristianas se emplean las herramientas hermenéuticas que ofrece la teología bíblica con tal de clarificar discursivamente los contenidos más profundos que ante una lectura sesgada y superficial de la Biblia pudieran parecer confusos, oscuros y hasta absurdos. Lo mismo sucede con la *kalam* (علم الكلام) dentro del Islam o con los *koan* (公案) dentro del budismo Zen. De modo similar, un abordaje reflexivo del monomito campbelliano puede fomentar una comprensión sobre las dinámicas de nuestra interioridad más profunda a través de una lectura sobre las figuras heroicas⁴ presentes en contextos culturales alternos, colocando las diferencias contextuales que nos mantienen distanciados, los unos de los otros, en términos secundarios y priorizando cierto conjunto de semejanzas que nos vayan acercando a través de una actitud de diálogo.

³ Lo cual puede referirse como una *Philosophia Perennis* (término acuñado por Wilhelm Leibniz y rescatado por Aldous Huxley para hablar sobre una realidad o “cosa inmemorial y universal”) subyacente en la ‘singularidad poética’ de cada cultura.

⁴ No sólo haciendo alusión a los héroes de la mitología clásica, sino también a los precursores, profetas, mesías, iluminados, filósofos, etcétera, además de los grandes protagonistas de la literatura moderna.

Por supuesto, no se trata de mezclar las diferentes metodologías como si se tratara de un *collage* de referencias religiosas o mitológicas⁵, ni de socavar la importancia reflexiva de cada una de éstas. Simplemente véase este escrito como un intento por entender las grandes semejanzas entre las distintas experiencias sobre lo sagrado⁶. Pienso que un estudio sobre dichas coincidencias jamás podrá siquiera reemplazar los trabajos arduos realizados en los espacios teológicos cristianos o de reflexión budista o de pensamiento islámico. Sin embargo, tampoco debiera clausurarse la posibilidad de diálogo intercultural, mediante un estudio a fondo⁷ de las grandes semejanzas, entre quienes predicán cualquiera de estos y otros tantos credos; por lo contrario, ahora más que nunca, en los tiempos actuales de globalización e hipertrofia de la información, es necesario retomar los esfuerzos por hallar y sacar a relucir las verdades coincidentes en las diversas tradiciones sagradas, pese a sus notorias diferencias doctrinales. Por ello considero que un abordaje reflexivo de las semejanzas y coincidencias entre diversas expresiones mitológicas y religiosas, a través de una relectura monomítica campbelliana, guarda un potencial dialógico que no puede pasar desapercibido.

Adhiriéndose a esta idea de diálogo intercultural, de por sí la filosofía y la historia de las ideas⁸ nos ofrecen los elementos críticos necesarios para propiciar que los ejercicios dialógicos resulten fructíferos. Prueba de ello reside en las obras de autores excepcionales como Martin Buber

⁵ Aunque, desde luego, se trata de un riesgo siempre latente cuando se propone hacer un trabajo de mitología o religión comparadas con miras a la identificación de semejanzas que vislumbren principios universales.

⁶ Roger Caillois habla de lo sagrado como aquello “que se opone a lo profano” (1984: 7); mientras que Mircea Eliade refiere que lo sagrado se puede entender, en primera instancia, como “manifestación de algo «completamente diferente», de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo «natural», «profano»” (1981: 10).

⁷ En el caso del presente trabajo, a partir de las herramientas psicoanalíticas y teológicas utilizadas por Campbell, además de algunos elementos teóricos propuestos por Mario Rodríguez Cobos en “Mitos raíces universales” (1991), algunas apreciaciones de Christopher Vogler en “El viaje del escritor” (2003) y las reflexiones que llevaron a la propuesta de un modelo narratológico del mito, la épica y el cuento, formulado por José Manuel Pedrosa en “La lógica de lo heroico” (2003).

⁸ Y las humanidades y ciencias sociales en general.

(*Ich und Du*, 1923)⁹, Emmanuel Levinas (*Totalité et infini*, 1961)¹⁰ y Hans Küng (*Chritenum und Weltreligionen*, 1984)¹¹, entre otros. Sin embargo, abordar lo mítico y lo dialógico, desde los terrenos humanísticos, implica no terminar de aceptar que el pensamiento filosófico se reserve únicamente a los trabajos de escritorio o se resguarde, arrumbado a perpetuidad, en los librerías de uso exclusivo para el ámbito académico. De lo contrario, la pretensión de entendimiento mutuo entre culturas diversas sólo tendría cabida en los espacios de élites académicas, sin ningún impacto importante ni aporte alguno en la vida cotidiana de la sociedad en su conjunto¹².

Por tal motivo, el pensamiento filosófico también debe ser un pensamiento vivo, de constante labor en lo que Edmund Husserl denomina el “mundo de la vida” (*Lebenswelt*). Como bien lo comenta Joseph Campbell, quien se dice partidario de la “unidad nuclear de la vida humana”, en entrevista con Bill Moyers: “Creo que lo que buscamos es experimentar el hecho de estar con vida, de modo que nuestras experiencias vitales en el plano puramente físico tengan resonancias dentro de nuestro ser y realidad más internos, y así sentir el éxtasis de estar vivos” (1991: 31). Con tal experiencia de vitalidad, aquellos que participan de la labor filosófica, y los estudios humanísticos en general, pueden y deben atravesar los muros del academicismo más cerrado, con tal de establecer un contacto vivo y un diálogo genuino con quienes se desenvuelven en los diferentes ámbitos sociales de la vida cotidiana; esto último con la finalidad de escuchar atentamente todo cuanto tienen que decir nuestros conciudadanos, y de este modo construir y hallar las condiciones idóneas, dignas y justas en todo tipo de diálogo intercultural, interreligioso en

⁹ Con su filosofía del diálogo planteada y desarrollada en “Yo y Tú” (Buber, 2006).

¹⁰ Con su concepto de lo Otro abordado en “Totalidad e infinito” (Levinas, 1977).

¹¹ Con su propuesta de ecumenismo y diálogo interreligioso llevada a cabo en “El cristianismo y las grandes religiones” (Küng, 1987).

¹² Ya Juan Carlos Scannone mostraba un interés por esta relación paradójica entre el pensamiento filosófico y la sabiduría popular (*doxa-episteme*): “La filosofía guardó siempre en su historia una relación paradójica con la sabiduría de los pueblos y su plasmación en símbolos” (1984: 9).

particular, lo cual nos permita arribar a la mutua comprensión que por fin abarque a la humanidad en su totalidad.

Ahora bien, en cuanto al abordaje del monomito, o “viaje del héroe” de Campbell, considero importante aclarar algunas cuestiones preliminares. En primera instancia, la heroicidad tendría que trascender el ámbito de la mitología clásica, más allá de los héroes griegos o romanos, así como las tradiciones o doctrinas sapienciales del mundo no helénico (chinos, hindúes, nahuas, persas, mapuches, entre otros) llegan a ser referidas también como “filosofías”. En ese sentido, al hablar del héroe monomítico, como agente universal, se procura abarcar a la mayoría de figuras locales preponderantes (entre guerreros, chamanes, profetas, sabios, maestros, etc.). Por otro lado, ciertamente hay corrientes que no exponen narrativamente el contenido de sus doctrinas sapienciales o formas de sabiduría contextual, sino que más bien realizan afirmaciones imperiosas bajo la modalidad de acertijos, oraciones, salmos, máximas sentencias, reflexiones filosóficas o leyes; sin embargo, al momento de interpretar dichas afirmaciones para su implementación en la vida humana, casi siempre se recurre a ejemplos que forzosamente se presentan de modo narrativo, por lo que no sería totalmente de extrañarse el hecho de comparar los contenidos de ciertos aforismos sapienciales con los de algunos mitos. Por último, el héroe universal parte de realidades humanas muy profundas que buscan su propia transformación por medio de ritos que se fundamentan en mitos, como representaciones simbólicas y narrativas de diversos estados de la interioridad personal íntimamente vinculada con las dinámicas colectivas, por lo cual es debido hacer una interpretación literaria o simbólica de cada expresión mitológica o espiritual en función del mejoramiento progresivo de las condiciones materiales y sociales de las que depende cada ser humano. En ese sentido, considero éticamente necesario rescatar los elementos positivos de la diversidad de expresiones mitológicas, religiosas o filosóficas al momento de hacer observancia

constante del bienestar y la plenitud del ser humano, mientras que todos aquellos elementos negativos que promuevan la injusticia, el asesinato, la mutilación, la vejación, la explotación o la discriminación se aborden desde una actitud crítica y se les cuestione desde la memoria histórica como momentos desafortunados en el devenir existencial de los distintos pueblos del orbe.

Filosofía y vida cotidiana

Aunque la labor filosófica se suscita de manera muy rigurosa en el ámbito académico, en verdad es urgente sacar la filosofía del aula. Desde luego hay grupos de poder a quienes interesa dismantelar los contenidos filosóficos y eliminarlos de los planes escolares en general¹³. Sin embargo, más bien me refiero a que todo ejercicio filosófico tiene que llevarse a cabo también fuera de las aulas, si es que los filósofos no sólo pretenden, en palabras de Marx, “interpretar de diversos modos el mundo” sino “transformarlo”¹⁴ (2012: 39). Esto no quiere decir, entonces, que la labor filosófica no resulte fructífera en el aula; pero filosofar implica abordar la totalidad de lo real, y ciertamente la experiencia de la vida cotidiana no puede quedar excluida de esto.

No tomar en cuenta esta cuestión de la vida cotidiana equivale a realizar reflexiones estériles, sin aplicación ni sentido para quienes buscan diariamente el sustento que les permita sobrevivir (ya no digamos vivir dignamente). En este sentido, es imperativo que la búsqueda de la comprensión de la totalidad de lo real, por medio de la reflexión crítica, penetre no sólo en el alma del filósofo, sino en las dinámicas del contexto social y cultural en el cual le toca vivir y desenvolverse. En alguna ocasión alguien afirmó que “una vida sin examen no tiene objeto

¹³ Aunque esto sería demasiado idílico, puesto que de algún modo se tiene que justificar argumentativamente y clarificar conceptualmente todo aquello que conforma al *statu quo* del sistema vigente, por lo que a éste le quedaría el mero intento de adaptar la filosofía a sus propias condiciones.

¹⁴ Según lo escrito en la Tesis 11 sobre Feuerbach (2012).

vivirla”¹⁵ para nadie (Platón, Apología de Sócrates, 38a). Siguiendo esa línea, sería interesante agregar que ‘un examen sin capacidad de transformar el contexto propio no merece la pena ser realizado’ (como bien podría suceder en el proceso de un ‘viaje heroico’). Una interpretación racional de lo real tendría que llevarnos al cuestionamiento constante de todo cuanto nos rodea y nos constituye, para así modificar y desinstalar aquellos aspectos que desde la sensibilidad empática y el pensamiento racional consideremos injustos e indignos para el género humano. Pero para llegar a tal punto tendríamos que repensar constantemente qué es ‘justicia’¹⁶, qué es ‘dignidad’¹⁷ y qué es ‘género humano’¹⁸. Se dice fácil, pues en realidad resulta una tarea bastante ardua, aunque no imposible.

Si bien podríamos afirmar, según lo planteado anteriormente, que filosofar implica vincular el pensamiento racional con las acciones de la vida cotidiana misma¹⁹, tanto en lo individual como en lo colectivo, también podríamos considerar importante preguntarnos qué es ‘vida cotidiana’. ¿Es la vida cotidiana aquel ámbito humano en el que cada miembro de la sociedad vela por sus propios intereses, sin tomar en cuenta al resto de sus integrantes? ¿Se trata, acaso, de una dinámica de automatización por inercia en los individuos que da continuidad al sistema vigente? ¿Es la vida cotidiana una forma de ceder y amoldar la libertad y la dignidad en favor de los intereses del poder político y económico? ¿Se trata, acaso, de entregarse uno mismo al progreso de quienes ostentan el mando de las altas esferas socioeconómicas, siempre en la esperanza de lograr un progreso relativo, proporcional a las posibilidades propias? ¿La vida cotidiana es la entrega de la libertad y la dignidad personal a los poderes fácticos? ¿Acaso pertenecer a la vida cotidiana implica participar

¹⁵ Expresión realizada por Sócrates, según los escritos platónicos, durante su juicio en Atenas.

¹⁶ Desde la filosofía del derecho.

¹⁷ Desde la ética.

¹⁸ Desde la antropología filosófica.

¹⁹ Como se busca fundamentar desde las ramas de la filosofía práctica.

del sacrificio de la justicia social en favor del crecimiento del capital económico? ¿Qué es la cotidianidad? ¿Qué es la vida?

Puede que preguntarse por la vida cotidiana, al modo como se plantea arriba, resulte un tanto desalentador para muchos estudiosos de humanidades y ciencias sociales. Sin embargo, no es un asunto que deje de generar interés, pues también es cierto que todos y cada uno de nosotros nos vemos atravesados y afectados, de una u otra forma, por aquello que denominamos ‘vida cotidiana’. Por tal motivo, considero conveniente seguir en el cuestionamiento constante: ¿Realmente vivir la cotidianidad implica padecerla? ¿En verdad vivir en la cotidianidad equivale a consentir, desde la indiferencia, las injusticias sociales y abandonar a los más débiles a su suerte? ¿Acaso, al vivir en la cotidianidad, nos vemos tentados a sacrificar el bienestar general en favor de la felicidad de unos cuantos? ¿Es la vida cotidiana una forma de ‘ganarse la vida’, o acaso es una manera menos dolorosa de decir que estamos aplazando nuestra propia muerte hasta dejar de ser funcionales al sistema? ¿La vida cotidiana misma hace del sistema vigente un generador de vida?, ¿o más bien opera como un velo ilusorio en medio de una gran fábrica de muertos? ¿Podemos cambiar nuestra concepción o modelo de vida cotidiana? ¿Debemos cambiar nuestra concepción y modelo de ‘vida cotidiana’?

Realidad(es) y vida cotidiana

Al preguntarnos todo esto, nos vamos acercando a la posibilidad de dar con las respuestas que se encuentren más allá de lo que nos llega a indicar el mero sentido común²⁰. De entrada, debiéramos tomar en cuenta la enorme diversidad de contextos en los que se desarrolla la vida cotidiana²¹. Por poner un ejemplo, no es lo mismo crecer y vivir diariamente en un país como Irán que en uno como

²⁰ Herramienta en constante uso dentro de la misma cotidianidad.

²¹ ¿O acaso ya debiéramos empezar a hablar sobre una diversidad de “vidas cotidianas”?

México; no es lo mismo desenvolverse en la capital iraní de Teherán, de mayoría musulmana chiita y de orígenes persas, que desenvolverse en la Ciudad de México, de mayoría cristiana católica, apostólica y romana, y de orígenes mesoamericanos y novohispanos. En el caso de la capital mexicana, no es lo mismo percibir la vida desde la colonia Jardines del Pedregal que desde la colonia Santo Domingo. Las condiciones específicas de cada cultura, país, región o clase social siempre habrán de determinar el modo como se desarrolla la vida cotidiana, tanto en la colectividad como en el desenvolvimiento personal de cada individuo. Por eso sigue siendo importante analizar, en términos generales, las dimensiones que conforman la realidad abordada desde las humanidades y las ciencias sociales: económica, política, social y cultural.

Por supuesto, no se trata de mantener aislada cada dimensión a través de la aplicación de su propia metodología específica²²; más bien tendría que considerarse la forma como se relaciona una dimensión con las otras, integralmente. ¿Cómo se relaciona la dimensión política con la social, la cultural y la económica? ¿Cómo la dimensión económica determina o por lo menos influye en lo social y lo político? ¿Cómo es que lo cultural ejerce su influencia sobre la vida social, política y económica?²³ ¿Cómo es que desde la vida cultural se moldean las dimensiones económica, política y social? ¿Acaso lo cultural se limita únicamente a lo artístico, a lo educativo o a lo religioso? ¿De qué se habla cuando se habla de cultura? ¿Cómo se da la relación entre la dimensión cultural y la dimensión social? ¿Acaso sólo lo económico-político determina la vida sociocultural por medio de la difusión propagandística y mediática de contenido ideológico? ¿O será que lo sociocultural

²² Metodología sociológica para la dimensión social, politológica para la dimensión política, antropológica para la dimensión cultural, etcétera.

²³ Hasta cierto punto, el presente trabajo procurará realizarse en torno a este tipo particular de preguntas, más bien cercanas a la antropología filosófica.

también ejerce una tremenda influencia sobre la vida económico-política por medio de la idiosincrasia, la mentalidad de la época, la vanguardia, la movilización y la tradición?

Mito y vida cotidiana

Un aspecto importante, si no es que central, del desarrollo de la vida cotidiana dentro de la dimensión sociocultural, y desde los enfoques de la antropología filosófica y la teodicea en particular, es la figura o concepción de ‘mito’. Ciertamente desde el modelo de ‘vida cotidiana’ que nos propone la visión eurocéntrica, capitalista y positivista del mundo occidental, cuyos orígenes se remontan al proyecto denominado ‘moderno ilustrado’, al mito se le entiende como una ‘ficción’ que poco o nada se relaciona con la realidad positiva, tangible, inteligible y concreta de los seres humanos. Lo mítico, según el sentido común de esta visión²⁴, se equipara con lo fantástico o con una suerte de autoengaño colectivo, mediante el cual las sociedades ‘menos avanzadas’ se ofrecen a sí mismas una forma general de consuelo ante los miedos y sufrimientos derivados de la vida misma²⁵. Incluso Hegel considera que “la mitología es el producto de la fantasía” (1999: 132). Es cierto que en el mundo actual abundan aún los rumores más absurdos y persisten algunas visiones bastante fantásticas, productos de una gran cantidad de interpretaciones sesgadas y erradas de la realidad²⁶. Pero también es cierto que el mito y lo mítico va más allá de la pura fantasía o de las meras disonancias cognitivas. Como bien lo comenta Mircea Eliade: “En efecto, esta palabra se utiliza hoy tanto en el sentido de «ficción» o de «ilusión» como en el sentido,

²⁴ ¿O de entrada ya tendríamos que hablar de una ‘cosmovisión occidental’?

²⁵ Sobre esto, Mario Rodríguez Cobos señala lo siguiente: “Pero ya contemporáneamente y en el lenguaje común, la palabra «mito» señala dos realidades distintas. Por una parte, la de los relatos fantásticos sobre las divinidades de diferentes culturas y, por otra, aquellas cosas que se creen con fuerza pero que en realidad son falsas. Claramente, ambos significados tienen en común la idea de que ciertas creencias tienen fuerte arraigo y que la demostración racional en contra de ellas se abre paso con dificultad” (2002: 955).

²⁶ Sean éstas accidentales o propiciadas intencionalmente desde las cúpulas del poder fáctico.

familiar especialmente a los etnólogos, a los sociólogos y a los historiadores de las religiones, de «tradición sagrada, revelación primordial, modelo ejemplar»²⁷ (1992: 7).

Los estudios sobre lo mítico resultan bastante amplios, por lo que es necesario acotar la forma en que se ha de formular o generar alguna especie de teoría general desde la cual se pueda abordar toda clase de mitología, principalmente la referente a figuras heroicas. Cabe mencionar que con esto no se pretende arribar a una universalización absoluta de la experiencia humana, expresada, desde luego, de maneras muy diversas en las distintas poblaciones del orbe y desde las diferentes generaciones de la historia. No se trata de concluir, por tanto, que todas las expresiones míticas ‘representan siempre lo mismo’. Hacer semejante afirmación no sólo nos acarrearía una serie de críticas, por parte de quienes priorizan la diversidad de los pueblos humanos por encima de la unidad humana, sino que nos llevaría a cometer un error metodológico, puesto que cada mitología siempre responderá a condiciones contextuales muy específicas. No hay que desentenderse de las particularidades de los fenómenos que llamen la atención de los estudiosos, por mucho que se pretenda sostener una ley general de desarrollo.

En ese sentido, hablar del mito resulta un tanto complejo, sobre todo desde los ámbitos filosóficos y de historia de las ideas, pues generalmente se aborda como una noción sobre la cual se tiene una certeza absolutizada, por no decir prejuiciosa por parte de ciertas posturas filosóficas²⁸, de que sus funciones han quedado completamente superadas, por lo que supuestamente se le tendría que restar importancia en los espacios de labor filosófica y de investigación científica. Nada más alejado de la realidad. Considerar que los mitos ya no merecen la atención de los estudiosos de las humanidades y las ciencias sociales no sólo sería pecar de soberbia, sino vivir lejos de las realidades

²⁷ Considero necesario mantener como criterio sobre lo mítico esta última parte de lo afirmado por Mircea Eliade.

²⁸ Por colocar algunos ejemplos: positivismo, escepticismo, materialismo histórico o dialéctico.

sociales del mundo actual. Además de no ser del todo posible purificar por completo las propias dinámicas espirituales, inevitablemente inherentes a lo subjetivo, con tal de lograr un nivel de objetividad que permita llegar a conclusiones terminantes sobre las realidades últimas, los cultos del pasado no dejan de hacer eco en el mundo presente; los sentidos sobre lo sagrado, manifestados en las voces más ancestrales, no dejan de persistir en las comunidades intersubjetivas de las vidas cotidianas actuales.

En la vida actual persiste la necesidad humana de experimentar algo similar a la salvación y la plenitud espiritual y comunitaria, por mucho que quisiéramos mantenernos distanciados del pensamiento mítico y de la religiosidad popular. De lo contrario, por hablar de un ejemplo, simplemente no se organizarían las fiestas, es decir, aquellos encuentros interpersonales en los que ciertas etapas de la vida son consideradas dignas de celebrar mediante la ejecución de música y baile, y a través de la ingesta de alimentos y bebidas embriagantes. La fiesta representa aquel encuentro ritual en el que se propicia la disolución momentánea de los egos, como identidades individuales diferenciadas, en la unidad interpersonal de la comunidad intersubjetiva²⁹. Dicha unidad interpersonal comunitaria puede verse reflejada en los lazos sanguíneos de la familia, aunque también en los grupos de vinculación afectiva generados en la cotidianidad de la escuela, el vecindario o el trabajo. Si bien en el proyecto occidental de modernidad ilustrada se prepondera la figura del individuo por encima de la colectividad³⁰, sobre todo en su aspecto material, los seres humanos no dejamos de pertenecer a una especie animal que necesita organizarse colectivamente, aunque sea por inercia, con tal de subsistir tanto material como espiritualmente.

²⁹ Friedrich Nietzsche plantea sobre el espíritu dionisiaco: “Bajo el encanto de la magia dionisiaca no solamente se renueva la alianza del hombre con el hombre: la naturaleza enajenada, enemiga o sometida, celebra también su reconciliación con su hijo pródigo, el hombre” (2007: 52).

³⁰ Como se plantea en diversas posturas individualistas, como el liberalismo económico de Adam Smith, el objetivismo filosófico de Ayn Rand o el egoísmo moral de Max Stirner.

Por otro lado, esta inconfesa necesidad humana de experimentar la sensación de plenitud y salvación nos convierte en receptores constantes de grandes producciones artísticas, a través de las cuales se recogen y se manifiestan las diversas interpretaciones de la realidad mediante símbolos, formas e imágenes poéticas que nos impactan y terminan por conmover enormemente. Hasta cierto punto, toda experiencia estética no sólo nos permite sobrellevar las vicisitudes y adversidades del devenir de la vida cotidiana, sino que también nos otorga la posibilidad de pasar por un proceso introspectivo de transformación profunda que nos impulse a clarificar, de modo voluntario y receptivo, nuestra propia comprensión de lo real. Si esto, en cuanto a experiencia psicológica y subjetiva, no se asemeja en algo a los procesos de iniciación ritual que obedecían a las cosmovisiones míticas de las civilizaciones antiguas y las sociedades arcaicas, por lo menos es remotamente lo más parecido a aquello que tenemos en el mundo actual, occidental y occidentalizado. Ciertamente en la vida cotidiana del mundo moderno-ilustrado y europeizado se podrán atestiguar y apreciar los grandes logros y resultados del desarrollo de toda metodología investigativa con pretensión de objetividad científica y aplicación universal; pero la espiritualidad subjetiva no dejará de exigirse a sí misma una alimentación constante que le otorgue la oportunidad de arribar a terrenos de plenitud que sólo la intuición³¹ y el mito, en su expresión religiosa, social o artística, pueden ofrecer.

³¹ En el diccionario de José Ferrater Mora se dice que generalmente es común “contraponer el pensar intuitivo [...] al pensar discursivo” (Ferrater Mora, 2005: 988), aunque algunos filósofos han preferido contraponer la intuición a la deducción, como en el caso de Descartes, o al concepto, como en el caso de Kant (Ferrater Mora, 2005).

A. ESTUDIO INTRODUCTORIO SOBRE LO MÍTICO

Antes de ingresar a la exposición y aplicación del monomito campbelliano, considero necesario llevar a cabo un estudio introductorio sobre lo mítico. Abordar los mitos es una labor en la que se implica el trabajo de distintos autores correspondientes a disciplinas variadas, casi todas ellas pertenecientes al ámbito de las humanidades y las ciencias sociales. El fenómeno mítico, como expresión humana sobre lo sagrado que se desarrolla en diversos puntos del orbe y en diferentes épocas del devenir histórico, también se desenvuelve bajo una dinámica de influencias mutuas e intercambios contextuales; esto es, el mito en general influye profundamente en la situación cultural, social, política y económica de la tribu, pueblo o nación donde se origina, mientras que éste se ve influenciado, a su vez, por los factores socioculturales y características políticas y económicas de cada región. De tal suerte que a las ramas del conocimiento sobre la condición humana toca reflexionar y pensar profundamente los aspectos míticos que atraviesan y se ven atravesados por las dimensiones humanas abordadas desde sus respectivos campos³².

I. Mitología como conjunto y metodología

El término ‘mitología’, según Christoph Jamme (1999), posee una doble vertiente general. Por un lado, comprende un “conjunto de mitos legados a través de las generaciones de un pueblo” (1999: 13); por otro, la mitología se entiende más bien como un conjunto de “trabajos metodológicos que los tienen por objeto” (1999: 13). En la primera vertiente se hace una colección de narraciones iniciáticas, con personajes heroicos, criaturas fantásticas, diosas y dioses, todos ellos pertenecientes a una cultura en específico³³, valiéndose de testimonios orales y escritos correspondientes a diversas tradiciones locales. La segunda vertiente consta de un estudio riguroso multidisciplinario

³² Economía, politología, sociología y humanidades, entre otras.

³³ Ejemplos de esto: mitologías egipcia, hindú, griega o nórdica, etcétera.

sobre la naturaleza del mito, sus funciones, su estructura psicosocial, sus símbolos, su desarrollo histórico, su influencia en la historia del arte, etcétera, en el que juegan un papel importante disciplinas como la antropología³⁴, la filología, la arqueología, la sociología, la teología, la psicología³⁵, la historia³⁶ y, por supuesto, la filosofía³⁷.

Según Mircea Eliade (1992), para las sociedades tradicionales, tanto arcaicas como contemporáneas, el mito gozaba (y goza aún) de un estatus de “historia verdadera”, puesto que se le consideraba un relato sagrado, ejemplar y significativo. En ese sentido, mediante el mito se hacen presentes los preceptos y pautas morales con las cuales se guían aquellos que lo atienden en actitud de profundo respeto, prestos a someterse al rito iniciático correspondiente. Sólo los iniciados pueden convertirse en oyentes del modelo ejemplar mítico con tal de actualizarlo y así mantener equilibradas las fuerzas cósmicas de las que depende el sustento de la sociedad en su conjunto. Por tal motivo, siguiendo a Eliade (1992), es necesario llevar a cabo una serie de actos, en apariencia extraños, con los cuales se realiza, se lleva a cabo en el tiempo presente del mundo concreto e inmediato, la manifestación de un mundo paradisíaco donde las prohibiciones pierden su razón de ser y la libertad absoluta trae consigo la inmortalidad, remembranza de una ‘Edad de Oro’ de la que todos fuimos arrebatados por uno u otro motivo. De modo que, para Eliade, dichos actos rituales generan una expectativa importante en quienes los llevan a cabo, pues para ellos “una nueva era paradisíaca dará comienzo y los miembros del culto alcanzarán la inmortalidad” (1992: 9). De tal forma que, siguiendo a Eliade (1992), se trata de aniquilar el mundo avejentado por la decadencia humana con tal de ingresar a un mundo renovado e ilimitado, donde todo cambio

³⁴ En particular, la antropología filosófica.

³⁵ En particular, el psicoanálisis.

³⁶ En particular, la historia de las ideas religiosas.

³⁷ En particular, la filosofía de la religión o teodicea.

fomenta la creatividad más profunda; donde todas y todos se embriagan y copulan a través de los ritos orgiásticos; donde los difuntos regresan con tal de traer consigo la abundancia y donde el pueblo accede sin tabú alguno a aquellas regiones en las que residen los restos de sus antepasados, sean estos inmediatos o lejanos. Por supuesto, Eliade (1992) considera que, más allá de simplemente emitir cualquier juicio o rechazo que se pudiera suscitar en la propia mirada occidentalizada ante los posibles “excesos” rituales, lo mejor sería estudiar los antecedentes míticos de estos actos, antes que simplemente juzgarlos y expresar una probable condena al respecto. Eliade lo señala así:

No hay otra alternativa: o esforzarse en negar, minimizar u olvidar, tales excesos, considerándolos como casos aislados de «salvajismo», que desaparecerán completamente cuando las tribus se civilicen, o bien molestarse en comprender los antecedentes míticos que explican los excesos de este género, los justifican y les confieren un valor religioso (1992: 10).

II. En el principio, fue la palabra

Para Jamme (1999), el *mythos* (μύθος) griego, en tiempos de la epopeya ática, no se distinguía totalmente del sentido originario de *logos* (λόγος), término que posteriormente daría pie al inicio y evolución del pensamiento filosófico: ‘palabra’. Por supuesto, el tiempo y el desarrollo de las civilizaciones antiguas, aunados al profundo interés investigativo por parte de sus sabios e intelectuales, hicieron que ambos términos difirieran cada vez más, en cuanto a sus respectivos significados. Mientras *mythos* hacía referencia a la “palabra hablada” en autores como Sófocles, según Jamme (1999), *logos* apuntaba más bien a una “palabra plena de sentido” o a un discurso cada vez más racionalizado, propio del pensamiento filosófico, el cual desde entonces buscaba arribar a una *episteme* (ἐπιστήμη) o conocimiento científico alejado de la *doxa* (δόξα) u opinión del común sin sustento. Desde luego, lo mítico se fue adaptando al desarrollo histórico y fue

hallando su morada en diferentes formas de pensamiento, dependiendo del contexto³⁸ desde el cual se le abordara. En el caso de la antigüedad griega, se llegó a un punto en el que se comprendía al *mythos* como *ieros logos* (ἱερός λόγος) o “palabra legada imperiosa” o “palabra sagrada” (Jamme, 1999). Tiempo después, según Roy Willis (1996) y en contraste con la noción novedosa de Heródoto de “hecho histórico”, el *mythos* se fue entendiendo despectivamente como una “narración no verídica” que hablaba sobre la “saga de los dioses”. La perspectiva del mito como “narración que trata de los dioses” persistió en el continente europeo hasta el siglo XIX, recorriendo los territorios alemanes del siglo XVI como ‘fábula’ (Jamme, 1999).

No obstante, según Eliade (1992), antes que atender las mitologías antiguas de las que tenemos registro por obra de Homero o Hesíodo, sería importante abordar, y reflexionar al respecto, los mitos «primitivos» de las sociedades arcaicas, donde la figura primigenia del mito nos da indicios de cuáles eran los modelos de conducta para quienes lo escuchaban y, por lo mismo, terminaban por percibir y concebir su propia vida como una realidad sagrada. De tal magnitud sería la importancia de la cual gozaba el “mito vivo”, del que hoy en día tenemos noticia gracias a autores excepcionales pertenecientes a civilizaciones antiguas, o bien por medio de registros recientes a los cuales tenemos acceso por el trabajo arduo de etnólogos y antropólogos. De este modo es como podremos tener un mayor acercamiento a las formas de vida moldeadas a partir de los mitos primigenios, parcialmente manifestados en los mitos tardíos de las diversas civilizaciones (Eliade, 1992). Si logramos captar, aunque sea, una porción mínima de lo que el mito implicaba en la vida colectiva de los contextos socio-religiosos de la antigüedad y el mundo arcaico, podremos darnos una idea de cómo era que en aquellos tiempos se comprendía la realidad misma, de la cual el mito terminaría siendo una suerte de interpretación social, psíquica y corporal. Si tenemos en cuenta

³⁸ Hans-Georg Gadamer habla sobre ‘horizontes de comprensión’.

cómo se interpretaba la realidad en las sociedades arcaicas, de las cuales nuestra sociedad sigue siendo fruto, sabremos cómo las comunidades se desenvolvían en una forma de vida cotidiana más bien sacralizada, ritualizada, cuyas actividades cumplían las pautas, normas y preceptos del mito primigenio.

III. Mito como relato interpretativo

Ya durante la etapa renacentista se iría despertando un interés por lo mítico más bien hermenéutico en figuras de la talla de Giambattista Vico, quien por cierto vería en el mito un tipo de “procedimiento al servicio de la interpretación de la realidad” (Jamme, 1999: 17). Esta visión de mito como procedimiento interpretativo o hermenéutico ya asentaba sus precedentes en pensadores como Platón, quien buscaba la “sistematización del mito” sobre la base de un mismo *logos*, o como Proclo, quien pensaba el mito como una ‘alegoría’ o “método interpretativo” (Jamme, 1999). Tal visión interpretativa perduraría en autores como el jesuita René-Joseph de Tournemine, en el mismo Vico y en la formulación de las propuestas psicoanalíticas³⁹ de Sigmund Freud. Dichos autores coinciden en que tanto lo mítico como lo religioso deben su origen al miedo que la humanidad experimentó desde sus comienzos (Jamme, 1999). Claro está que el miedo nos acompañó desde nuestros inicios más remotos como especie; la cuestión consiste aún en señalar a qué se le tenía miedo o cuál era su causa. Por supuesto, puede afirmarse que los grupos nómadas de las sociedades primitivas temían a los peligros acechantes que pudieran provocar la muerte inminente de alguno o varios de sus integrantes, fruto del infortunio de pertenecer a una raza limitada por su propia condición mortal ante un universo mudo e indiferente.

³⁹ A las cuales recurriría Joseph Campbell para desarrollar su propia teoría sobre la relación entre los sueños y el mito.

Precisamente el miedo al fenómeno de la muerte surge en cuanto la humanidad se percata empíricamente de su existencia, así como de su propia fragilidad, a través de una suerte de ‘intelecto primigenio’. Para Henri Bergson, “el mito y la religión constituyen reacciones positivas frente a miedos despertados por el intelecto” (Jamme, 1999: 17). Dicho intelecto, según Bergson, habría despertado un “miedo existencial” cuyas respuestas se decantarían en el mito y la religión; mientras que para Lévi-Strauss, el lenguaje mítico, como expresión intelectual de las diversas etnias, combatiría el “miedo epistemológico”, suscitado ante la ausencia de garantías de que las mismas conceptualizaciones míticas de la perspectiva interna, con su sistema complejo de símbolos, aciertan con la realidad de la vida natural externa, lo cual haría necesaria una reconexión con la naturaleza o las realidades sagradas mediante la aplicación del rito (Jamme, 1999). Sea existencial o epistémico, Hans Blumenberg identifica el origen de este miedo en los momentos prehistóricos en los que las criaturas humanas fueron abandonando los bosques y se iban adentrando, de forma cada vez más erguida, en la sabana abierta (Jamme, 1999). De modo que los miedos a la finitud y al desconcierto vitales tendrían que subsanarse para que la vida pudiera vincularse nuevamente consigo misma⁴⁰ mediante la aplicación de un pensamiento mítico-simbólico, cuyo sistema de símbolos y ritos harían ya del mito mismo una suerte de lenguaje, según lo planteado por autores como el mismo Lévi-Strauss, Earnst Cassirer y Carl Gustav Jung (Jamme, 1999).

Si bien la ritualización de la vida arcaica frente al fenómeno de la muerte nos da indicios de cómo operaba la organización colectiva, en función de un equilibrio vital entre las fuerzas de la naturaleza y la humanidad que buscaba su propia supervivencia, también es cierto que con el

⁴⁰ Ese sería el sentido de *Religare* (volver a unir o volver a ligar) en Lactancio al hablar sobre religión.

tiempo y la relectura⁴¹ antigua de los mitos, sobre todo homérica, se fue dando un proceso histórico y reinterpretativo al que Theodor Adorno y Max Horkheimer denominan “ilustrado”, con el cual poco a poco se comenzaba a preponderar al individuo como agente racional y organizador de la naturaleza (Adorno y Horkheimer, 1998). Dicen ambos autores que, por la ilustración organizadora de los mitos, “el héroe de las aventuras se revela como prototipo del individuo burgués, cuyo concepto se origina en aquella autoafirmación unitaria de la cual el héroe peregrino proporciona el modelo prehistórico” (1998: 97). En ese sentido, la naturaleza comenzaría a ser percibida como una amenaza que debía ser controlada y manipulada, mientras la comunidad, como sociedad jerarquizada, tendría que ser superada por la individuación del sujeto heroico (en función de la configuración del sistema vigente); no obstante, finalmente el héroe “protoburgués” del mito ilustrado terminaría por amenazar, a través de la dominación y la explotación, tanto a la vida comunitaria como a la naturaleza misma. A diferencia de las “hazañas de los seres sobrenaturales” de las que llega a hablar Eliade, mediante las cuales se explicaba la existencia de la totalidad del Cosmos o de algunas parcelas de éste, la gran hazaña del “mito ilustrado” se limita al arribo de la superioridad del héroe protoburgués por su astucia e ingenio, ya que éste se las ingenia no sólo para aplazar, de una forma u otra, el momento inminente de su propia muerte, sino para superar y derrotar a todo aquel que viviera según los designios de la naturaleza y la organización comunitaria⁴². En gran medida, esto último también daría una suerte de justificación narrativa al esquema operativo del sujeto capitalista como figura heroica, merecedora de admiración por parte de los partidarios del individualismo y el egoísmo económico. Por ello también es importante percatarnos, de antemano, si en la figura heroica del monomito campbelliano no llega a

⁴¹ Ese sería el sentido de *Releggere* (‘volver a leer’ o ‘relectura’) en la concepción religiosa de Cicerón.

⁴² Véase el ejemplo de Ulises atado al mástil de su embarcación con tal de disfrutar el canto de las sirenas sin temor al riesgo de lanzarse y ser devorado por éstas, mientras sus hombres debían continuar tripulando utilizando tapones en los oídos (Adorno y Horkheimer, 1998).

vislumbrarse una suerte de ‘universalidad’ o ‘univocidad’ tramposa frente a la diversidad cultural, ya que de esta reflexión pueden surgir dos escenarios: o el héroe responde únicamente a criterios meramente materiales e individualistas, desentendidos de la integridad de la comunidad⁴³; o bien, propicia el ofrecimiento de su propia aventura a las nuevas formas de organización colectiva⁴⁴.

IV. Mito como concepto de relaciones

Hasta cierto punto, se vuelve un tanto controversial la dicotomía entre el pensamiento mítico como ‘expresión prelógica’⁴⁵, según la visión de Lucien Lévi-Buhl, y el mito como ‘pensamiento científico’, según lo planteado por Lévi-Strauss (Jamme, 1999). Con mayor razón se vuelve difícil de aceptar que el mito se perciba, aún en la época contemporánea, como una mera etapa politeísta proto-religiosa en la visión esquemática del avance de la historia de la religión, ocupando un sitio entre las etapas de la magia, como estadio primitivo de lo religioso, y la etapa de la religión monoteísta, como un estadio superior o de mayor evolución (Jamme, 1999). Por su lado, Jamme plantea como definición de mito un “concepto de relaciones de los seres humanos frente a sus experiencias y frente al mundo” (1999: 15). En este sentido, dicho ‘concepto de relaciones’ podría hallarse presente no sólo en el pensamiento politeísta de la antigüedad pagana y las sociedades arcaicas, sino en toda expresión humana de índole narrativa que implique la transformación más profunda de las diversas realidades personales y colectivas. De ser así, ya no bastaría con pensar en los mitos como meras ficciones mediante las cuales el mundo se constituye y se construye

⁴³ A la cual se llega a sumir como una limitante sociocultural al supuesto potencial humano del individualismo.

⁴⁴ Sin embargo, se espera que con la etapa monomítica del ‘retorno’ (*Return*) esta posible preponderancia del héroe como figura representativa de un individualismo fratricida se resuelva por la socialización de la sabiduría obtenida tras darse el triunfo iniciático.

⁴⁵ Mas no ilógica o irracional, según Lévi-Buhl.

sociopolíticamente, sean como relatos fundacionales (historiográficos) o alegorías de las etapas internas de los individuos (psicológicas) en el sistema vigente.

Por lo anterior, el fenómeno mítico realmente merece la atención de quienes, desde un inicio, ya lo consideran y estudian, desde la crítica sociopolítica o ideológica, como base o fundamento estructurador, en sentido económico-político, de una realidad sistémica cristalizada, la cual ciertamente pretende manifestarse como si fuera inquebrantable e inmutable ante la vista de quienes se mueven y se perciben en ella bajo la necesidad de someterse a la voluntad de aquellos que se presentan como héroes benévolos, merecedores de un trato digno y respetuoso por un supuesto mérito propio y no por el simple hecho de ser personas. Desde luego, según una perspectiva de esta índole, el mito terminaría por justificar al *statu quo*, es decir, al sistema vigente que finalmente persiste como un mundo incapaz de sostenerse si no es a través de la explotación estratégica de quienes se mueven fuera del privilegio de la 'gracia meritocrática'. Sin embargo, un mundo estéril de este tipo sólo puede terminar por extinguirse frente a la acción vivificadora de figuras que deciden denunciarlo y renunciar a éste con tal de dar cabida a otro mundo, donde la memoria de los antepasados caídos es digna de celebrarse y la vida creativa se renueva y triunfa sobre las realidades autodestructivas de las autoridades ilegítimas del sistema. En un sentido alternativo, ajeno a este tipo de críticas ideológicas, la mayoría de mitos y cuentos populares también existirían positivamente como relatos simbólicos que atestiguan la renovación espiritual y material del género humano, por medio de la liberación personal y social.

Ahora bien, en el presente trabajo, y siguiendo la línea campbelliana, se recurrirá constantemente al uso de herramientas que usualmente se utilizan en los campos del psicoanálisis, principalmente aquellos que se enmarcan en las teorías sobre los arquetipos de Jung, y la teología, vinculados sobre todo al ámbito cristiano, aunque guardando cierta relación con las otras dos

grandes tradiciones abrahámicas: islámica y judía. Por otro lado, al hablar y abordar los relatos de las grandes tradiciones mitológicas, las facetas de ciertos sistemas filosóficos y las profundas reflexiones de algunos de los más importantes textos sagrados, tendrá que tomarse en cuenta la presencia tácita del mito como un “relato interpretativo” que expresa cierto “concepto de relaciones”, siguiendo lo afirmado por el mismo Jamme (1999), entre la experiencia de la interioridad humana, tanto individual como colectiva, y el devenir existencial del mundo que nos rodea como especie; o dicho en términos de Mario Luis Rodríguez Cobos (2002), el mito como un “sistema de creencias históricas”, referido por dicho autor del siguiente modo:

Me refiero a lo que llamo “mito raíz” y que entiendo como aquel núcleo de ideación mítico que no obstante la deformación y transformación del escenario en que desarrolla su acción, no obstante las variaciones de los nombres, de los personajes y de sus atributos secundarios, ha pasado de pueblo en pueblo conservando su argumento central más o menos intacto y con ello ha logrado universalizarse (2002: 947).

De forma que el mito consistiría en un concepto de relación entre el mundo interno de la “biografía” personal o colectiva, a interpretar como “paisaje interno”, el cual se halla repleto de varias de nuestras creencias, recuerdos, percepciones e imágenes, y la experiencia de la naturaleza, a interpretar como “paisaje externo”, es decir, como aquello que los individuos perciben de las cosas (Rodríguez Cobos, 2022). Sobre esto último, Rodríguez Cobos comenta lo siguiente: “paisaje externo es lo que percibimos de las cosas, paisaje interno es lo que tamizamos de ellas con el cedazo de nuestro mundo interno” (2002: 86). A lo anterior, el autor agrega: “Estos paisajes son uno y constituyen nuestra indisoluble visión de la realidad” (2002: 86). De forma que, a través del ‘mito raíz’ de Rodríguez Cobos, es decir, de aquel mito “que ha conservado cierta perdurabilidad en su argumento central [o ‘núcleo de ideación’]” (2002: 355), se identifican y enfatizan las imágenes colectivas de dicho “paisaje” único que “responden a tensiones vitales” (2002: 950) de la memoria

histórica de los diversos pueblos y, de uno u otro modo, se han convertido en “orientadoras” de sus conductas. ¿Acaso no habría en esto cierto atisbo de universalidad, un común denominador presente en la gran diversidad de expresiones religiosas y espirituales?

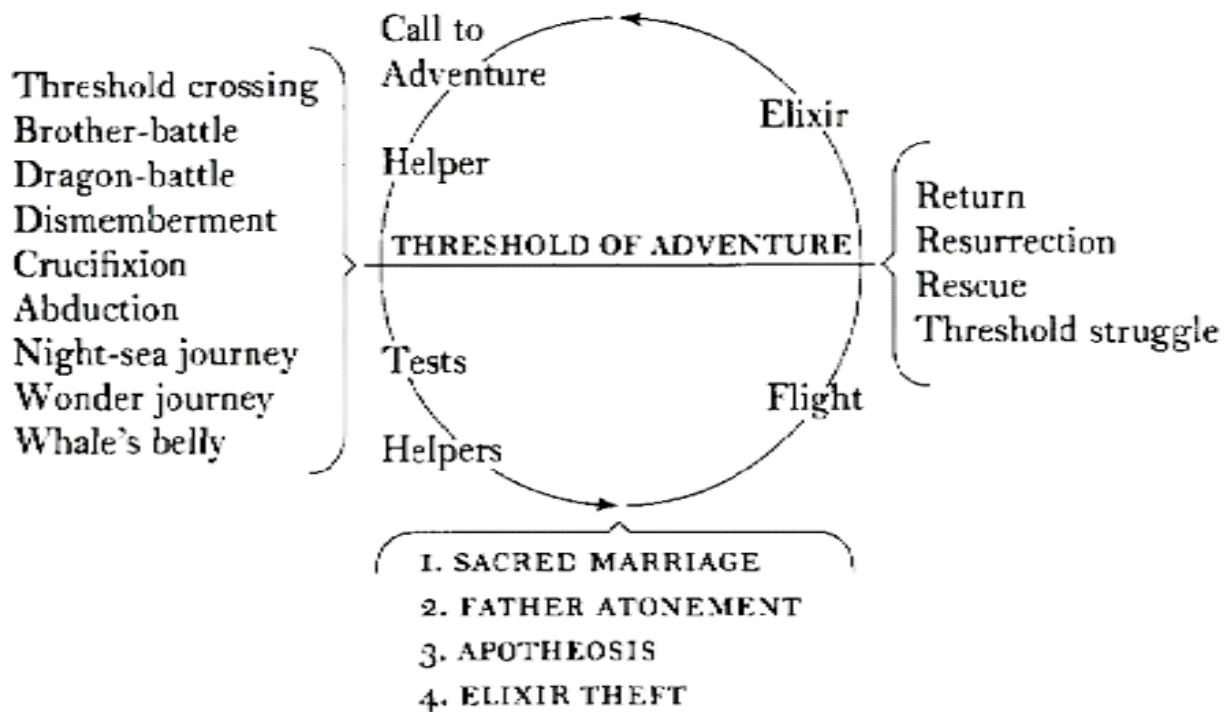


Fig. 1, diagrama extraído de *The Hero with a Thousand Faces* (Campbell, 1949: 227).

B. MONOMITO: RELECTURA DEL VIAJE HEROICO

Joseph John Campbell (1904-1987) fue un peculiar profesor estadounidense de teoría literaria, de religión y mitología comparadas, además de haberse desenvuelto como ensayista y orador. Nació el 26 de marzo de 1904 en el seno de una familia católica en White Plains, Nueva York. Hijo de Charles y Josephine Campbell, dedicó gran parte de su vida académica a las humanidades y a los estudios sobre mitología y religiosidad, iniciando su interés personal en los mitos pertenecientes a los nativos de Oasisamérica (actual Estados Unidos de Norteamérica), a la tierna edad de siete años. Convivió en 1924 con Jiddu Krishnamurti, quien lo incitó a dirigir su mirada espiritual a la cultura hindú, y en 1940 entabló amistad con el lingüista alemán Heinrich Zimmer, especialista en temas de la India, a quien llegó a considerar un mentor. Editó los primeros documentos de las conferencias anuales en Eranos de Carl Gustav Jung, con quien sostuvo correspondencia por un tiempo. En el mundo literario, recibió las influencias de Thomas Mann y James Joyce; en el ámbito artístico, mostró cierto entusiasmo por las obras de Pablo Picasso y Paul Klee; y en el mundo de la psicología, se interesó profundamente en las obras de Sigmund Freud y el mismo Jung.

En 1949, Campbell publicó su obra más conocida, “El Héroe de las Mil Caras” (*The Hero of a Thousand Faces*), en la cual aborda los patrones más comunes en toda narración mítica de índole iniciática, a los cuales agrupó y denominó ‘viaje del héroe’ o ‘monomito’ (*Monomyth*). A partir de la formulación de su monomito, Campbell empezó a ejercer una influencia importante en la industria cinematográfica y en la literatura estadounidense. George Lucas afirma haber utilizado los motivos clásicos desarrollados por Campbell al momento de trabajar en su obra cinematográfica más ambiciosa: *Star Wars* (1977); mientras tanto, Christopher Vogler basó el contenido de su libro, “El viaje del escritor” (2007), en el concepto campbelliano de “monomito” o “viaje del héroe”.

Desde 1991, la Fundación Joseph Campbell realiza trabajos en torno a las humanidades, la psicología, la religión y la mitología comparada.

I. Unidad de la conciencia humana

Si bien el término “monomito” (*monomyth*) ya figuraba en autores como James Joyce⁴⁶ o Hans Blumenberg (Jamme, 1999), Campbell propuso un desarrollo conceptual más profundo a lo largo de su obra. Llegó a definirlo, en entrevista con Bill Moyers (1991), como un “relato único”⁴⁷ presente en toda expresión narrativa de cualquier parte del mundo. Se trataría de un modelo de patrones que se repiten en la gran diversidad de relatos míticos y cuentos populares. Desde luego, esto llamaría la atención del mismo Campbell, quien terminaría de convencerse de que en la gran multiplicidad de culturas debe de existir una especie de unidad nuclear de la “conciencia humana” (1991). Con este criterio en mente, comenta Campbell al respecto del fenómeno mitológico: “En todo el mundo habitado, en todos los tiempos y en todas las circunstancias, han florecido los mitos del hombre; han sido la inspiración viva de todo lo que haya podido surgir de las actividades del cuerpo y de la mente humanos” (1959: 11). Por supuesto, habría que considerar y contemplar las implicaciones filosóficas que tendría una propuesta de estudios mitológicos de esta índole.

Ahora bien, cabe mencionar que la concepción que Campbell tenía sobre el mito se vio ampliamente influenciada por las mentes más importantes del psicoanálisis: Sigmund Freud, Carl Gustav Jung y Otto Rank, entre otros. Independientemente de las diferencias teóricas de cada corriente psicoanalítica, para Campbell (1959), la mayoría de dichos autores coinciden en el aspecto de vinculación entre los contenidos de los sueños y los de los mitos, entre los ámbitos del

⁴⁶ “*Finnegans Wake*” (1939).

⁴⁷ Siendo *monos* (μόνος): ‘único’, y *mythos* (μύθος): ‘relato’.

mundo onírico y los del “tiempo originario” mítico⁴⁸. Campbell aborda esto del siguiente modo: “Particularmente después del trabajo de los psicoanalistas quedan pocas dudas de que los mitos sean de la naturaleza de los sueños o de que los sueños sean sintomáticos de la dinámica de la psique” (1959: 233). Esto nos daría a entender que la riqueza simbólica presente en la diversidad de expresiones mitológicas posee un sinfín de significados psicológicos a los cuales se puede arribar mediante un profundo ejercicio interpretativo y un proceso de traducción de los símbolos mismos. Por ello Campbell insiste en la importancia de recurrir al psicoanálisis como clave de acceso al lenguaje de dichos símbolos: “Primero debemos aprender la gramática de los símbolos y como llave de este misterio no conozco mejor instrumento moderno que el psicoanálisis” (1959: 9). Al adentrarse en el instrumento psicoanalítico para tal finalidad, Campbell (1959) recurre principalmente a los conceptos desarrollados en las obras de Freud⁴⁹ y de Jung⁵⁰, aunque ciertamente la figura del “héroe” ya habría sido abordada por Rank en su obra *Der Mythos von der Geburt des Helden* (1914)⁵¹.

II. El atisbo universal del mito heroico

La figura o arquetipo del héroe es uno de los más comunes en el vasto y diverso mundo de las narraciones míticas. Según Roy Willis, se trata de uno de los temas centrales en los estudios de mitología comparada, entre los cuales también se enumeran la ‘creación’ (génesis y cosmogonía), la ‘arquitectura cósmica’ (cosmovisión), los mitos de la humanidad (antropogonía), los seres sobrenaturales (teogonía y pneumatología), las catástrofes cósmicas (apocalipsis y escatología), los

⁴⁸ *In illo tempore* en Mircea Eliade (1992).

⁴⁹ Quien enfoca parte de su obra en los conceptos de ‘complejo’ e ‘inconsciente personal’.

⁵⁰ Quien enfoca parte de su obra en los conceptos de ‘arquetipo’ e ‘inconsciente colectivo’.

⁵¹ Con respecto al mito del héroe, Rank comenta: “La historia del nacimiento y la infancia de esas personalidades llegó a ser investida, en particular, de rasgos fantásticos que en las diferentes naciones, aun aquellas separadas por vastas distancias geográficas y de existencia totalmente independiente, presentan una desconcertante similitud y hasta, en parte una correspondencia exacta” (1981: 9).

animales y plantas (orden natural), el cuerpo y el alma (antropología), el matrimonio y parentesco (orden social), etcétera (1996). En el caso del tema heroico, Campbell expone su concepción del héroe como una figura destinada a renunciar a su propio ego, es decir, a una identidad artificial construida y constituida desde su respectivo contexto social, con tal de ir desvelando y descubriendo una “identidad verdadera” y “profunda” que le vincule íntimamente con la unidad cósmica. El héroe campbelliano, en ese sentido, se abordaría en primera instancia como una identidad individual diferenciada, perteneciente a una colectividad marcada por las pautas sociales de su contexto correspondiente. La separación, inmediatamente, daría pauta al inicio del viaje, cuyo potencial de transformación externa⁵², cultural, social, política y económica, estaría estrechamente vinculado con los procesos de transformación interna del héroe en potencia. Dicha transformación interna sólo puede producirse en cuanto el artificio sociocultural e identitario de la figura heroica se ve sometido a un ritual de inmolación o autosacrificio con miras a una etapa de “muerte simbólica”, o vacío o abandono de sí, que posibilite al héroe su acceso a una suerte de ‘unidad absoluta del todo’. Por último, la obtención o la identificación del héroe con las realidades absolutas o profundas lo llevarían a una resurrección o renacimiento con tal de difundir la prédica de las verdades halladas durante su viaje, lo cual permitiría fundar un legado que termine por moldear los nuevos parámetros y criterios colectivos de los mundos venideros.

Siguiendo lo anterior, Campbell habla del héroe particular, contextual, local, religioso o popular, en términos de “héroe fenoménico” (1959), el cual se manifiesta culturalmente y cuya aventura de redención lo lleva de vivir dormido cual “bella durmiente” en la calma tenebrosa de la “inconciencia” absoluta de un “Dios muerto” y silencioso, a vivir despierto por la autodisolución

⁵² José Manuel Pedrosa recoge la “teoría del bien limitado” formulada por George Foster: “Los bienes que al principio tiene limitados el héroe de los mitos, de la épica, de los cuentos, pueden ser de tipo material (un tesoro, por ejemplo), de tipo cultural” (2003: 42). Según Pedrosa (2003), ejemplos de esto pueden ser un objeto mágico o una persona del sexo opuesta.

y la liberación de sí mismo, en el éxtasis y la luminosidad de la “superconciencia” de un “Dios vivo” y expresivo (1959). Esta forma de disolución liberadora, tanto en lo personal como en lo colectivo, tendría que llevar al héroe fenoménico, a través de su propia existencia, del reino particular de la región geográfica, cultura popular o religión oficial específica, a un estadio más bien universal, donde dicho héroe se reconocerá como parte y totalidad de la unidad misma del ‘ser’ (ὄντος). Por ello, según Campbell (1959), no sería de extrañarse que en toda aventura heroica se den a conocer principios espirituales constantes como expresiones de una “doctrina universal”, cuya fuente llega a manifestarse *per se* en la psique personal de cada individuo humano. Sin embargo, para Campbell (1959), esta fuente universal no se limita a una suerte de “reino metafísico” equiparable al inconsciente⁵³, con sus pulsiones y contenidos reprimidos en forma de complejos o arquetipos, sino que la considera, por su carácter pedagógico para las juventudes y de sabiduría ancestral para los mayores, como una “superconciencia” universal, cuyas emanaciones pasan por la inconciencia, singular o individual, de modo simbólico y llaman al héroe a una hazaña de iluminación liberadora.

El ‘viaje heroico’ o monomito de Campbell (1959) consiste en una propuesta que parte del uso de herramientas psicoanalíticas, utilizadas para estudiar los mecanismos de la psique (ψυχή), y su relación con el lenguaje de los símbolos, con tal de hacer un recorrido por toda expresión mítica y ritual, sea abordada a partir de los registros históricos o a través de la experiencia empírica etnográfica, de cada mitología cultural y tradición sagrada. Esto con la finalidad de detectar las grandes semejanzas míticas, analizarlas a profundidad y plantear teóricamente la causa y la importancia social de estas coincidencias. Ahora bien, tampoco se trata de recurrir a las expresiones

⁵³ Personal, según el enfoque de Freud sobre los complejos, y colectivo, según el de Jung sobre los arquetipos.

míticas y religiosas del pasado⁵⁴ con tal de convertirlas nuevamente en el paradigma vigente de vida sociocultural y de economía política, como se podría plantear en las corrientes tradicionalistas a las cuales Campbell (1959) agrupa y denomina “arcaísmo”. Sin embargo, también es de suma importancia cuestionarse si la organización de la vida en modernidad, donde históricamente ha persistido una “racionalidad (utilitaria) desenfrenada” (Jamme, 1999: 20) y con miras a lo que Campbell denomina “futurismo”, no resulta contraproducente para la subsistencia misma del ser humano. ¿Hacia dónde moverse entonces en términos socioculturales y de organización económica-política? Campbell, por su parte, apuesta por lo que considera una forma de unificación mundial mediante una actitud más bien dialógica: “Espero que un estudio comparativo contribuya a la causa, tal vez no perdida, de las fuerzas que luchan por la unificación en el mundo actual, no en nombre de un imperio eclesiástico o político, sino con la meta del mutuo entendimiento humano” (1959: 10).

III. Las etapas del viaje del héroe

Hasta cierto punto, la mitología y el pensamiento religioso en general fomentan la visión de un ámbito sagrado y absoluto que se expresa⁵⁵ narrativa y simbólicamente para darle voz a un universo silencioso e indiferente ante el pesar existencial y epistémico de una humanidad temerosa⁵⁶, incapaz de valerse por sí misma (en términos de individualidad), pero capaz de perpetuarse espiritualmente en la memoria histórica y en la cultura (a partir de dinámicas colectivas). En ese sentido, pareciera que la figura heroica⁵⁷ se corresponde simbólicamente con esa criatura sensible

⁵⁴ Si bien es cierto que la vida contemporánea se funda en mitos, como narrativas que justifican la existencia de algunos elementos sociales, económicos o culturales vigentes, también es cierto que dichos mitos carecen de un carácter ritual o iniciático de transformación personal profunda propiciada por la comunidad.

⁵⁵ A modo de revelación en las teologías reveladas de las religiones abrahámicas (Dios personal cristiano, judío o islámico) o a modo de descubrimiento interno en las tradiciones espirituales de las religiones dhármicas o brahmánicas.

⁵⁶ Como lo plantean Hans Blumenberg y Giambattista Vico.

⁵⁷ Ni dios ni bestia; ni espíritu o inteligencia pura, ni espécimen plenamente sensible e instintivo.

de doble condición, una forma de vida de ‘naturaleza espiritualizada’⁵⁸, cuyos impulsos interiores le llevan al desarrollo de su propia existencia consciente por medio de pruebas y replanteamientos sobre sí misma: ¿Quién soy? ¿Qué soy? Ambas preguntas generan reflexiones en torno a la manifestación de la identidad individual particularizada, abordada desde la psicología, y a la de la identidad conceptual, cultural y más bien de orden general, abordada desde la antropología filosófica. Sobre esto último, Ernst Tugendhat considera que “el tipo de reflexión que hacemos en la antropología, y por consiguiente en la filosofía en general, se distingue fundamentalmente de la reflexión sobre mí mismo en el sentido de una reflexión autobiográfica” (2008: 21). Por ello pareciera que, a través de diversos símbolos, el “viaje del héroe” de Campbell apela a una dinámica tendiente a transportar la reacción y acción particulares del ser humano individual al terreno de lo humano como imperativo y categoría: qué y quiénes somos, y como tales, qué debemos hacer.

Ahora bien, el mito como lenguaje originario de la humanidad deberá traducirse al mundo moderno recurriendo tanto a los estudios antropológicos, arqueológicos y filológicos, como a la literatura moderna, las expresiones artísticas recientes⁵⁹ y los casos clínicos particulares del psicoanálisis, donde los sueños se observan como ecos presentes de un pasado, no sólo en cuanto a historia personal, sino arcaico y remoto. Como dice Georg Steiner: “Es posible que las tradiciones culturales estén más firmemente ancladas en nuestra sintaxis de lo que pensamos, y que, queriéndolo o no, continuemos traduciendo desde el pasado de nuestro ser individual y social” (1980: 537). El modelo interpretativo de Campbell (1959), en ese sentido, se propone como un método reconstructivo, desde el horizonte de comprensión occidental, estadounidense y eurocéntrico, de los patrones comunes a todo mito heroico procedente de diversos rincones del

⁵⁸ O criatura ‘biocultural’.

⁵⁹ Cine, teatro, música, etc.

planeta y de épocas distintas. La reconstrucción del proceso ‘monomítico’ del héroe campbelliano, subyacente a los mitos heroicos y ritos iniciáticos, consta de tres grandes etapas: partida, iniciación y retorno (Campbell, 1959). En la ‘partida’ o ‘separación’ se puede dar el desenvolvimiento primario del héroe a través de los estadios de la ‘llamada de la aventura’, la ‘negativa al llamado’, la ‘ayuda sobrenatural’, el ‘cruce del primer umbral’ y el ‘vientre de la ballena’ (Campbell, 1959). En la ‘iniciación’, la aventura mítica puede continuar con las subetapas del ‘camino de las pruebas’, el ‘encuentro con la Diosa’, la ‘[pareja] como tentación’⁶⁰, la ‘reconciliación con el padre’, la ‘apoteosis’ y la ‘gracia última’ (Campbell 1959). En el ‘retorno’ o ‘regreso’, el desarrollo del viaje del héroe puede culminar con los estadios de la ‘negativa al regreso’, la ‘huida mágica’, el ‘rescate del mundo exterior’, el ‘cruce del umbral del regreso’, la ‘posesión de los dos mundos’ y la ‘libertad para vivir’ (Campbell, 1959)⁶¹. Sin embargo, es debido mencionar que no toda expresión narrativa, sea popular, mítica, religiosa o literaria, cuenta con el desarrollo total de los estadios de cada etapa. Si bien, en contadas ocasiones se cumple con la totalidad de los doce escenarios de las tres etapas, y no siempre obedeciendo un orden en específico, sucede también que a veces el relato (μύθος) cumple tan sólo con una o dos etapas, incluso con uno solo de los estadios⁶².

⁶⁰ El capítulo originalmente se titula “Mujer como Tentación”, como se verá más adelante.

⁶¹ En el desarrollo de este trabajo se conserva la forma en que se presenta el índice en la primera parte de la obra de Campbell, esto debido a que los patrones narrativos del modelo campbelliano se exponen teóricamente en ese orden, como aparecen en el esquema anterior.

⁶² Aunque también cabe la posibilidad de que la presentación del mito que se reduce a una sola etapa o subetapa del esquema campbelliano permita a su audiencia la reflexión complementaria y creativa que genere una diversidad de escenarios potenciales posteriores o previos a la faceta monomítica enunciada, como si el escucha de un canto inconcluso completara desde su creatividad el resto de la canción.

1. DE LA PARTIDA

En el capítulo I del texto de Campbell (1959), intitulado “La Partida” (*Departure*), se desarrolla la cuestión fundamental de la etapa previa a toda forma de iniciación ritual de visión mítica. Dicha etapa, en primera instancia, consiste en identificar al héroe en potencia inmerso en la vida cotidiana de su mundo conocido, el cual lo vio nacer y crecer. Christopher Vogler lo comenta del siguiente modo: “El mundo ordinario es el contexto, el origen y el pasado del héroe” (2002: 118). En este sentido, el héroe potencial posee una perspectiva de vida delimitada por los parámetros culturales, políticos, económicos y sociales de su propio contexto. Al tener dicha perspectiva instalada en su interioridad, vive según los designios impuestos por los poderes políticos y espirituales de facto, además de recibir las fuertes influencias sociales y económicas en su derredor. Esto nos llevaría a pensar que todo integrante de cualquier sociedad casi siempre se ve determinado en su modo de pensar y de vivir por la variedad de factores del mundo en el que se ha desenvuelto desde su nacimiento, situación a la cual Heidegger se refiere como "existencia inauténtica", con la imposición temprana de una configuración propia de procesos vitales y aspiraciones alienantes. En ese sentido, se puede citar la tesis II de Filosofía de la Historia de Walter Benjamin, cuando éste comenta que “la imagen de felicidad que cultivamos se encuentra teñida por completo por el tiempo al que el curso de nuestra propia existencia nos ha confinado” (2008: 36).

Si esto resulta certero, desde un principio valdría la pena cuestionarse si nuestro modo de vida no se encuentra ya total o parcialmente preestablecido por alguna forma de perspectiva diseñada desde las cúpulas dominantes, e influido por el desarrollo social y económico de la realidad que nos toca percibir⁶³. De ser así, el caso del héroe en potencia no sería la excepción,

⁶³ José Martí inaugura uno de sus textos más conocidos, “Nuestra América” (1891), del siguiente modo: “Cree el aldeano vanidoso que el mundo entero es su aldea, y con tal de que él quede de alcalde o le mortifique al rival que le quitó la novia, o le crezcan en la alcancía los ahorros, ya da por bueno el orden universal, sin saber de los gigantes que

pues en su percepción quizás persista, como en la mayoría de los casos, una perspectiva de esta índole, la cual lo mantenga atado o sujetado a los intereses del mundo que conoce. Sin embargo, justamente para empezar con su conversión heroica, con su viaje o aventura mítica, el héroe potencial tendrá que abandonar toda certeza de cuanto conoce y lo rodea; habrá de comenzar a desentenderse de la perspectiva que los poderes del mundo le asignaron e impusieron desde su concepción y nacimiento.

Ahora bien, es posible identificar este abandono de las certezas en diversas tradiciones espirituales y filosóficas. Por ejemplo, para Saúl de Tarso (San Pablo), según lo que se lee en su carta dirigida a la comunidad cristiana de Roma, los cristianos ya no pueden simplemente ceñirse a “la corriente del mundo en que vivimos” (Romanos: 12, 2); por lo contrario, el santo de Tarso les exhorta: “más bien transfórmense por la renovación de su mente” (Romanos: 12, 2). Siguiendo esta línea paulina, ¿cómo es que se debe o se puede vivir algún tipo de ‘renovación mental’ en un contexto judío ampliamente marcado por la dominación política y militar del imperio romano? Por otro lado, aunque desde esa misma tónica, para quien escribió el capítulo XVIII del *Tao Te Ching*, texto chino taoísta adjudicado al sabio místico conocido como Lao Tsé (o Li Er), el ‘olvido’ del *dao* (道), o sea, de aquel principio que da origen a la existencia de una “infinitud de mundos” (*Tao Te Ching*: 6), trae consigo los criterios meramente sociales de “la bondad y la piedad” (*Tao Te Ching*: 18). El texto continúa así: “Cuando la sabiduría del cuerpo declina, la inteligencia y el conocimiento toman el mando. Cuando no hay paz en la familia, comienza la piedad filial. Cuando el país cae en el caos, nace el patriotismo” (*Tao Te Ching*: 18).

llevan siete leguas en las botas y le pueden poner la bota encima, ni de la pelea de los cometas en el Cielo, que van por el aire engullendo mundos” (Martí, 1985: 157).

¿Acaso estos criterios mundanos emergentes de “bondad y piedad”, de “inteligencia y conocimiento”, de “piedad filial” y de “patriotismo”, tras darse el olvido del *dao*, pueden tomarse como consideraciones aproximadas o semejantes a los criterios de la “corriente del mundo” de la cual escribía San Pablo? En el marco del desarrollo de la modernidad ilustrada, por su parte, la función o el deber de la filosofía, según Immanuel Kant, “consiste en eliminar la ilusión producida por un malentendido, aunque ello supusiera la pérdida de preciados y queridos errores, sean cuantos sean” (2018: 10). ¿Hasta qué punto la “corriente del mundo” en San Pablo o lo que se considera los criterios mundanos resultantes del olvido del *dao* son similares a los “preciados y queridos errores” a los cuales hace referencia el filósofo de Königsberg? ¿Acaso todo esto puede entenderse como una diversidad de formas paradigmáticas de las cuales el héroe potencial debe ser ‘separado’, sea por llamado divino, cuestionamiento existencial o uso autónomo de la razón ilustrada?

1.1. Llamada a la aventura

Una vez que es de conocimiento del espectador de la aventura mítica, ya sea como lector u oyente, el contexto inicial al que pertenece quien habrá de convertirse o transformarse (μετανοῖεν) en héroe, se suscita la escena a la cual Campbell denomina “llamada a la aventura” (*The Call to Adventure*). En este primer estadio de la etapa de separación o ‘partida’, el viaje heroico anuncia su comienzo por medio de alguna clase de fenómeno ajeno a la cotidianidad del héroe monomítico, en cuya subjetividad se experimenta, por lo mismo, cierto grado de extrañeza. Sin embargo, para la percepción del futuro héroe, dicho fenómeno no representa más que una trivialidad, o sea, un mero accidente con el que bien se pudo haber topado cualquier otro individuo. No obstante, para Campbell (1959), recurriendo un tanto a las teorías freudianas y a las corrientes místicas de diversas tradiciones espirituales (tanto de Oriente como de Occidente), este supuesto “error” no sería sino resultado de “ondulaciones en la superficie de la vida producidas por fuentes insospechadas” (1959:

54). Lo “insospechado” puede leerse aproximadamente como Freud entendía el concepto psicoanalítico de “inconsciente”⁶⁴ o como en el *Tao Te Ching* se pretende definir al *dao*. La ‘llamada’ (*call*), para Campbell (1959), no sería una mera trivialidad, sino un importante escalón que propiciaría, en quien se percata de ella, la posibilidad de ‘iniciarse’ en el despertar del ‘Yo’ (*self*).

Uno de los tantos relatos que Campbell (1959) recoge para ejemplificar este llamado a la aventura heroica es el mito fundacional del budismo, también llamado *Buddha Dharma* (बुद्धधर्म). En dicho relato se menciona que el príncipe Siddhartha Gautama, el Futuro *Buddha* (बुद्ध), experimentó una serie de encuentros importantes que lo llevarían a buscar algo más allá de los meros placeres sensoriales que hasta entonces había conocido por voluntad de su padre Suddhodana, monarca del clan Sakya. Campbell lo desarrolla del siguiente modo:

El joven príncipe Gautama Sakyamuni, el Futuro Buddha, había sido protegido por su padre de todo conocimiento de la vejez, de la enfermedad, de la muerte y del monacato, porque temía despertar en él pensamientos de renunciación a la vida, pues había sido profetizado a su nacimiento que sería el emperador del mundo o un Buddha (1959: 59).

En la ciudad de Kapilavastu se sabía de una profecía, como bien la menciona Campbell (1959), que colocaba a un recién nacido Siddhartha como posible renunciante y maestro de la humanidad, una vez que éste se percatara de los sufrimientos del mundo, los hiciera suyos y los sublimara en su propia persona. Sin embargo, su padre Suddhodana tenía planes muy diferentes, pues no sólo veía en su hijo al futuro gobernante de los Sakyas, sino al emperador del mundo conocido, como se menciona en dicha profecía, por lo cual era importante mantener a su hijo

⁶⁴ “Lo inconsciente es la cualidad que gobierna de manera exclusiva en el interior del ello. Ello e inconsciente se copertenecen de manera tan íntima como yo y preconsciente, y aun la relación es en el primer caso más excluyente aún” (Freud, 1991: 160).

alejado de todo indicio de sufrimiento y sentimiento de desolación. Por ello, según las tradiciones budistas, Suddhodana se encargó de otorgarle una vida rodeada de lujos y placeres sensoriales, aunque la voluntad de los dioses fuera distinta. “Pero esto sólo sirvió – dice Campbell – para adelantar lo inevitable, porque cuando era relativamente joven, su juventud consumió todos los campos de los goces carnales y maduró para la otra experiencia” (1959: 59). De cualquier forma, la profecía estaría rumbo a realizarse, curiosamente por un extraño capricho del mismo Siddhartha, quien a final de cuentas deseaba conocer cómo era la vida al exterior del palacio que lo había visto nacer y crecer⁶⁵. Sin más remedio, y con el afán de satisfacer cualquier deseo caprichoso, su padre cedió a la solicitud inusitada de Siddhartha; pero para esto, preparó una caravana que le daría un recorrido sumamente especial. Suddhodana se encargó de montar una exterioridad diseñada exclusivamente para que su hijo creyera que las cosas dentro y fuera de palacio eran exactamente iguales. Sin embargo, los planes del ambicioso monarca se verían superados por la siempre cruda realidad.

En el budismo se habla de cuatro encuentros que conmovieron el corazón de Siddhartha: un anciano, un enfermo, una procesión fúnebre y un vagabundo asceta (Percheron, 1985). Aunque Suddhodana procuró mantener un control absoluto sobre lo que su hijo percibiera fuera de palacio, en realidad no fue capaz de retener los grandes sufrimientos del mundo. Un breve descuido de los guardias que acompañaban a Siddhartha, según cuentan las tradiciones, hizo que llamara su atención un hombre bastante deteriorado por su avanzada edad. Posteriormente la curiosidad hizo que el Futuro Buda decidiera adentrarse más en la vida del común de la gente en su ciudad. Se

⁶⁵ Aquí puede observarse cómo se desarrolla la aspiración desde el ‘bien limitado’, del que habla Pedrosa, a la transición hacia un estadio superior: “el héroe parte de una situación de limitación o de carencia (como diría Vladimir Propp) de bienes, pero que es capaz de superarla, con esfuerzo, valentía y alianza de sus auxiliares, para alcanzar una situación de plena satisfacción o de no limitación final de bienes” (2003: 38).

toparía entonces con una persona postrada en cama sumamente enferma, y después con un cadáver. Según las tradiciones, tras cuestionarse y cuestionar insistentemente a sus servidores, y recibir respuestas francas de parte de ellos, sobre qué sucedía ante su mirada perturbada, se dio cuenta de que poco importaba entregarse en demasía a los placeres sensoriales si al final todos y cada uno, incluidos su padre y él, tendríamos que pasar por los procesos dolorosos de la vejez, la enfermedad y la muerte. Fue entonces que Siddhartha decidió abandonar su vida en palacio, con tal de buscar aquello que realmente le otorgara felicidad perpetua, cosa que desde luego a su padre poco o nada complacía. Lo último que haría que su decisión fuera definitiva sería su encuentro con un asceta, un hombre sin posesión alguna, si acaso un taparrabos, quien en medio de su estado meditativo expresaba una satisfacción que Siddhartha jamás había experimentado. En este caso el ‘llamado a la aventura’ había recibido respuesta por parte de Siddhartha, cuyo viaje al despertar del ‘yo’ apenas comenzaba.

En el caso del Futuro Buda podemos percatarnos de una forma de vida bastante acomodada, cuyos placeres sensoriales no le permitían, durante gran parte de su juventud, darse cuenta del sufrimiento constante al que su pueblo se vio sometido durante generaciones. Tal vez esta época de la vida de Siddhartha pueda funcionar como representación de cómo las pasiones juveniles, los placeres sensoriales de la vida temprana, contribuyen a que en nuestra infancia y adolescencia nos volvamos incapaces de ver aquellas realidades en las que millones de seres sintientes⁶⁶ padecen los percances de la existencia misma, sean por senilidad, enfermedad o muerte. Sin embargo, cabe mencionar que no todos los héroes potenciales cuentan con este privilegio material, como sucede en el caso del príncipe Siddhartha, de tener una visión limitada por lujos y comodidades. También hay otro tipo de héroes potenciales que asimilan desde su más tierna infancia el hecho de que vivir

⁶⁶ El budismo en general no se limita a los seres humanos como seres que sufren.

implica sufrir; de que la vida no tiene más sentido que esforzarse en demasía con tal de meramente subsistir, en lo que la muerte termina de consumir la propia vida. Tal es el caso del indio Juan Diego *Cuautlatoatzin*⁶⁷, cuyo pueblo se vio ampliamente sometido tras consumarse la invasión eurocristiana sobre las tierras del Anáhuac, y quien por cierto consideraba que en la vida “hemos venido a esperar el trabajo de nuestra muerte” (2000: 131). Vivir como integrante de un pueblo invadido y saqueado implica asimilar una realidad que, para unos, quienes dominan y se asumen como conquistadores, representa un gran triunfo y para otros, quienes se ven sometidos tras desatarse la masacre y el sometimiento, representa la peor de las derrotas.

Mientras Siddhartha escapaba de palacio para satisfacer su propia curiosidad y así percatarse de los sufrimientos a los cuales la humanidad estaba sometida, Juan Diego *Cuautlatoatzin* era ‘llamado’ a llevar la voz de su pueblo, por mandato divino, al palacio de Fray Juan de Zumárraga⁶⁸, donde una pequeña porción de la humanidad se desentendió de la realidad de muchos. Aunque ambos difieren en cuanto a sus respectivas condiciones materiales de posibilidad iniciales, la ‘llamada a la aventura’ no deja de hacerse presente. Como bien lo expresa Campbell: “Grande o pequeña, sin que tenga importancia el estado o el grado de la vida, la llamada levanta siempre el velo que cubre un misterio de transfiguración” (1959: 55). En el caso de Juan *Diegotzin*, el velo de su vida cotidiana⁶⁹ consistía en asistir constantemente a *Tlaltelolco*, con tal de ir “en seguimiento de las cosas divinas y de lo que estaba mandado” (2000: 95) por las autoridades eclesiásticas. Sin embargo, de esta forma de vida cotidiana sería ‘separado’ o ‘apartado’, pues el “velo” sería levantado por llamado de *Tonantzin*-Guadalupe, quien lo desviara de su camino a *Tlaltelolco*, atestado de humillaciones a su pueblo por parte del clero, con tal de

⁶⁷ Personaje abordado por el filósofo e historiador Miguel León-Portilla (2000).

⁶⁸ Como Moisés ante el Faraón.

⁶⁹ Diseñada e impuesta por los poderes fácticos de su época.

encomendar la construcción de su “casita sagrada” (*teocaltzin*) en el cerro (símbolo sagrado para la cosmovisión nahua) del *Tepeyacac*. Dice el “*Nican Mopohua*” (2000):

Hacia allá estaba mirando, hacia lo alto del cerrito, hacia donde sale el sol, hacia allá, de donde venía el precioso canto celeste. Cesó el canto, dejó de escucharse. Ya entonces oyó, era llamado de arriba del cerrito. Le decían: Juanito, Juan Dieguito. Luego ya se atrevió, así irá a allá, donde era llamado en la cumbre del cerrito (2000: 97).

1.2. Negativa al llamado

Pero, aunque dicho llamado fuera insistente e intenso, tanto para Siddhartha como para Juan *Diegotzin*, en realidad nadie está obligado a aceptarlo, ni siquiera el héroe potencial. Como reza el dicho de origen neotestamentario: ‘muchos son los llamados y pocos los elegidos’. Comenta Vogler al respecto: “La llamada de la aventura a menudo puede resultar desconcertante y causar inestabilidad en el héroe” (2002: 134). Quienes son llamados a iniciarse en el proceso de ‘renovación de la mente’ (San Pablo) o a renunciar a “preciados y queridos errores” (Kant) tienen tan sólo una de dos vías: la que siempre se les ha marcado desde las cúpulas dominantes y la idiosincrasia de la sociedad del héroe, o aquella en la que deben adentrarse a zonas desconocidas, fuera de sus propios márgenes contextuales⁷⁰. Tomar esta segunda vía implica la aceptación del gran ‘llamado a la aventura’ por medio de la renunciación⁷¹, mientras que seguir la otra implica limitarse a su rechazo total; y casi siempre los héroes potenciales optan por este último camino de rechazo. A esta escena de ‘no aceptación’, en la primera etapa de la jornada mitológica, Campbell (1959) la denomina “negativa al llamado” (*The Refusal of the Call*). Dice Campbell al respecto: “A menudo en la vida actual y no poco frecuentemente en los mitos y cuentos populares,

⁷⁰ Campbell (1959) habla de tierras distantes, bosques ocultos, reinos subterráneos, etc.

⁷¹ Véase la letra de la canción del veracruzano Agustín Lara: “Una vez nada más se entrega el alma, con la dulce y total renunciación”.

encontramos el triste caso de la llamada que no se responde; porque siempre es posible volver el oído a otros intereses” (1959: 61).

Para Campbell (1959), negarse (*to refuse*) al llamado, en el caso de quienes así lo deciden, implica formar parte, entonces, de una ‘aventura negativa’ en el sentido de que las y los individuos, lejos de adquirir el poder de la ‘acción afirmativa’, terminan por convertirse en ‘víctimas’ a las cuales hay que salvar. San Agustín de Hipona plantea en su “Ciudad de Dios”⁷² la existencia de dos proyectos a seguir, obviamente con la intención de exponer su propia opción como la más viable: la ‘ciudad de Dios’ (*civitas Dei*), donde el cristianismo representa la espiritualidad verdadera, o la ‘ciudad del diablo’ (*civitas diaboli*), donde prevalece la decadencia del paganismo y el pecado. Regocijarse en la decadencia pecaminosa de la ‘ciudad del diablo’ sería equivalente a vivir la aventura negativa, o sea, a rechazar el amor del Dios cristiano y la salvación del alma por la fe revelada. Campbell (1959) toma como ejemplo de este tipo de dilemas el mito de Dafne, quien, por negarse al amor de Apolo, fue sancionada, por intervención divina, con la metamorfosis de su cuerpo humano a un gran árbol. Otro ejemplo, empleado por Campbell (1959), sería la leyenda antisemita⁷³ del ‘judío errante’, la cual relata que al pasar Jesús, sediento y agotado de cargar su madero rumbo al Gólgota, por la casa de cierto judío al que pedía algo de beber, fue rechazado por éste, negándose además a otorgarle algún auxilio y burlándose de su suerte de criminal; finalmente dicho judío recibió como castigo divino vagar por el mundo sin conocer la muerte, por lo menos hasta el regreso prometido de Jesucristo en la Parusía. En el caso del libro del Génesis, la mujer de Lot se petrificaba, convirtiéndose en estatua de sal tras dirigir su mirada

⁷² *Civitas Dei contra paganos* (412-426 d.C) (1992).

⁷³ De fuente anónima o popular no bíblica.

hacia atrás, donde se encontraba la ciudad devastada de Sodoma, en lugar de mirar hacia delante en su travesía de escape.

La negativa (*refusal*) también se ve representada en las diversas tradiciones espirituales y filosóficas, tanto del Oriente como de Occidente. Después de la última cena, y antes de ser apresado, Jesús, según el evangelio de Mateo, había dicho reiteradamente en el huerto de Getsemaní, refiriéndose al castigo injusto que le deparaba: “Padre, si es posible, aleja de mí esta copa” (Mateo: 26, 39); aunque inmediatamente superaría su propia negativa agregando: “Sin embargo, que se cumpla no lo que yo quiero, sino lo que quieres tú” (Marcos: 26, 40). En el capítulo XXIV del *Tao Te Ching*, se dice: “Quien se alza de puntillas, no se yergue firmemente. Quien se apresura, no llega lejos. Quien intenta brillar, vela su propia luz. Quien se define a sí mismo, no puede saber quién es realmente. Quien ejerce poder sobre otros, no tiene poder sobre sí” (*Tao Te Ching*: 24). En ambos casos, identificarse exclusivamente con los criterios mundanos de la voluntad personal lleva a cierto alejamiento de lo que se considera sagrado, verdadero o divino. En el caso de la modernidad ilustrada, Kant considera lo siguiente: “La pereza y la cobardía son causa de que una tan gran parte de los hombres continúe a gusto en su estado de pupilo, a pesar de que hace tiempo la Naturaleza los liberó de ajena tutela (*natuliter majorenes*)” (1992: 25).

En el caso de la aventura espiritual de Siddhartha, en realidad quien intentaba incitarlo a rechazar el llamado por los cuatro encuentros había sido su propio padre, el monarca Suddhodana. Sus ataduras de interés político no le permitían vislumbrar la gran felicidad a la que aspiraba el joven príncipe del clan Sakya, pues Suddhodana en realidad sólo podía concebir que la verdadera felicidad reside única y exclusivamente en el mundo de las experiencias materiales, donde las apariencias y los placeres sensoriales son lo primordial. Incluso por tal motivo, según las tradiciones budistas, el líder de los *sakyas* trató de mantener prisionero a Siddhartha con la

presencia excesiva de guardias en el palacio, a fin de afianzar su encierro y así evitar la salida del Futuro Buda al mundo exterior. De cualquier forma, de nada sirvió, pues todos en palacio, salvo Siddhartha, su caballo y su sirviente, quedaron profundamente dormidos por la sutil intervención de fuerzas divinas. En ese sentido, también la negativa al llamado de la aventura puede venir no sólo de la desidia personal del héroe, sino de los agentes que le rodean en su mundo conocido, sean estos familiares, amos o gobernantes, ya que estos pueden ver sus intereses sociales, culturales, políticos o económicos afectados por cualquier tipo de modificación profunda. Campbell comenta en ese sentido: “Los mitos y cuentos populares de todo el mundo ponen en claro que la negativa es esencialmente una negativa a renunciar lo que cada quien considera como su propio interés” (1959: 41).

En el caso del *Nican Mopohua*, Juan *Diegotzin* decide negarse por cuenta propia al llamado de *Tonantzin*-Guadalupe, esto debido a su noción previa y constante de sufrimiento vital, pues según su forma de autoperibirse, no se considera digno de llevar a cabo la gran encomienda de la guadalupana, por lo cual prefiere mantenerse al margen de cualquier situación en la que deba afrontar, e incluso confrontar, a las autoridades y los grupos de poder de su contexto, encabezados en aquel entonces por Fray Juan de Zumárraga. Ahora bien, al no aceptar el llamado de la divinidad por encargo de *Sancta* María, Juan *Diegotzin* termina por no enfrentarse consigo mismo y más bien da a entender que preferiría ir en “seguimiento de las cosas divinas”, mas sólo a través de lo que se le mandara desde las autoridades eclesiásticas inmediatas, o sea, de lo que decidieran otros que es bueno para las almas de los indígenas del ‘Nuevo Mundo’. Juan Diego rechaza su vocación de portavoz de la voluntad divina ante los poderes terrenales y presenta su negativa al llamado del siguiente modo:

En verdad yo soy un infeliz jornalero, sólo soy como la cuerda de los cargadores, en verdad soy angarilla, sólo soy cola, soy ala, soy llevado a cuestras, soy una carga, en verdad no es lugar donde yo ando, no es lugar donde yo me detengo, allá a donde tú *me* envías, mi muchachita, mi hija la más pequeña, señora, noble señora. Por favor, perdóname, daré pena con esto a tu rostro, a tu corazón, iré, caeré en tu enojo, en tu cólera, señora, señora mía (2000: 113).

1.3. Ayuda sobrenatural

Quienes finalmente optaron por aceptar el ‘llamado a la aventura’ (*call to adventure*), pese a sus dudas iniciales y a su forma acostumbrada de vivir según los designios premeditados y predeterminados por los poderes vigentes, tienden a recibir el apoyo de agentes externos con la sabiduría suficiente para dotar de herramientas y armas a aquellos que emprenden la hazaña heroica. Como dice Vogler: “En este contexto, el encuentro con el mentor es aquella etapa en la que el héroe obtiene provisiones, conocimiento y la confianza necesaria para vencer sus miedos y adentrarse en la aventura.” (2002: 149). A esta escena de la intervención de dichos agentes de origen misterioso Campbell (1959) la denomina “ayuda sobrenatural” (*The Supernatural Aid*). Esta ‘ayuda’ (*aid*) se manifiesta de diversas maneras, aunque generalmente como figuras protectoras en forma de ancianos o viejecitas. Los ejemplos abundan; Campbell (1959) toma el mito del héroe africano Kyazimba, perteneciente a los Wachanga de Tanganika, quien en su arduo trayecto al “lugar donde nace el sol”, y en medio de la desesperación por su propia fatiga, recibió la ayuda de una viejecita ‘decrépita’, quien intercedió por él ante el poderoso jefe de un grupo de hombres que venía del Oriente. Por tal intercesión, según Campbell (1959), Kyazimba fue bendecido por dicho jefe y enviado a su hogar con total prosperidad. De igual modo, según Campbell (1959), se habla de Ariadna y su ovillo de hilo con el que ayudó a Teseo a no desorientarse en el interior del laberinto construido por Dédalo, donde se mantenía encerrado al terrible Minotauro. También Campbell (1959) menciona y toma de ejemplos de auxiliares sobre naturales a la Virgen Beatriz de la Divina

Comedia, a Helena de Troya, y a Gretchen, del Fausto de Goethe. En la tradición cristiana, en general, los santos, las vírgenes e incluso el Espíritu Santo también se convierten, según Campbell (1959), en agentes de auxilio e intercesores ante el poder supremo del Padre Celestial.

Quien es capaz de desarrollar del mejor modo posible su relación con aquel agente encargado de ejercer su función como ‘ayuda sobrenatural’, guarda la posibilidad de hacerse con un poder a través del cual se logra un dominio sobre las fuerzas volubles que controlan voluntariosamente los caminos de la existencia misma. En ese sentido, la guía de la ayuda sobrenatural funge como ‘fuerza protectora y benigna’, aunque a veces su apariencia fenoménica no necesariamente refleja esta condición esplendorosa, por lo cual se vuelve equiparable, ante el sentido común y la percepción sesgada de las mayorías, con un destino cruel y desagradable. En ese sentido, el héroe en formación posee el potencial de mantener bajo su propio dominio al destino mismo, siempre y cuando se encuentre en la disposición, bajo la tutela del extraño mentor, de ejercer la capacidad de dominar por completo las fuerzas sombrías de su interior. Como bien lo llega a comentar C. G. Jung: “Honra a la oscuridad como a la luz, así iluminas tu oscuridad” (2012: 263). De tal forma que el agente del auxilio divino no siempre se presenta de la manera más directa y empática. Incluso en ocasiones tiende a representarse como un ermitaño de las profundidades más sombrías de la tierra, como un ser oscuro, odioso y hasta terrorífico, con un mensaje confuso que sólo tras darse un proceso adecuado de interpretación, revela su lado luminoso y propedéutico⁷⁴.

⁷⁴ En la cultura de masas, Yoda, maestro *jedi* de *Star Wars* (1980), y Aughra, de *The Dark Crystal* (1982), son ejemplos de personajes auxiliares que se presentan como criaturas insignificantes o aterradoras ante la mirada de las figuras heroicas, pero que, por su sabiduría y sus enseñanzas, terminan por convertirse en elementos determinantes en la travesía de Luke Skywalker y el *gelfling* Jen, respectivamente.

Otro ejemplo de la ayuda sobrenatural se encuentra en la aventura heroica más antigua de la humanidad, es decir, la sumeria Epopeya de Gilgamesh. Según se relata en la columna II de la tablilla I, los señores de Uruk, ciudad gobernada por el rey tirano Gilgamesh, se habían quejado ante los dioses tras los infortunios que la población había padecido por causa de su gobernante: “No deja Gilgamesh hijo a [lado de] su padre, día y noche es un tirano. ¿Tal es el pastor de Uruk-el-Redil? ¿Un hombre prepotente, altivo, arrogante...? No deja Gilgamesh doncella a [lado de] su madre, sea hija de un prócer, o bien prometida de un guerrero” (Silva Castillo, 1994: 48). Ante el clamor popular de Uruk, Anu pide a la diosa Aruru que intervenga, en el curso de los hechos, creando a un doble salvaje y peludo de Gilgamesh llamado Enkidu, cuya vida silvestre se había desarrollado únicamente entre las bestias de la llanura, pues nada “sabía de los hombres ni de los países y su inteligencia permanecía cerrada” (Rodríguez Cobos, 2002: 362). Tras suscitarse el primer encuentro conflictivo, la primera y última pelea entre ambos personajes, esto por participación de una acompañante sagrada y según las predicciones de Ninsun, Gilgamesh y Enkidu se volvieron los amigos más entrañables. Reconstruye Rodríguez Cobos esta parte del mito sumerio del siguiente modo: “Entonces, ambos se abrazaron sellando su amistad” (2002: 363). De tal forma que, por la gracia divina, Gilgamesh se hizo de un gran amigo y compañero, Enkidu, quien le ayuda a abandonar sus prácticas tiránicas y lo incita a romper sus trabas por medio de la batalla heroica, el dolor de la pérdida afectiva y el miedo a la muerte.

En varias de las tradiciones espirituales, de origen tanto occidental como oriental, persiste la presencia de diversas formas de ayuda sobrenatural a quienes deciden aceptar las diversas manifestaciones del llamado a la aventura iniciática. En el mundo mítico grecolatino se cuenta con la figura de Hermes⁷⁵, quien funge como el mensajero de los dioses y cuyo nombre en griego

⁷⁵ Cuyo equivalente en la mitología romana es Mercurio.

(Ἑρμῆς) figura como raíz etimológica en el prefijo del término ‘hermenéutica’, con el cual generalmente se conoce al conjunto de herramientas empleadas para lograr una correcta interpretación, traducción y explicación de textos sagrados⁷⁶, de textos jurídicos⁷⁷ y de textos antiguos⁷⁸ (Grondin, 2008). Por otro lado, en cumplimiento de su función en la subetapa de ‘ayuda sobrenatural’ y bajo el título de *psikopompos* (ψυχοπομπός), Hermes tiene por encargo transportar a las almas de los difuntos al reino de Hades, donde les espera Caronte en su barca. Otro conductor de almas, en el antiguo Libro de los Muertos o ‘Libro de la salida al día’, es el egipcio Thot, dios de la escritura, la magia y la sabiduría. De hecho, desde la colonización helénica sobre Egipto, surgió el sincretismo entre Mercurio y Thot: Hermes Trismegisto, el ‘Tres veces grande’ profeta del hermetismo, maestro del ocultismo y la alquimia (Roob, 2006).

Ahora bien, en su carta dirigida a los cristianos gálatas, San Pablo, tras hablar de los procesos de conversión tanto de gentiles como de judíos a la prédica evangélica, comenta que “cuando llegó la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la Ley, para rescatar a los que se hallaban bajo la Ley, y para que recibiéramos la filiación”⁷⁹ (Gálatas: 4, 4). Posteriormente el santo de Tarso agrega: “Y porque sois hijos, Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: ¡Abbá, Padre!” (Gálatas: 4, 6). Por otro lado, en el capítulo III del *Tao Te Ching* se dice que el Maestro taoísta “guía vaciando las mentes de las gentes y llenando sus corazones; debilitando sus ambiciones y fortaleciendo su resolución. Ayuda a la gente a desprenderse de cuánto saben y cuánto desean, creando confusión en aquellos que creen saber” (*Tao Te Ching*: 3). Por su parte, en el proyecto occidental moderno en general, los

⁷⁶ *Hermeneutica sacra* de la teología (Grondin, 2008).

⁷⁷ *Hermeneutica iuris* del derecho (Grondin, 2008).

⁷⁸ *Hermeneutica profana* de la filología (Grondin, 2008).

⁷⁹ A través de la “ayuda sobrenatural” de Campbell, o la figura del ‘auxiliar’, se pretende la superación heroica del “bien limitado” planteado por Pedrosa (2003).

equivalentes a una suerte de ‘ayuda sobrenatural’ podrían ser la existencia de la razón humana misma, la denominada ‘Diosa Razón’ de la ilustración; o la intuición intelectual cartesiana como “una concepción no dudosa de la mente pura y atenta que nace de la sola luz de la razón”⁸⁰ (2012: 9); o bien, la intuición sensible kantiana con la que es posible el conocimiento por los sentidos. Comenta Kant, quien retoma el latinismo *Sapere aude* (‘atrévete a pensar’), con respecto al pensamiento ilustrado, entendido como ‘liberación’ de la ‘Naturaleza’:

Porque ocurre que cuando la Naturaleza ha logrado desarrollar, bajo esta dura cáscara, esa semilla que cuida con máxima ternura, a saber, la inclinación y oficio del libre pensar del hombre, el hecho repercute poco a poco en el sentir del pueblo [...] y hasta en los principios del Gobierno, que encuentra ya compatible dar al hombre, que es algo más que una máquina, un trato digno de él (1992: 37).

Durante su travesía espiritual, su gran aventura hacia el despertar o al estado de *Nirvāna* (निर्वाण), Siddhartha recibió la ayuda de grandes ascetas, quienes lo dotaron de herramientas meditativas, preceptos filosóficos y técnicas yóguicas con las cuales logró un desarrollo notable en su formación como renunciante. Dichos ascetas eran Arada Kamala y Udaka Ramaputta (Percheron, 1985). Sin embargo, su aspiración a una felicidad plena y perpetua no se vio satisfecha por semejantes enseñanzas, por lo cual prosiguió con su búsqueda introspectiva por cuenta propia. En las tradiciones budistas se dice que las fuerzas divinas y de la naturaleza se encargaron de mantener estable el camino del Futuro Buda, como cuando una gran cobra se posó sobre su cabeza mientras éste meditaba en medio de una gran llovizna, con tal de evitar que el agua de la lluvia perturbara su experiencia meditativa. En el caso de Juan *Diegotzin*, *Tonantzin*-Guadalupe le fue otorgando instrucciones precisas con tal de que la travesía del indio de Cuautitlán no se viera afectada y la voluntad de la guadalupana fuera cumplida. “Pero es muy necesario que tú vayas,

⁸⁰ *Regulae* III

abogues por esto, gracias a ti se realice, se cumpla mi querer, mi voluntad” (2000: 115). De hecho, en una parte del *Nican Mopohua, Tonantzin-Guadalupe* hizo que *Juantzin* recogiera flores⁸¹ como divina prueba de su palabra ante la autoridad desbalanceada de Fray Juan de Zumárraga y el escepticismo de sus servidores:

Y la noble señora celeste luego le ordenó que subiera a la cumbre del cerrito, allí donde él la había visto antes. Le dijo: Sube, tú el más pequeño de mis hijos, a la cumbre del cerrito y allí donde tú me viste y donde te di mi mandato, allí verás extendidas flores variadas. Córtalas, júntalas, ponlas todas juntas, baja en seguida, tráelas aquí delante de mí (2000: 135).

1.4. El cruce del primer umbral

Cuando los primeros pasos hacia la aventura iniciática del héroe potencial se han dado, inicialmente de manera titubeante y dudosa; cuando los preparativos proporcionados por el mentor, bajo el título campbelliano de ‘ayuda sobrenatural’ (*supernatural aid*), han hecho de quien los recibe un personaje más habilidoso, listo para combatir cualquier vicisitud del viaje; cuando las circunstancias orillan a quienes aceptaron el llamado (*call*), a sabiendas de que las cosas sólo pueden mejorar o empeorar, a ir más allá de los límites de la luminosidad de lo conocido; cuando todo lo anterior se ha cumplido, se suscita la escena a la cual Campbell (1959) denomina el “cruce del primer umbral” (*The Crossing of the First Threshold*), estadio donde los custodios de dichos límites toman formas peligrosas y desafiantes. Campbell dice al respecto de los guardianes del umbral: “Detrás de ellos está la oscuridad, lo desconocido y el peligro; así como detrás de la vigilancia paternal está el peligro para el niño, y detrás de la protección de su sociedad está el peligro para el miembro de la tribu” (1959: 50). Ciertamente el héroe potencial aún puede retractarse y abandonar el viaje, evitando así la confrontación con las fuerzas encargadas de

⁸¹ Símbolo de sabiduría en el mundo nahua, según León-Portilla (2000).

mantener las fronteras intactas. Ciertamente quien desde un inicio aceptó el llamado, de alguna u otra forma, puede abandonar el viaje y regresar a su vida pasada, al *statu quo* sobre el cual se posee una noción mucho más clara. A final de cuentas, la “zona protegida” es todo lo que se conoce. Regresar sería lo más fácil, aunque no necesariamente lo mejor. Como comenta Vogler por su parte: “En el umbral de cada puerta que da acceso a un nuevo mundo aguardan poderosos guardianes, cuyo cometido es evitar el acceso de cuantos no lo merezcan” (2002: 87). El ‘llamado a la aventura’ precisamente hizo que el héroe se percate de que su en vida pasada había estado sometido al encierro del ensimismamiento, causa o *samudaya* (समुदाय) de su propio pesar y sufrimiento *dukkha* (दुःख). Pensar en desviar el camino hacia un regreso infructuoso, aún con todo lo aprendido a partir del encuentro con la representación de la ‘ayuda sobrenatural’, sería lo menos viable para todo héroe dispuesto a ir más allá del dolor y el gozo temporales.

Sólo cruzando el primer umbral (*first threshold*), y derrotando a sus custodios, se puede saber si las enseñanzas, si la ayuda divina, tiene aplicación y sentido para quienes la han recibido. El mundo de lo desconocido allende a este primer umbral custodiado o “límite de la aldea” aún representa oscuridad, confusión y falta de claridad para la psique del héroe. En la filosofía kantiana (Kant, 2010) se considera que el sujeto cognoscente sólo es capaz de observar el objeto como fenómeno (φαινόμενον), pero no aquello que reside más allá de lo fenoménico: el noúmeno (νοούμενον), la 'cosa en sí'. Más allá del primer umbral se encuentra aquello que podría equipararse con lo ‘nouménico’, a lo cual la conciencia humana no accede justamente por su naturaleza limitada. ¿Pero realmente la humanidad se quedará rezagada ante semejante conclusión? Arthur Schopenhauer (2010), siguiendo parcialmente la dicotomía kantiana de fenómeno-noúmeno, plantea su propuesta filosófica del mundo en tanto ‘representación’ y ‘voluntad’. Los sentidos sólo son capaces de acceder a la representación del mundo, pero nunca a su voluntad, es decir, aquella

fuerza omnímoda y ciega que le da existencia y persistencia. Los sentidos mismos no pueden saciar la voluntad subyacente a toda representación; de tal forma que la esclavitud vital del deseo sobre la humanidad termina por mantenerse ante el sufrimiento degenerado por éste (Schopenhauer, 2010). Pero la razón hará vislumbrar, a quien la ejerce cabalmente, las posibilidades de la práctica compasiva, del arte y la contemplación estética, y de la vida en santidad como formas efectivas de sublimar los deseos de dicha voluntad.

Ahora bien, según Campbell (1959), las regiones desconocidas que se encuentran más allá de las fronteras de la ‘aldea’, lo externo a la ‘zona protegida’ de la tradición propia, es terreno fértil de proyecciones mitológicas monstruosas del inconsciente, en el cual se guardan los contenidos sombríos de la *libido* incestuosa o *Eros* (Ἔρως) y de la *destrudo* parricida o *Thánatos* (Θάνατος). Traspasar el primer umbral hacia el mundo oculto implica desentenderse de toda certeza, abandonar la seguridad de la vida cultural, social, política y económica de donde el héroe es originario, para enfrentarse a las fuerzas guardianes, cuya consigna consiste en matar a quienes se atrevan siquiera a intentar cruzar los límites. Vencer o ser vencido por dichos guardianes determinará la prolongación o la destrucción de la vida del héroe. Campbell (1959) toma un ejemplo del África Central, donde los hotentotes cuentan sobre la existencia de un tal Chiruwim, el *Hai-uri*, cuyo nombre quiere decir ‘cosa misteriosa’ y cuya apariencia sólo se puede vislumbrar desde uno solo de sus perfiles⁸². Brinca con una pierna, un brazo y una sola mitad del cuerpo, “sobre montones de matas en vez de rodearlos” (1959: 78). Se dice que cuando alguien se lo encuentra, se entabla una lucha encarnizada, a petición de la extraña criatura, hasta que el monstruo derrotado suplica por su vida diciendo: “No me mates. Te enseñaré muchas medicinas”, convirtiendo de este modo al

⁸² Por lo cual, según, es señalado como el “Medio Hombre” (Campbell, 1959).

vencedor en el gran doctor de la tribu; en cambio, si el monstruo resulta vencedor, sólo se puede obtener la muerte y el olvido de la hazaña heroica (Campbell, 1959).

Otro relato recogido por Campbell (1959) es la parábola budista del príncipe Cinco Armas y el monstruo conocido como Cabello Pegajoso. Dicho relato espiritual narra la aventura heroica de una vida pasada del Futuro Buda. Cinco Armas había recibido un arduo entrenamiento, por lo cual se encontraba dispuesto a combatir con todas sus fuerzas, con todo su ser y con toda su fe al ogro de cabellos pegajosos que vivía en cierto bosque y atemorizaba a la gente de la región, quienes por cierto advertían al joven príncipe sobre la peligrosidad de dicha criatura. No obstante, Cinco Armas aminoró la importancia de estas advertencias e ingresó al bosque en busca del terrible monstruo hasta lograr encontrarlo y combatirlo. Se cuenta que una vez iniciada la batalla, Cinco Armas utilizó todas sus flechas, lanzas y espadas, sin lograr mucho realmente, pues todo se quedaba pegado en los cabellos de la terrible bestia. Sin embargo, la expresión del muchacho no se apreciaba perturbada. Posteriormente utilizó sus brazos, piernas y hasta su cabeza, con menor éxito aún, pues ahora su cuerpo había quedado atrapado por completo en el pegamento de los cabellos. No obstante, su coraje no disminuyó, lo cual llamó la atención del ogro, pues no se percibía ni un atisbo de miedo en el príncipe. Finalmente, Cinco Armas terminó amenazando al monstruo con usar un trueno en su interior capaz de acabar con su propia vida y con la del ogro, quien ya lo tenía capturado. Por tal motivo, y ante la fuerte convicción guerrera del joven, la bestia se rindió y se entregó a las enseñanzas del joven príncipe, por quien se convirtió en renunciante y en su primer discípulo. Cinco Armas ciertamente se había desprendido de sus armas materiales y de sí mismo para vencer y cruzar al monstruoso guardián del umbral (Campbell, 1959).

El episodio cristiano donde se vislumbra el ‘cruce del umbral’ reside en las tentaciones de Jesús en el desierto (Lucas: 4, 1-13). Según el relato bíblico, tras pasar cuarenta días sin comer

nada, Jesús fue tentado por el diablo (Διάβολος), quien se dirigió a él diciendo: “Si eres Hijo de Dios, manda a esta piedra que se convierta en pan” (Lucas: 4, 3-4), a lo cual Jesús respondía: “Dice la Escritura: *El hombre no vive solamente de pan*” (Lucas: 4, 5). De igual modo el diablo lo tentó ofreciendo los reinos terrenales más poderosos y lo desafió a tirarse desde lo más alto de un gran palacio, con tal de que sus ‘ángeles’ (ἄγγελος) lo rescataran, según la interpretación diabólica de la Escritura. Jesús rechazó y superó toda tentación valiéndose de la misma Escritura: “Adorarás al Señor, tu Dios, a Él sólo servirás” (Lucas: 4, 8) y “No tientes al Señor, tu Dios” (Lucas: 4, 12). Por ello el diablo se retiró, esperando el momento oportuno para volver a intervenir. En el caso del taoísmo, se habla sobre ciertas limitaciones humanas en el capítulo XII del texto de Lao Tsé: “Los colores ciegan el ojo. Los sonidos ensordecen el oído. Los sabores nublan el gusto. Los pensamientos debilitan la mente. Los deseos marchitan el corazón” (*Tao Te Ching*: 12). Sin embargo, inmediatamente en el texto se agrega la forma en la que el Maestro (子) vence tales limitaciones: “El Maestro observa el mundo pero confía en su visión interior. Permite que las cosas vengan y vayan. Su corazón permanece tan abierto como el cielo” (*Tao Te Ching*: 12). Kant, por su lado, considera que los ‘tutores’ son quienes hacen de aquellos y aquellas que no se ‘atreven a pensar’ (*Sapere aude!*) gente cómoda en la falta de emancipación por el uso pleno de la razón: “Los tutores, que tan bondadosamente se han arrogado este oficio, cuidan muy bien que la gran mayoría de los hombres [...] considere el paso de la emancipación, además de muy difícil, en extremos peligroso” (1992: 26).

Las fuerzas guardianas del umbral pueden adquirir formas distintas. A veces se manifiestan como monstruos destructivos, a veces como demonios internos, a veces como el mismísimo Diablo y a veces como tutores del sistema vigente. En el caso de la epopeya de Gilgamesh (Silva Castillo, 1994), un monstruo conocido en la región como Humbaba había sido creado por Enlil, esto con la

finalidad de aterrorizar a la gente y resguardar los bosques. Gilgamesh decidió enfrentarse a semejante bestia para fundar su gloria, mientras que Enkidu, aturdido y atemorizado por la imponente bestia, lamentaba la pérdida de la mujer que una vez lo sedujo y lo sacó de la vida silvestre. Tras soñar y predecir la victoria del par de amigos sobre el terrible Humbaba, la batalla encarnizada entre Gilgamesh y la bestia se suscitó hasta que ésta se vio sometida por el héroe gobernante. En cuanto pudo, Humbaba intentó despertar lástima en el rey heroico: “Él prometió los mejores honores y Gilgamesh estaba por asentir abandonando sus armas – reconstruye la epopeya Rodríguez Cobos – cuando Enkidu interrumpió: *¡no lo oigas! ¡No amigo mío, el mal habla por su boca! ¡Debe morir a manos nuestras!*” (2002: 366). Enkidu sabía de antemano que no se podía confiar en las expresiones del monstruo, por lo que ambos terminaron cortando su cabeza. En el caso de Juan *Diegotzin*, Fray Juan de Zumárraga y sus servidores podrían ser vistos como los guardianes del umbral, similares a los ‘tutores’ de los cuales hablaba Kant. El escepticismo de Juan de Zumárraga desalentaba la encomienda del indio *Juantzin*, cuya confianza en sí mismo se resquebrajaba ante los desaires del gobernador y se fortalecía en la presencia de *Tonantzin-Guadalupe*. Incluso Fray Juan enviaba a sus servidores a observar en secreto toda actividad realizada por *Juantzin*: “Y como vio el obispo que él tenía ello por verdad, porque en nada dudaba, vacilaba, luego lo hizo irse. Y cuando ya se va, en seguida manda el obispo a algunas de las gentes de su casa, en las que bien confía, que lo vayan a seguir, que vean bien hacia dónde va, y a quién mira, con quién habla” (2000: 135).

1.5. El vientre de la ballena

Una vez que se intenta cruzar el primer umbral hacia las sombras de la incertidumbre, el héroe corre riesgos aún mayores, o así es por lo menos para su percepción sesgada. Si bien el héroe por fin había logrado abandonar los límites de su origen, también se fue adentrando en terrenos de

desconcierto, en los cuales sus temores más profundos se han ido proyectando como situaciones límite que terminan por superar sus capacidades y colocarlo de este modo en un peligro inminente. Desde luego, un poco de la imaginación del héroe ha jugado con sus propias inseguridades, aunque también algo más grande y poderoso que los guardianes del *statu quo*, sea como agente superior o fuente de estos, ha estado acechando constantemente. Se trata de una fuerza sumamente poderosa capaz de tragarse todo cuanto surge a su paso, incluido al héroe habilidoso, quien desde luego no logrará escapar de las fauces gigantescas de semejante criatura. A esta escena de la caída inevitable del héroe, Campbell (1959) la denomina “el vientre de la ballena” (*The Belly of the Whale*). Comenta Campbell al respecto: “El héroe en vez de conquistar o conciliar la fuerza del umbral es tragado por lo desconocido y parecería que hubiera muerto” (1959: 88). Para Campbell (1959), el vientre (*belly*) representa la primera ‘esfera de renacimiento’ en la zona de lo desconocido. Se considera que en este sitio oscuro debe de suscitarse algo singular, extraño a la experiencia cotidiana del héroe, pues, aunque aparentemente la muerte es el único destino posible tras caer sin remedio, se consigue abandonar tal lugar mediante procesos de renovación vital en la misma travesía iniciática. Según Campbell (1959), el iroqués Hiawatha había sido devorado por *Mishe-Nahma*, “Rey de los peces”; entre los zulúes, según Campbell (1959), se cuenta que dos niños y su madre fueron tragados por un gran elefante, en cuyo estómago se vislumbraba paisajes extensos y aldeas; el irlandés Finn MacCool, según Campbell (1959), fue tragado por el monstruo *peist*; en el mundo germánico, según Campbell (1959), se cuenta el clásico de Caperucita Roja, quien fue devorada por un lobo feroz. En la Antigua Grecia, Heracles, según Campbell (1959), en su afán de rescatar de su sacrificio propiciatorio a la princesa troyana Hesione, fue tragado por el monstruo del poderoso Poseidón.

Casi todos logran escapar del ‘vientre de la ballena’ ayudándose de la habilidad adquirida a partir de las enseñanzas de la ‘ayuda sobrenatural’ (*supernatural aid*) y de la experiencia acumulada en batalla con los guardianes del ‘primer umbral’ (*first threshold*). No se espera que el héroe caiga tan fácilmente, por inconmensurable o destructiva que sea la fuerza que todo devora a su paso. Pero además de las enseñanzas que permiten la sobrevivencia del héroe al interior del monstruo gigantesco, la vivencia de ‘autoaniquilación’, la sensación de estar a punto de ser disuelto por completo propicia en la figura heroica una transformación profunda, una metamorfosis que lo lleva a la renovación profunda de su vida. Vogler, siguiendo la tónica campbelliana, plantea que “cuando los héroes se aproximan a la caverna más profunda deberían ser conscientes de que se encuentran en territorio chamánico” (2002: 183). Campbell (1959) considera que esta ‘vivificación por la muerte’ sucede cuando el creyente cristiano (católico romano, anglicano o luterano, etc.) ingresa al templo de su comunidad. Las catedrales, según Campbell (1959), son un gran ejemplo de esto, pues al exterior de éstas se encuentran las gárgolas como encarnaciones de los guardianes del umbral, capaces de ahuyentar a los demonios (δαίμων) y apartar a los incapaces de afrontar los silencios de su propia alma. Sin embargo, al interior de la catedral, el encuentro con la Tierra Celeste en todo su esplendor, representada por los ornamentos sagrados y la transustanciación del pan y el vino en cuerpo y sangre del Salvador, generan una renovación espiritual profunda, importante y poderosa en el templo interior del creyente.

En el caso de los textos bíblicos, los grandes relatos abrahámicos, se habla de la experiencia del profeta Jonás, quien terminó huyendo por mar rumbo a Tarsis, tras desobedecer el mandato divino de *YHVH*⁸³ (יהוה), el cual consistía en sentenciar la destrucción de la ciudad asiria de Nínive (Libro de Jonás). En plena travesía, una tempestad provocada por la ira de Dios o *Elohim* (אלהים)

⁸³ Conocido occidentalmente como Yahvéh, Yavé o Jehová.

contra la desobediencia de Jonás⁸⁴ causó temor en los tripulantes de la barca donde éste navegaba. Aunque los tripulantes de la nave intentaron arribar al puerto más cercano, en realidad no lograron nada al respecto. Tras echar suertes y enterarse de que la desobediencia de Jonás era causa de la tempestad, resolvieron tirarlo por la borda, lo cual terminó por calmar las aguas embravecidas. *YHVH* había enviado un monstruo marino, un gran pez que devoró y mantuvo en su vientre al profeta por tres días y tres noches. Al interior del monstruo, Jonás oraba en su soledad, mostrando arrepentimiento y alabando al Dios hebreo: “En mi angustia invoqué a *YHVH*, y Él me respondió; del vientre del Seol pedí socorro, y Tú escuchaste mi voz.” (Jonás: 2, 2). En un momento dado, Jonás dijo: “Cuando mi alma desfallecía en mí, me acordé de *YHVH*, y mi oración llegó hasta ti en tu santa Casa. Los que siguen la vanidad de sus ídolos se alejan de su misericordia” (Jonás: 2, 7-8). Finalmente, Jonás revira su viaje comprometiéndose a realizar lo mandado por el Señor o *Adonai* (אֲדֹנָי): “Pero yo te ofreceré sacrificio de alabanza, y cumpliré lo que prometí. ¡La salvación es de *YHVH*!” (Jonás: 2, 9-10). Ante tal manera de comprometerse a obedecer la voluntad divina, Dios hizo que el gran pez vomitara de sus entrañas al profeta y, de este modo, quedara en libertad.

El ejemplo anterior se asemeja en demasía al momento angustiante en el que un curioso muñeco de madera llamado Pinocchio⁸⁵, en su intento por rescatar al padre (Gepetto) que lo fabricó⁸⁶, fue engullido por una gran bestia marina conocida como el ‘Cazón Terrible’ (*Il Terribile Pescecane*). Al descubrir que el monstruo padecía de una condición asmática que lo obligaba a dormir con la cabeza fuera del agua, Pinocchio y Gepetto, quien llevaba ya dos años cautivo en el vientre del gran pez, lograron escapar y nadar hasta la orilla. Tres son los paralelos bíblicos⁸⁷ del

⁸⁴ Una muestra más de la ‘negativa al llamado’ en el viaje del héroe o del profeta.

⁸⁵ Personaje de la obra literaria de Carlo Collodi (2019).

⁸⁶ Muestra del estadio heroico de la ‘reconciliación con el padre’ (*Atonement with the Father*).

⁸⁷ Dos del Pentateuco (texto veterotestamentario) y uno de los Evangelios (texto neotestamentario).

cautiverio al interior del ‘vientre de la ballena’. Uno de dichos paralelos es el momento en el que José, el gran intérprete bíblico de los sueños premonitorios, quedó atrapado, a causa de la envidia de sus hermanos, en el fondo de un pozo vacío (Génesis 37: 24); el segundo paralelo tiene que ver con el intento fallido de ejecución, ordenada por Nabucodonosor II, de Ananías, Misael y Azarías, quienes debían morir calcinados en el interior de un gran horno de fuego (Daniel 3: 16-21), tras negarse estos a arrodillarse ante un ídolo babilonio, y quienes finalmente fueron rescatados por intervención divina al no resultar quemados (Daniel 3: 93); el tercer gran paralelo tiene que ver con Jesús muerto en el sepulcro, símbolo del corazón de la tierra, de donde se dice que resucitó al tercer día⁸⁸ (Mateo 28, Marcos 16, Lucas 24, Juan 20).

En el caso de la gran hazaña del despertar budista, según cuentan las tradiciones, una vez abandonada su condición de príncipe y convertido en discípulo del mundo de las enseñanzas meditativas y yóguicas, Siddhartha terminó ingresando a una vida de ascetismo extremo, a partir de la cual se postula que quienes se inician en ella, han de lograr en sí mismos un desprendimiento total de la vida mundana y las pasiones sensoriales. Para tal fin, un asceta debía llevar a cabo distintas técnicas de respiración y tenía que pasar días sin probar un bocado⁸⁹, si acaso un grano de arroz al día. Con el paso del tiempo, este tipo de prácticas llevaron al propio Siddhartha a verse demacrado, e incluso a estar al borde de la muerte. Según algunas tradiciones, una joven llamada Sujata pasó por donde se encontraba desmayado Siddhartha, de quien llegó a pensar que se trataba de un cadáver; en cuanto se percató de lo contrario, se ofreció a servirle un cuenco de arroz con leche y miel, evitando así la muerte prematura del Futuro Buda. Esto finalmente lo llevó a

⁸⁸ Jonás fue liberado del vientre del gran pez al tercer día.

⁸⁹ Pedrosa recoge la ‘teoría del cuerpo abierto y cerrado’, a partir de la cual se considera que los héroes “se caracterizan casi siempre por tener el cuerpo cerrado, es decir, por su continencia oral y por su continencia genital: pronuncian pocas palabras o palabras muy medidas, justas y adecuadas por la boca; saben mantener silencio y guardar los secretos; ingresan en su cuerpo poco alimento, al menos mientras dura la gesta heroica” (2003: 40).

considerar que debía dejar el estilo de vida ascética, por resultar riesgoso en extremo para la salud física e insuficiente para el estado mental del asceta; entonces pensó que lo mejor sería guiarse por la ‘senda media’ entre las pasiones y la automortificación⁹⁰. Si bien el ascetismo en sí no se ve representado por alguna forma de manifestación simbólica⁹¹, hasta cierto punto llega a cumplir con la función de la escena campbelliana del ‘vientre de la ballena’, en el sentido de que la experiencia de estar a punto de perder la vida, por semejante forma desarrollo espiritual, llevó a Siddhartha a replantearse el rumbo de su propia travesía y a revirar su camino hacia una felicidad verdaderamente imperturbable (ἀταραξία).

En el caso del relato guadalupano, recreación mexicana de la espiritualidad cristiana en sincretismo con la tradición sagrada nahua, literariamente no se manifiesta alguna clase de criatura extraña capaz de devorar todo a su paso, ni tampoco se habla de que Juan *Diegotzin* se encontrara atrapado en algún sitio rodeado por muros o encerrado en algún sepulcro o pirámide. Más aún, le es casi imposible acceder al palacio del gobernador Fray Juan de Zumárraga. ¿Acaso esto indicaría, entonces, que en ningún momento *Juantzin* se siente atrapado o en peligro de muerte? Ciertamente no por elemento físico alguno, aunque vaya que se encuentra angustiado por la situación de enfermedad que tiene postrado al tío (*tlatzin*) Juan Bernardino. *Juantzin* tiene la certeza de que Juan Bernardino pronto perderá la vida, por lo cual decide traer algún sacerdote de Tlatelolco ante su persona moribunda: “Que antes nos deje nuestra aflicción, que así llame yo al sacerdote al que el pobre de mi tío nada más está aguardando” (2000: 127). Desde luego, la muerte inminente no está pronta en Juan *Diegotzin*, pero sí en Juan Bernardino, quien representa a una gran parte de la población indígena diezmada por las enfermedades traídas de tierras extranjeras. *Juantzin* está

⁹⁰ En el pensamiento aristotélico se habla del ‘justo medio’ entre los excesos y los defectos.

⁹¹ Alguna criatura extraña y monstruosa, por ejemplo.

resignado a este hecho, a la desaparición de sus hermanos menos afortunados, que por desgracia no son los menos. Sin embargo, la encomienda de la *Tonantzin*-Guadalupe tampoco puede esperar, por lo cual su divina intervención hará que se prolongue la vida del tío Juan Bernardino, liberando a *Juantzin* de la angustia de la que era preso:

¿Acaso no estoy aquí, yo que soy tu madrecita? ¿Acaso no estás bajo mi sombra, y en resguardo? ¿Acaso no soy la razón de tu alegría? ¿No estás en mi regazo, en donde yo te protejo? ¿Acaso todavía te hace falta algo? Que ya no te aflija cosa alguna, que no te inquiete, que no te acongoje la enfermedad de tu tío. En verdad no morirá ahora por ella. Esté en tu corazón que él ya sanó (2000: 133).

2. DE LA INICIACIÓN

En su capítulo II, intitulado “La Iniciación” (*Initiation*), Campbell (1959) observa la continuación del *monomito* o ‘viaje del héroe’, tras haberse consumado tanto el ‘cruce del primer umbral’ (*The Crossing of the First Threshold*) como el ingreso inminente al sombrío ‘vientre de la ballena’ (*The Belly of the Whale*). En esta segunda etapa, el héroe monomítico deberá encarar la realidad profunda que se revela escalonadamente mediante manifestaciones diversas. Es en esta parte del proceso de conversión donde la figura heroica da uso pleno a sus nociones adquiridas durante la etapa de “partida” o “separación” (*Departure*), principalmente en el estadio de la ‘ayuda sobrenatural’ (*The Supernatural Aid*). Iniciarse en el contexto mítico implica comprender la efectividad de la renunciación anunciada por los heraldos del destino y las fuerzas disruptivas del más allá. Quien se inicia en el contexto heroico, deberá de vencer todo obstáculo, o bien ser derrotado por éste; debe reconocer la inmolación como forma de lograr una percepción omnisciente, capaz de asimilar la unidad del todo sin juicios previos ni valoraciones sociales (ἐποχή); debe fomentar el “abandono de sí” como forma de acceder a una realidad que en condiciones subjetivas de sometimiento a criterios mundanos sería confusa e incluso corrosiva para su propia integridad psíquica. El héroe iniciado debe estar dispuesto a perderse en los abismos del gozo divino, a realizar un abandono de sí tal que aniquile la ilusión de cuanto entendía erróneamente como auténtica vida en medio de su cotidianidad⁹².

La iniciación es un proceso en el cual lo heroico abandona su estado potencial y se actualiza como forma de vida en constante proceso de transformación o conversión; mas no de una doctrina presuntamente equivocada a otra supuestamente verdadera, según Campbell (1959), sino como la transición fundamental de una accidentada identidad diferenciada y contextual del héroe

⁹² Véase el canto popular y eclesiástico de origen neotestamentario: “Hay que morir para vivir”.

fenoménico a una identificación sustancial, total y unitaria del héroe universal con lo absoluto. Por supuesto, arribar a semejantes terrenos se vuelve una labor verdaderamente compleja, pues la experiencia heroica se va distanciando cada vez más del uso del lenguaje local y los discursos temporales, lo cual propicia en las comunidades intersubjetivas la necesidad de recurrir a imágenes y representaciones simbólicas con las que sea posible asimilar y concebir ritualmente la ruta recorrida por quienes han logrado el abandono de sí y la salvación comunitaria de los suyos. De tal forma que la iniciación fundada por las diversas figuras heroicas termina por convertirse en esquemas tradicionales (*tradere*) a cumplir durante los ritos de integración comunitaria de quienes son admitidos como miembros activos de la comunidad practicante de alguna religión, culto, rito o tradición sagrada, sobre todo en el paso (*πάθος*) de la infancia y la pubertad a la vida adulta. En ese sentido, la vida en su faceta iniciática se despojaría de los paradigmas predeterminados por los tutores⁹³, destinados a disolverse en la interioridad del héroe iniciado, con tal de construir una vía profunda con miras a la realización humana, donde se abarcan la responsabilidad, la autonomía y la libertad⁹⁴ para vivir en comunidad⁹⁵.

Ingresar en la iniciación heroica fomenta la necesaria transmutación de una forma de ser a otra completamente distinta, donde la forma previa adquiere un carácter mundano y terrenal en el cual los valores sociales siguen siendo aquellos que rigen la vida durante la “existencia inauténtica” heideggeriana del *statu quo*, mientras que la forma subsecuente no sólo propicia un alejamiento del mundo sensorial y pasional (*fuga mundi*), sino que desintegra los patrones locales interiorizados, al punto de proyectar una manifestación vital totalmente nueva, como si el héroe iniciado ya no se reconociera en la entidad que los espectadores de la aventura heroica identificaron al comienzo de

⁹³ En calidad de ‘ayudantes’ o de ‘guardianes del umbral’.

⁹⁴ Conceptos kantianos.

⁹⁵ Sin la bestialidad ni la autosuficiencia divina del solitario al que se refería Aristóteles.

ésta. Comenta Mircea Eliade al respecto: “Filosóficamente hablando, la iniciación equivale a una mutación ontológica del régimen existencial” (2008: 7-8). De tal forma que el héroe, tras abandonar su estado inicial y aceptar su camino iniciático, no sólo sabrá emplear las herramientas de la “ayuda sobrenatural”, sino que se transformará por completo; ha de integrar su propio espíritu a la realidad profunda, dejando como rastro testimonial el recuerdo de lo que fue y como experiencia viva su presencia heroica, pese al devenir mismo de la existencia⁹⁶.

Ahora bien, la forma o faceta iniciática de la aventura heroica trae consigo un conjunto de contradicciones aparentes: entre lo que la vida debiera ser y lo que realmente es; entre las derrotas constantes y las victorias esporádicas; entre los preceptos sociales y los dictados de la conciencia personal; entre la persistencia existencial como ‘muerte en vida’ y la muerte ritual como ingreso a una ‘vida genuina’; entre el comunitarismo ideológico como expresión opresiva del *statu quo* colectivo y el progreso civilizatorio como forma individualista de aniquilación de la vida comunitaria; entre la comunicación como revelación de lo profundo y el discurso como forma de evasión de lo real; entre las manifestaciones neuróticas del *ego* y las realidades profundas de la conciencia personal; entre la destrucción de la idolatría y el rescate de los símbolos ancestrales; entre los mitos como presuntas expresiones falaces e incultas de una cosmovisión irracional y los mitos como representaciones simbólicas del gran cúmulo de experiencias colectivas del mundo ancestral, cuya sabiduría se transmite en beneficio de las generaciones más jóvenes. Desde luego, se espera que en cuanto la etapa iniciática del monomito se haya cumplido, aquellas contradicciones pasen a deshacerse en la conciliación y el silencio interior del alma heroica.

⁹⁶ El tiempo propicio del *Kairós* (καιρός) frente al tiempo desgastante de *Cronos* (χρόνος).

2.1. Camino de las pruebas

Al estadio que inaugura la etapa iniciática, Campbell (1959) lo denomina “el camino de las pruebas” (*The Road of Trials*) y es donde el héroe monomítico realmente pone a prueba su valía, en primera instancia, ante las fuerzas divinas o infernales que lo han invocado y, posteriormente, ante su propio espíritu en purificación. Se trata de uno de los momentos más álgidos de la aventura mítica, pues en esta escena es donde la figura heroica hace uso de las enseñanzas obtenidas durante la escena de la ‘ayuda sobrenatural’. Campbell comenta al respecto: “Una vez atravesado el umbral, el héroe se mueve en un paisaje de sueño poblado de formas curiosamente fluidas y ambiguas, en donde debe pasar por una serie de pruebas” (1959: 94). Para Campbell (1959), se trata de una de las subetapas preferidas del periplo mítico, pues aquí no sólo se suscita la tensión entre la vida y la muerte o entre la victoria y el fracaso de la figura heroica, sino que también “es la fase favorita de la aventura mítica”. A esto agrega Campbell: “Ha producido una literatura mundial de pruebas y experiencias milagrosas” (1959: 61). El ‘camino de las pruebas’ se manifiesta de manera mítica con tal de narrar, ante la mirada y escucha atentas del espectador, las grandes hazañas por las que el héroe universal o local fue capaz de transitar. También es cierto que dicho camino va resquebrajando psíquicamente la subjetividad del protagonista de la aventura heroica, al tiempo que poco a poco fortalece y actualiza su espíritu de lucha, superando derrota tras derrota y logrando así victoria tras victoria.

Campbell (1959) coloca como ejemplo de semejante estadio el conjunto de pruebas por las que tuvo que pasar la princesa Psique, quien en su enamoramiento se había propuesto rescatar de su encierro al hijo de Venus⁹⁷: el joven Cupido⁹⁸. Por orden tajante de su madre, Cupido debía

⁹⁷ Equivalente romano de Afrodita.

⁹⁸ Equivalente romano de Eros.

condenar a Psique a enamorarse de alguna clase de criatura monstruosa y repulsiva. Esto último como castigo divino, pues Psique recibía mayores ofrendas y elogios que la misma diosa de la belleza. Sin embargo, la divinidad del amor se había enamorado profundamente de la joven Psique, razón por la cual el joven Cupido ideó un plan con el que no terminaba de desobedecer a Venus, aunque tampoco efectuaba la maldición divina sobre la princesa (Padilla, 1997). De algún modo u otro, Cupido había propiciado, bajo una identidad misteriosa y encantadora, que Psique viviera en un hermoso palacio dorado, enamorada y ahora desposada, sin saberlo aún, del hijo de la diosa Venus. De tal manera que este esposo enigmático había hecho prometer a Psique que evitara averiguar su verdadera identidad, *so pena* de padecer la ira de la mismísima Venus. Sin embargo, al poco tiempo aquella promesa no vería cumplimiento, pues la curiosidad de la joven, alimentada por la envidia de sus hermanas mayores, hizo que ésta finalmente descubriera a Cupido como su verdadero consorte. Por ello, Cupido fue encerrado en el palacio de Venus, mientras Psique se hallaba embargada por la pena de perder a su amado esposo, por lo cual ahora se encontraba sometida al servicio denigrante de la vengativa y celosa diosa de la belleza.

Ahora bien, para que Psique lograra recuperar a su amado, Venus la había desafiado a superar diferentes “tareas difíciles” (Campbell, 1959). Primero, debía separar siete tipos distintos de granos antes del anochecer, los cuales Venus había revuelto con dolo, no sin antes maltratar lo suficiente a la desgraciada Psique. A pesar de la tremenda dificultad que esto representaba, Psique cumplió tal cometido con la ayuda de una colonia de hormigas, logrando separar y agrupar todos y cada uno de los granos (Campbell, 1959). Obviamente esto no satisfaría la crueldad de Venus, de forma que ésta obligó a Psique a recolectar el pelaje dorado de un tipo de ganado con cuernos puntiagudos y mordida venenosa (Campbell, 1959). No obstante, Psique recibió la ayuda de una caña que le indicó cómo recoger los mechones dorados de las demás cañas del valle. Después,

Psique debía conseguir una botella de agua de la fuente helada que se hallaba en una roca alta, custodiada por dragones; ante semejante situación, un águila se compadeció y prestó su ayuda y su habilidad para llevarlo a cabo sin gran demora (Campbell, 1959). Al final, Venus impuso como prueba definitiva la difícil adquisición de una caja repleta de la ‘belleza sobrenatural’, la cual se encontraba en las profundidades del mundo subterráneo, donde habitaban Hades y todas las criaturas terribles bajo su jurisdicción. En este caso, una torre auxilió a Psique explicándole el modo adecuado de descender al inframundo, al tiempo que le otorgaba dinero para pagar a Caronte y comida suficiente para distraer a Cancerbero. Según Campbell (1959), el descenso al mundo de los íferos es un tema muy recurrente en la gran diversidad de mitos y cuentos populares.

Campbell (1959) recurre en este apartado a los ejemplos de chamanes y curanderos de las grandes culturas del norte, entre lapones, siberianos, esquimales y ciertas tribus indias americanas, con tal de abordar este ‘camino de las pruebas’ por el mundo de los íferos, casi siempre en busca de las almas extraviadas de los enfermos o de los seres amados muertos o convertidos en prisioneros. En particular, hay un mito de origen mexicana que desarrolla este tema del viaje infernal; se trata del descenso que realizaron Quetzalcóatl y su compañero Xólotl al *Mictlán*, donde reinaba *Mictlantecuhtli* y se hallaban los huesos de un hombre y una mujer muertos durante los anteriores cuatro cataclismos cósmicos (Saunders, 1996). Al intentar huir de un iracundo Mictlantecuhtli, Quetzalcóatl tropezó y tiró accidentalmente los huesos de los difuntos, los cuales recogió en trozos y llevó ante la presencia de *Cihuacóatl*, también conocida como *Tonantzin*⁹⁹. Ella machacó los trozos de los huesos hasta convertirlos en una especie de harina, la cual mezcló con la sangre divina del pene herido de Quetzalcóatl para generar una suerte de masa con la que dio forma a la nueva raza humana (Saunders, 1996). De modo similar, Orfeo hizo uso de sus habilidades musicales para

⁹⁹ Traducido del náhuatl: ‘Nuestra querida y reverenciada madrecita’.

ingresar al reino de Hades, de donde pretendía rescatar de la muerte atroz a su amada Eurídice, quien, tras sufrir los percances del devenir existencial, debía mantener su estancia en semejante sitio de tinieblas (Campbell, 1959). Sin embargo, con tal de propiciar el éxito en la huida de Eurídice del inframundo, Orfeo se vio forzado a prometer a Hades abandonar el recinto infernal antes de voltear a ver el rostro desfigurado de Eurídice, situación que fatalmente no pudo cumplir al final del camino.

En términos análogos, el mito indoeuropeo sobre la hermosa Psique, como fuerza mítica grecorromana representante del alma ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$), y su amado Cupido, fuerza mítica grecorromana representante del amor y la vida (Ἔρως), guarda similitudes generales muy interesantes con el texto bíblico del “Cantar de los Cantares”, atribuido tradicionalmente al Rey Salomón, donde una “Amada” hebrea y su “Esposo” divino se cantan mutuamente con un frenesí apasionado durante su noche de bodas. La Amada, símbolo del pueblo israelí, se dirigía a su Esposo, el Dios de Israel: “¡Oh, si él me besara con besos de su boca! Porque tus caricias son mejores que el vino. Tus ungüentos tienen una grata fragancia. Tu nombre es como ungüento derramado. Por eso las doncellas te aman” (Cantar 1: 2, 3). Resulta curioso este pasaje semita con el que bien podría describirse, de manera poética, el modo como debió de sentirse la joven Psique al hacer el amor con su enigmático esposo Cupido. Un poema en castellano donde pareciera que el alma ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$) huye y se funde con la presencia divina mediante el acto erótico es el de la “Noche oscura del alma” del contemplativo San Juan de la Cruz: “En una noche oscura, con ansias en amores inflamada ¡oh dichosa ventura! salí sin ser notada, estando ya mi casa sosegada” (Storck, 1870: 41).

Según Campbell (1959), el ‘camino de las pruebas’ no sólo puebla los reinos mitológicos presentes en la diversidad de culturas sobre el orbe, sino que también expresa sus obstáculos y peligros simbólicamente a través de diferentes registros psicoanalíticos recogidos en los centros de

salud mental. Por ello se considera que los sueños son terrenos fértiles de desarrollo espiritual, pues el sujeto durmiente vive una experiencia onírica en la que se suele pasar por distintas facetas de tensiones y la superación de éstas, siendo percibidas como vivencias profundas con dejos y vestigios inconscientes de herencias mitológicas y religiosas. No obstante, ante la falta de algún mentor, guía espiritual o *psikopompos*, la presencia psíquica de dicha herencia simbólica no necesariamente representa su actividad efectiva en la mente individual, pues aquella función de asimilación ritual, netamente comunitaria, sólo puede terminar de responder a las necesidades de integración de la persona iniciada a su colectividad, esto mediante un ‘sentido de pertenencia’. En esto reside la distinción entre el sueño como ‘mito personalizado’ capaz de transformar la identidad comunitaria de las personas en el inconsciente colectivo, donde persiste la actividad de los arquetipos, y el mito como ‘sueño despersonalizado’ capaz de transformar las profundidades individuales en la psique reprimida, donde persiste la actividad de los complejos (Campbell, 1959). De tal forma que los ejercicios espirituales comunitarios, manifestados como empresas rituales, bajo su advocación de ‘camino de las pruebas’, sólo han de volverse efectivos si su finalidad consiste en la purgación personal o “renuncia del ego”, en un genuino y total ‘abandono de sí’.

2.2. Encuentro con la Diosa

La figura heroica, tras haber superado cada una de las pruebas iniciáticas del viaje monomítico, se va adentrando poco a poco en los terrenos de lo sagrado, donde, según Campbell (1959), se encuentra el punto central del cosmos (κόσμος). Para este momento de la gran aventura se tendría que suscitar el estadio al cual Campbell (1959) denomina el “encuentro con la Diosa” (*The Meeting with the Goddess*). En este encuentro (*meeting*), el héroe monomítico comienza a desmontar su propia vida como manifestación fenoménica correspondiente a un contexto en particular, a una región específica y a una identidad sexual definida, con tal de conectar con la fuente misma de la

vida en su faceta femenina, origen vital de la realidad profunda que le ha rodeado desde siempre. Tal fue el caso de Quetzalcóatl, quien en su encuentro con *Cihuacóatl (Tonantzin)*, despertó su capacidad de animar a las realidades moldeadas por aquella advocación femenina de *Omecihuatl*, deidad femenina que a su vez emana del principio cósmico ordenador, conocido en la tradición sagrada náhuatl como *Ometéotl (Dos-Dios)*. Tal es el caso de Juan *Diegotzin*, a quien *Tonantzin-Guadalupe* edifica con su palabra santa para hacer frente a los poderes fácticos del “Nuevo Mundo” y así reivindicar la dignidad de las comunidades indígenas sometidas por una autoridad eclesiástica indolente. Tal es el caso de Jesús de Nazaret, cuya madre Santa María decidió aceptar el llamado del Arcángel Gabriel, situación que la llevó a portar en su vientre virginal a aquel que libraría al mundo del pecado. Tal es el caso de varios héroes que, de un modo u otro, deben su nacimiento a la aceptación de un llamado materno con miras a una crianza formativa, generadora de personas libres, responsables y autónomas, capaces de amar desde la sabiduría más honda y no desde las manifestaciones patológicas de una superficie neurótica.

En ese sentido, el héroe se vuelve merecedor de una vida libre de opresiones y perversiones provenientes de un sistema castrador, incapaz de propiciar una sana convivencia entre hombres y mujeres, así como una sana relación entre padres e hijos. Por ello la figura materna, de quien emana toda grandeza y dignidad, termina por asumir un papel fundamental en la hazaña heroica. Comenta Campbell al respecto: “La figura mitológica de la Madre Universal imputa al cosmos los atributos femeninos de la primera presencia, nutritiva y protectora” (1959: 107). De modo que la fuente femenina de las realidades profundas aún se mantiene en espera de sus hijas e hijos, quienes permanecen dormidas y dormidos en la personalización cultural de las ordenaciones sociales, todas ellas pertenecientes a una cosmovisión moldeada por los poderes fácticos del mundo de donde el héroe iniciado es originario. Mas una vez que el héroe supera en su interior estas ordenaciones

sociales, también rompe con las trabas que limitan su perspectiva, con tal de reconocer en la fuente femenina una vital fuerza sagrada presente en todo aquello que es capaz de otorgar el don de la vida. Si bien, en varios mitos y cuentos populares, tradicionalmente el héroe se da a la tarea de rescatar, mediante la superación misma de las pruebas iniciáticas, a la princesa o damisela en apuros, sobre todo de permanecer en el sueño eterno y profundo al cual ésta se llega a ver condenada por maldición de hechiceras malévolas o por edicto de dioses perversos, en realidad el personaje heroico se considera a sí mismo rescatado por la femineidad sagrada. Es entonces cuando el héroe triunfante se encuentra listo para unirse en santo matrimonio (ἱερός γάμος) con la nueva “Reina Diosa del Mundo” (Campbell, 1959).

Siguiendo esta línea, la gran hazaña heroica del rescate de la princesa ya no tendría que reducirse al momento romántico del beso que despierta a la Bella Durmiente, sino que tendría que entenderse como un proceso introspectivo en el que el amor más profundo fortalece la espiritualidad del héroe y fomenta tanto el rompimiento de su identidad fenoménica cristalizada como la superación de toda prueba iniciática. Dicho de este modo, no es la figura heroica quien rescata a su Bella Durmiente, sino la Bella Durmiente quien rescata al héroe y despierta sus potencialidades más ocultas. De este modo, incluso en la ‘aventura del pensamiento’ como ‘amor por la sabiduría’ (φιλοσοφία), la filósofa o el filósofo, como amante incansable (φιλόσοφος), se da a la tarea de pasar por un proceso pensativo e investigativo que le permita buscar profundamente y, en todo caso, acercarse a los terrenos de la ‘verdad’ como hogar de la sabiduría o la *Sophia* (Σοφία), tal vez objeto supremo e inalcanzable de su amor y ardua búsqueda. Algo similar sucederá en el caso de Juan *Diegotzin*, cuyo encuentro sagrado con la *Tonantzin*-Guadalupe hace que poco a poco éste abandone la percepción de su propia vida como la de un “infeliz jornalero”, capaz de decir de sí mismo que es “angarilla”, “cola”, “ala” o una “carga”; no obstante, renunciar

definitivamente a estas formas despectivas, asumidas tras padecer las humillantes consecuencias de la invasión euro-cristiana, de referirse a uno mismo implica asumir en adelante la responsabilidad de cuidar de sí y de quienes dependen de las propias decisiones ante una realidad agobiante para unos y privilegiada para otros. Tras darse el encuentro con la *Tonantzin*, sea en su advocación como *Cihuacóatl* o la guadalupana, ya no es posible regresar a la consideración de sí mismo como una “carga” o un “infeliz jornalero”.

Hablar del tema de la diosa y de sus advocaciones y emanaciones resulta interesante en el abordaje sobre las semejanzas míticas y las coincidencias espirituales. No sólo por el gran conjunto de parecidos entre deidades femeninas pertenecientes a los diversos pueblos, sino por el hecho de que el poder sagrado de la feminidad realmente ejerce un papel fundamental en los ritos iniciáticos y en las cosmovisiones ancestrales, de las cuales tenemos noticia a través de los mitos. La voz de la mujer divina posee una autoridad que da sentido pleno a la liberación de los oprimidos o a la conformación y configuración de la realidad misma. Que el hecho de que el arquetipo del héroe se complementa con la figura femenina, de la cual todo surge, no puede tomarse como algo fortuito. Independientemente de si la figura heroica es masculina, femenina o intersexual, su encuentro con la diosa propicia en su viaje el reencuentro con la fuente sagrada de la vida, es decir, de una forma poderosa de creatividad ante un mundo avejentado que se muere y una realidad cristalizada que se resquebraja. De ahí que Lao Tsé hable del *dao* (道) como “la Gran Madre”, a lo cual agrega: “Vacío, pero inagotable, da nacimiento a infinidad de mundos” (*Tao Te Ching*: 6). Quien logra integrarse al matrimonio sagrado, o *ieros gamos* (ἱερός γάμος), sin pervertir el sentido profundo de este encuentro con la fuente misma de la vida, se vuelve capaz de renovar genuinamente su propia vida y de recrear así las formas de organización comunitaria en favor de los más desprotegidos y

olvidados, como sucede en los casos de Juan *Diegotzin* o Quetzalcóatl tras su encuentro sagrado con la *Tonantzin*.

En la gran variedad de mitologías registradas se encuentran las advocaciones femeninas de lo divino, sean como portavoces, madres, amantes, esposas o reinas. Por ejemplo, en los mitos sumerio-acadios, se enlistan, entre otras: Aruru, creadora de la humanidad y esposa de Marduk; Ishtar, diosa de la belleza y la fertilidad, e hija de Anu; Ninsun, diosa de las vacas y madre de Gilgamesh; Nammu, diosa de la creación y esposa de Anu. En los mitos egipcios, se enlistan, entre otras: Tefnut, diosa de la humedad; Nut, diosa de los cielos y esposa de Geb¹⁰⁰; Isis, la gran sacerdotisa¹⁰¹; Neftis, hermana de Isis, esposa de Seth e hija de Nut y Geb; Heket, diosa partera de la vida y la fertilidad. En los mitos griegos, se enlistan, entre otras: Gea, diosa primigenia de la tierra y madre de los titanes, creadora de los cíclopes y hecatónquiros; Nix, diosa primigenia de la noche; Hemera, diosa primigenia del día; Afrodita¹⁰², diosa de la belleza y la fertilidad; Rea¹⁰³, titánide, madre de las diosas olímpicas Hera, Hestia y Deméter. En los mitos mexicas se enlistan, entre otras: Omecihuatl, diosa primigenia dual, emanación femenina de Ometéotl; Meztli, diosa de la noche y la luna; Xitlali, diosa de las estrellas; Ayauhtéotl, diosa fenoménica de la bruma; Chantico, diosa fenoménica del fuego celeste; Coatlicue, diosa de la ‘falda de serpientes’ y de la tierra; Cihuacóatl, madre protectora de los partos; Xochiquetzalli, diosa de las flores, los cantos y las madres jóvenes. Los ejemplos de deidades femeninas persisten también en las mitologías japonesa, china, india, nórdica, entre otras.

¹⁰⁰ Dios egipcio primigenio de la tierra (Baines y Geraldine Pinch, 1996).

¹⁰¹ Hija de Nut y de Geb, esposa de Osiris y madre de Horus (Baines y Geraldine Pinch, 1996).

¹⁰² Equivalente romano: Venus (Padilla, 1997). Hija de Urano y madre de Eros (Goldhill, 1996).

¹⁰³ Equivalente romano: Cibeles (Padilla, 1997). Hija de Gea y Urano, esposa de Cronos (Goldhill, 1996).

Por su parte, Campbell habla de la figura sagrada de la feminidad en los siguientes términos: “Es madre, hermana, amante, esposa. Todo lo que se ha anhelado en el mundo, todo lo que ha parecido promesa de júbilo, es una premonición de su existencia, ya sea en la profundidad de los sueños, o en las ciudades y bosques del mundo” (1959: 105). Sin embargo, cuando los varones instruidos en un sistema castrador, el cual infantilmente reduce lo femenino a la normalización de su inferiorización social y a una ideología discriminatoria (Verdú Delgado, 2012), se encuentran accidentalmente con la mujer creativa capaz de configurar las fuerzas cósmicas que originan y componen las realidades más profundas, aquellos se ven fatalmente horrorizados y heridos en su subjetividad, pues su formación patriarcal no les permite ver más allá de su egolatría masculina, ya que solamente, según Campbell, “los genios capaces de las más altas realizaciones pueden soportar la revelación completa de la sublimidad de esta diosa” (1959: 109). De suscitarse lo contrario, es cuando el “triple veneno” del budismo, es decir, los apegos (deseos patológicos de la *libido*), que frecuentemente se confunden con amor, y las aversiones (hostilidades de la *destrudo*), que se confunden con fortaleza y carácter, frutos inevitables de la ignorancia (engaño o confusión) de una mente sumergida en la rueda del *samsara* (संसार), propician vínculos afectivos de índole posesiva, basados en la superficialidad de impresiones infantiles y expectativas inmaduras destinadas a disolverse con el tiempo desgastante. El héroe monomítico, por supuesto, debe ir más allá de estas limitaciones neuróticas sobre la feminidad sagrada, puesto que si “puede tomarla como es, sin reacciones indebidas, con la seguridad y la bondad que ella requiere, es potencialmente el rey, el dios encarnado, en la creación del mundo de ella” (1959: 110).

2.3. Pareja como tentación

El apartado originalmente se titula “Mujer como tentación” (*Woman as the Temptress*), dando a entender, a primera vista, que la figura femenina, dentro de los mitos, podría operar como un

obstáculo importante en el desarrollo de la epopeya del héroe universal. Ciertamente en muchas mitologías se plantea a la mujer como la causante de las desgracias en el camino de la figura heroica, y de las realidades sociales marcadas por una cosmovisión y espiritualidad ampliamente patriarcales¹⁰⁴. Pero también es cierto, y de esto no cabe olvidarse, que la mayoría de las mitologías se han gestado en una diversidad de contextos influenciados por una rigurosa división social del trabajo y de ciertos roles culturales predeterminados, generalmente basados en características sexuales, principalmente en la genitalidad de quienes integraban las comunidades tribales y las civilizaciones antiguas en general. En ese sentido¹⁰⁵, la investigación sobre lo mítico no puede desentenderse de las particularidades de cada cultura; y desde luego una de las particularidades más frecuentes ha sido la inferiorización constante de la mujer dentro de las diversas formas de organización social de las que se han tenido registro hasta el momento. Por supuesto, también hay que considerar que esta inferiorización sobre lo femenino se da en grados diferentes en cada cultura. En el mundo de la antigüedad griega, por ejemplo, los roles femeninos se limitaban a labores domésticas en el ámbito de lo privado, por lo cual las mujeres no gozaban del estatus de ciudadanía, al igual que los esclavos; en el mundo mexica, por otro lado, las mujeres eran consideradas pieza fundamental en la organización comunitaria al tener la capacidad de dar a luz y, de este modo, “hacer pueblo”. Sin embargo, la diferencia de grados, en mayor o menor escala, en cuanto a las concepciones patriarcales sobre lo femenino no implicaba la ausencia o inexistencia de éstas.

Ahora bien, es importante retomar el rol sagrado, dentro de las narrativas mitológicas, de la mujer en su calidad de divinidad creadora en actividad creativa revitalizante. Esto sobre todo porque en las creencias pautadas por la hegemonía de las instituciones eclesiásticas y jerarquizadas

¹⁰⁴ Véase a Lilith en las mitologías semitas (Andrade, 2014) o a la misma Eva en las narrativas abrahámicas (Harrison, 2006).

¹⁰⁵ Lo comentábamos desde el comienzo del presente trabajo.

vigentes, tanto en Occidente como en Medio Oriente, a la figura femenina se le relegó su función fundamental en la creación y conformación del Cosmos, y más bien se le concedió un papel de mera figura piadosa y virginal frente al accionar eterno de las deidades masculinas¹⁰⁶. Actualmente se piensa que las primeras figuras sagradas, a las cuales se les rendía culto, adoptaron la forma de mujeres que daban a luz al mundo existente, por lo que eran consideradas madres cósmicas¹⁰⁷; de tal forma que las integrantes femeninas de las comunidades en algún momento fueron consideradas poseedoras de un poder de origen divino, lo cual les otorgaba un papel primordial en la organización social (Verdú Delgado, 2012). Por ello es importante rescatar la fuerte asociación que había entre la feminidad sagrada y todas las consideraciones sobre el sentido de la vida. La mujer terminaba por ser símbolo de vida, lo cual también guarda demasiadas implicaciones y resulta riesgoso si se piensa que en ocasiones la vida misma puede resultar afortunada para algunos y una desgracia para otros, como si de una “madre injusta” se tratara. En ese sentido, para Campbell (1959), la mujer como ‘símbolo de vida’ y ‘poder creativo’ debe ser entendida a cabalidad por quienes portan la heroicidad en su caminar (道). La vida es lo que es, aunque el ego infantil la acabe por demonizar y convertir en enemiga, o satanizarla (יָצַוּ), en lugar de verla como aliada primordial, conocida desde un espíritu de conocimiento pleno y autodominio.

El héroe monomítico, en su advocación masculina, femenina o intersexual, deberá de comprender esta situación cultural y permanecerá presto a desmontar, en su propia interioridad, las realidades socioculturales que le han atravesado desde su gestación en el vientre materno. Campbell comenta al respecto: “El contenido del mito ubicuo del camino del héroe es el que ha de servir

¹⁰⁶ Aunque hoy en día se pretenda presentar a los dioses como seres asexuados, separados intrínsecamente de su “creación”.

¹⁰⁷ Como en el caso del templo dedicado a Dakshineswar, custodiado por el santo indio Ramakrishna (Campbell, 1959).

como modelo general a los hombres y mujeres, en cualquier punto de la escala en que se encuentre” (1959: 114). En este sentido, las pruebas iniciáticas previas se han de interpretar como símbolos de crisis de realización que han de llevar al héroe a una aparente posesión de la “madre destructora”, que no es sino aquella realidad que, según se considera culturalmente, genera tanto el devenir existencial expresado en forma de ogros terribles, como las limitaciones vitales bajo la forma de muros; en realidad, esta parte del proceso consiste en una poderosa y necesaria amplificación de la conciencia que permita el dominio de la vida por medio de su aceptación total (Campbell, 1959). El matrimonio sagrado va de esto, de fomentar la unión entre la espiritualidad de una conciencia preparada y la vitalidad que nos permite escudriñar el sentido de la existencia misma. No obstante, la vida sigue siendo una manifestación cósmica destinada a perecer, a disolverse por el devenir al que todos y cada uno estamos condenados. Desde luego, la vida debe ser amada, así como las parejas deben amarse mutuamente y los hijos deben amar a sus padres y viceversa; pero siempre a sabiendas de que nada es eterno, nada vive para permanecer en el mundo material, aunque sí en la memoria personal y colectiva. Quien pretende amar sin aceptar este hecho, en realidad está cayendo en la tentación de eternizar lo perecedero, es decir, de volverse a la vía del apego a las pasiones y la aversión a la impermanencia.

La vida puede ser tomada como una realidad de facetas múltiples en constante proceso de mutación. La mutabilidad es un indicio importante de que la vida persiste, es decir, el cambio nos indica que la existencia vital se preserva, fluye y nos envuelve, aunque de ello nos percatamos a conciencia en contadas ocasiones. Por ello el sujeto heroico debe tomar en cuenta que el cambio en su pareja femenina, masculina o intersexual, con quien habrá de desarrollar un poder creativo que en la soledad de su espíritu (ιδιότης) sería incapaz de aspirar siquiera, es inherente y paradójicamente inalterable. “No te has de bañar dos veces en el mismo río”, nos sentencia

Heráclito. Pero no sólo la mutabilidad, sino la impermanencia le es inherente a todo lo vivo, lo cual o puede horrorizar o puede maravillar al espíritu heroico. De tal forma que la percepción sobre lo impermanente, como puede resultar hasta el “amor verdadero”, o degenera en malestares y reacciones infantiles y negativas, o bien rompe las barreras del ego y nos abre a la perspectiva de que nos encontramos ante una realidad única, irrepetible y, por esto mismo, verdaderamente hermosa. Por si fuera poco, lo que resulta esencialmente inmutable e impermanente carece de alguna suerte de identidad intrínseca¹⁰⁸, ante lo cual la subjetividad heroica o le adjudica una identidad artificial desde las propias inseguridades internas, o lo acepta a plenitud, sin temor a la pérdida y en el aprecio constante de la presencia viva. Llegar a la comprensión de esto hace que el héroe se convierta en un amante salvaje y celoso, o bien en una criatura digna de amar y ser amada; pero esto dependerá de qué tan desprendida se encuentre la figura heroica de sus concepciones culturales presupuestas y su propia manifestación fenoménica.

Al hablar sobre estos presupuestos culturales, Campbell (1959) hace mención de la figura negativa materna, como en Hamlet o Edipo, donde en lugar de haber una sagrada “diosa de la carne” en la que el héroe descansa, persiste la “madre lujuriosa e incorregible” bajo el aspecto de las bellas formas, causa de la perdición de los sujetos heroicos. También, como reacción negativa religiosa, se habla de la resistencia al pecado por parte San Bernardo de Claraval, quien cuidaba incesantemente de su castidad, o de San Pedro, que ante la gran belleza de su hija Petronila se negaba a curarla, aun teniendo este don de origen divino, de los males que la mantenían postrada¹⁰⁹. En ese sentido, se ha despojado a la mujer de su divinidad carnal y se la ha planteado

¹⁰⁸ Algunas tradiciones orientales, como el taoísmo o el budismo (*Buddha Dharma*), suelen hablar sobre el vacío o la ‘vacuidad’ de la existencia, como si nada de lo que se manifiesta fenoménicamente poseyera una realidad sustancial como tal y, por lo contrario, la totalidad de real

¹⁰⁹ Lo cual San Pedro veía más como un favor de Dios (Campbell, 1959) que como una adversidad familiar.

como “reina del pecado”; es decir, se habla de la “mujer como tentación”, tanto en las narrativas antiguas como en las obras literarias tardías, básicamente por los sesgos, la confusión y la ignorancia que provocan dichos presupuestos culturales. Por tal motivo se vuelve un tanto urgente que la visión del héroe monomítico no se limite a lo que ha aprendido desde su más tierna infancia, sino que vaya desvelando su mirada hasta desbloquear la capacidad de trascender la “oscuridad de un reino más alto” y ver una vida detrás de la “vida” (Campbell, 1959). En esto consistiría realmente superar la tentación y preparar el camino hacia el siguiente estado de la aventura heroica, pues de lo contrario, el héroe se mantendría estancado en los placeres sensoriales de un presente efímero del que no aprendería absolutamente nada más, salvo a acrecentar expectativas y a perder de vista el verdadero valor de la vida.

2.4. Reconciliación con el Padre

Muchas veces las tradiciones abrahámicas, formas de religiosidad semita basadas en las antiguas creencias hebreas¹¹⁰, terminan por exponernos una visión cerrada y rigurosa sobre la voluntad divina, ante la cual, según esto, la humanidad generalmente deberá someterse en actitud reverencial mediante la práctica de una serie de ejercicios espirituales, basados tanto en la noción de naturaleza pecaminosa de lo humano como en el miedo a una suerte de condena eterna. La humanidad en sí misma, según esta percepción sobre lo divino, tendría que desaparecer o verse severamente castigada por causa de todos y cada uno de sus errores cometidos, desde los más simples hasta los más imperdonables. El Dios Padre no tendría por qué apiadarse de criaturas tan viles y despreciables; lo que es peor, ni siquiera tendría por qué estar enterado de la forma en que su creación se ha visto corrompida por obra de seres indignos como los humanos. Incluso Aristóteles, desde su perspectiva filosófica de influencia indoeuropea, considera que Dios, “pensar que se

¹¹⁰ Judaísmo, cristianismo e Islam, entre otras.

piensa a sí mismo”, en realidad no es capaz siquiera de pensar en la existencia de la humanidad¹¹¹ como fruto de su obrar en calidad de “causa primera”. De cualquier forma, la causa incausada, el eterno creador, el Dios al que la humanidad debe su existencia, estaría en su divino derecho de hacer efectivo su disgusto y arrasar con quienes osan desobedecer su mandato sagrado o, peor aún, comparar las capacidades propias con las de semejante poder infinito. Por su parte, Campbell plasma en el apartado titulado “Reconciliación con el Padre” (*Atonement with the Father*) una prédica de 1742 perteneciente al pastor Jonathan Edwards:

El Dios que os sostiene sobre el Pozo del Infierno, así como se sostiene una Araña o algún Insecto despreciable sobre el Fuego, os aborrece y ha sido provocado tremendamente; su Ira hacia vosotros arde como el Fuego; os mira como si sólo fuerais Merecedores de consumiros en el Fuego; tiene los Ojos demasiado puros para teneros ante su Vista; vosotros sois Diez mil Veces más abominables a sus ojos, que la más horrible Serpiente venenosa es a los vuestros. Lo habéis ofendido infinitamente más que Rebelde contumaz alguno a su Príncipe; y sin embargo, no hay nada sino su Mano para impedirlos caer en el Infierno en cualquier Momento... Oh Pecadores... colgáis de un Hilo delgado, con las Llamas de la Ira Divina cercándolo cada vez más, y preparadas para deshacerlo y quemarlo, y no tenéis Interés en hallar un Interventor, y nada que mostrar para salvaros, nada para guardaros de las Llamas de la Ira, nada vuestro, nada que hubierais hecho, nada que pudierais hacer para inducir a Dios a que os perdone por un Momento más... (1959: 77).

Desde luego, es altamente probable que cualquier viaje marcado por esta percepción temerosa sobre lo divino¹¹² termine por hacer que la figura heroica albergue dudas crecientes y desesperantes en su mente. Aunque en el cristianismo generalmente se insiste en considerar a Dios como figura paterna, como un gran “Padre Celestial”, al parecer se trataría de uno amenazante y

¹¹¹ En griego “hombre” se dice *anthropos* (ἄνθρωπος) y Aristóteles lo aborda como un *zoon politikon* (ζῷον πολιτικόν) o “animal político”, en tanto que se trata de la única criatura capaz de razonar y organizarse racionalmente en sociedad.

¹¹² En la tradición católica se suele hablar del ‘temor de Dios’, tanto como una suerte de ‘miedo al castigo divino’ como de un ‘profundo respeto a lo sagrado’.

castigador de una humanidad presuntamente indigna y merecedora del fuego eterno. En el agobio del devenir temporal que todo lo consume, como sucede con Cronos, a quien se le ha representado como devorador de los hijos olímpicos que procreó con Rea¹¹³, las certezas empiezan a abandonar la interioridad del sujeto heroico. ¿Realmente ha valido la pena abandonar todo cuanto rodeaba al héroe, previo a su viaje? ¿Valió la pena cuestionar la forma injusta en la que el sistema reparte la abundancia y la miseria entre los conciudadanos, a los cuales se tiene sometidos a través de una forma aberrante de anestesia rutinaria? ¿Vale la pena aislarse de las dinámicas sociales que mantienen a los sujetos sujetados por un etnocentrismo fratricida? ¿De qué sirve abandonar las realidades superfluas y perecederas si de cualquier modo seguimos siendo superfluos y perecederos? ¿Cuál es la diferencia real entre el héroe y el resto de sus congéneres y conciudadanos, quienes a final de cuentas decidieron permanecer fieles al sistema mundano mediante la “negativa al llamado”? ¿Por qué la vida del héroe habrá de considerarse especial o diferente, si de cualquier manera su existencia acabará desvaneciéndose en el olvido de las generaciones futuras? ¿Por qué se le ha de dar continuidad al viaje de una criatura perteneciente a una especie esencialmente pecaminosa, capaz no sólo de los actos más sublimes, sino de los horrores más terribles? ¿Por qué amar a Dios, al que no hemos podido ver, cuando menospreciamos y maltratamos al hermano que sí podemos ver (Juan: 4, 20)?

Las dudas en el corazón heroico parecen no tener fin, pues a cada una de ellas sólo responde el silencio de un dios mudo y ausente. Si realmente se trata del Padre Celestial del pensamiento cristiano, al parecer comparte similitudes con la figura neurótica del ‘padre ausente’, aquel que en el delirio de sus penas y frustraciones más arraigadas se aleja de sus hijos hasta abandonarlos por completo a su suerte. De igual forma, Dios se aleja y simplemente no responde a súplica alguna.

¹¹³ Principalmente Zeus, Hera, Poseidón y Hades, entre otros (Padilla, 1997).

Es más, pareciera que ni siquiera se hace presente para castigar al héroe pecador, cuya especie originaria ha permanecido en el sueño profundo de un mundo que sólo existe para sostenerse y consumirse a sí mismo, haciendo del sudor, las lágrimas y la sangre de la humanidad el recurso primario a explotar. El héroe monomítico, bajo estas condiciones, experimenta un vacío que lo lleva a desvanecer sus propias fuerzas (como Juan *Diegotzin* o el mismo Gilgamesh), a concebirse como un sujeto más del gran sacrificio sistémico, a convertirse en objeto de escarmiento (como los mártires) para evitar que otros sigan sus pasos por la epopeya heroica, la cual constantemente invita e incita a romper las trabas del modelo sociopolítico y económico que siempre ha subyugado a los otros hasta la muerte. Por supuesto, ni siquiera el “Dios vivo y verdadero” muestra expresamente su intención de condenar esta realidad o existencia ‘inauténtica’. El Padre ordenador del Cosmos de pronto se desvanece y permite la autodestrucción de todo cuanto rodea al ser heroico. Entonces las inseguridades de los iniciados se ponen de manifiesto y hacen de los últimos pasos del viaje un suplicio tortuoso; también es cuando los miedos, los temores más profundos de todo héroe, la desconfianza y los apegos propios del *ego* inmaduro propician la aparición de toda clase de criaturas monstruosas, entre ogros, gárgolas y dragones dispuestos a despedazar al gran viajero en sus momentos de desesperanza (Campbell, 1959).

Así es como surge esta sensación de castigo o indiferencia paternal, de parte de un Dios que simplemente abandona al héroe, cuyo viaje aparentemente está por ver sus últimos instantes. Según los textos evangélicos, Jesús crucificado había gritado con voz potente: “*Eloí, Eloí, ¿lamá sabactani?*”¹¹⁴ (Marcos: 15, 34), cruento episodio que recupera el inicio del Salmo 22: “*Eli Eli*

¹¹⁴ El texto evangélico en general está escrito en griego (*koiné*), pero este pasaje resulta tan importante para las tradiciones mesiánicas que se plasma en arameo (con caracteres griegos): Ἐλωϊ, Ἐλωϊ λαμὰ σαβαχθανι

lama azavtani”¹¹⁵, el cual se traduce del hebreo como “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” Por lo visto, mueren los justos en manos de los injustos, pues en el mundo inauténtico y terrenal no rige la voluntad del Padre Eterno, sino la del opresor y explotador ensimismado en la creencia escapista de cumplir con los designios sagrados, como sucede con Fray Juan de Zumárraga en el contexto del *Nican Mopohua*, posterior a la conquista eurocristiana, o con Herodes Antipas y los miembros del sanedrín en el contexto neotestamentario, bajo la dominación romana; como suele suceder con diversas figuras de poder político convencidas de haber convencido a sus pueblos sometidos de llevar a cabo lo que mejor conviene a todos, aunque fácticamente sólo sean unos cuantos quienes gozan de los frutos del tiempo de trabajo del resto. Se puede leer en el Libro de Job, uno de los textos veterotestamentarios de sabiduría: “¿Por qué siguen viviendo los malvados, prolongan sus días y se van haciendo fuertes? Su descendencia se afirma ante ellos y sus vástagos crecen ante su vista.” El texto continúa del siguiente modo: “Nada perturba la paz de sus hogares, la vara de Elohim (אֵלֹהִים) no cae ante ellos” (Job: 21, 7-9). ¿Acaso la voluntad del Padre omnisciente de pronto se ha visto cegada por mera tentación de su subordinado Shatán (שָׂטָן)? ¿Acaso su indolencia paternal perdurará ante una humanidad precarizada, como sucedió en el caso del padre de un inexperto Faetón, es decir, el dios solar Febo, quien lejos de evitar la destrucción de la vegetación por causa y torpeza de su hijo, simplemente hubo de cumplir una torpe y precipitada promesa de concederle cualquier prueba que éste deseara realizar, incluso si eso implicaba darle a manejar su gran carro de fuego (Campbell, 1959)?

Ahora bien, ¿valdría la pena siquiera cuestionarse sobre qué forma de expresión paterna es peor que la otra? De ser así, efectivamente ¿cuál sería peor? ¿El Dios-Padre castigador al que la

¹¹⁵ En función de hacer notar el cumplimiento de la ley mosaica y la tradición judía en general, por medio de la muerte de Jesús, el pasaje de Marcos: 15, 34 es asociado al Salmo 22 que se escribe en hebreo: אֱלֹהֵי אֱלֹהֵי לְמָה עֲזַבְתָּנִי

humanidad jamás podrá contentar por propia obra? ¿O el Padre que simplemente desaparece del mundo decadente sólo para dejar que éste se acabe de consumir? Según Campbell (1959), en realidad los ogros, dragones y demás criaturas monstruosas no son sino meras proyecciones de las inseguridades del héroe que se asume abandonado por el principio ordenador (ἀρχή) del Cosmos (κόσμος). En cuanto la subjetividad heroica considera esta situación, comienza a percatarse de que en realidad dichas criaturas no son sino diversas formas y representaciones sombrías del mismo Padre, mostrándose como no es y nunca podrá ser en sí mismo; en ese sentido, es el *ego* sufriente el que distorsiona los encuentros y los convierte en desencuentros, así como el velo de Maya en Schopenhauer (2010) hace que los sujetos sólo sean capaces de ver el Mundo en tanto *Representación*, pero jamás en tanto *Voluntad*. De cualquier forma, para este punto del viaje, el héroe se ha hecho de herramientas y armas que le permiten defenderse y combatir sin mayor dificultad. La fuerza protectora que deriva de los amuletos y encantos primitivos otorgados por el “ayudante sobrenatural” ha fungido como aquella certeza y seguridad que propician la continuidad en el viaje heroico (Campbell, 1959). Pero para que los hijos iniciados puedan esclarecer su alianza triunfante con el Padre ‘compasivo y misericordioso’, o en árabe: *bismi-llāhi r-rahmāni r-rahīm* (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ)¹¹⁶, primero han de vencerse a sí mismos, derrotarse en la mente y el corazón, para así convertirse en triunfadores ante la sagrada mirada paterna y contemplar plenamente Su Voluntad como realmente es. De esto va la purgación de inseguridades, temores, pecados, apegos, toda forma de desconfianza y miedos, pues sólo así el héroe podrá disolver en, y desde su interior, a los temibles ogros devoradores, con tal de acceder a la verdadera misericordia, compasión y sabiduría del Padre Universal (Campbell, 1959).

¹¹⁶ “En el Nombre de Dios, el Compasivo, el Misericordioso” es la forma en que las comunidades islámicas inician sus ritos de oración y sus textos sagrados o políticos (como el Corán o la Constitución de Irán de 1979).

Campbell comenta al respecto de todo esto: “La reconciliación no consiste sino en el abandono de ese doble monstruo generado por el individuo mismo; el dragón que se piensa como Dios (superego) y el dragón que se piensa como Pecado (el id reprimido)” (1959: 122). La lucha interna es necesaria para que los desencuentros egoístas por fin se disuelvan y den lugar y espacio al encuentro sagrado con lo divino, sea por medio de la experiencia contemplativa, la actitud meditativa o la oración poética de la “Noche Oscura” de la fe (de San Juan de la Cruz). Aunque los fanatismos y fundamentalismos religiosos pueden llevar la *Yihad* (جهاد) a la propagación errónea del terror y la muerte, en realidad la ‘guerra santa’ se tiene que dar en el mundo interno de los iniciados, cuya heroicidad está por despertar a la plenitud del origen mismo del Cosmos. En este sentido, Campbell (1959) recupera el mito peruano de Viracocha, dios universal de los ámbitos solares y de las tempestades que se manifiesta ante los ojos mortales como un vagabundo harapiento, así como el nacimiento de Jesús se dio en condiciones precarias al interior de un establo de Belén, o como cuando Zeus y Hermes, bajo el aspecto de mendigos, buscaban refugio en la casa de Baucis y Filemón (Campbell, 1959). Además, Viracocha se lee en el mundo incaico como fuente única de las fuerzas luminosas de la naturaleza en aparente contradicción. Comenta Campbell al respecto: “Su significado es que la gracia que se derrama en el universo a través de la puerta del sol es la misma que la energía del rayo que aniquila y que es en sí misma indestructible; la luz que destruye los engaños, del Imperecedero, es la misma luz que crea” (1959: 136).

La contrariedad fenoménica pierde poco a poco su consistencia en el espíritu heroico, pues la fuente luminosa revela su lado compasivo y misericordioso, hace suyas las miserias ajenas y las pasiones humanas y las sufre en su corazón eterno (*misere cordis*) con tal de acompañar al género humano en sus momentos de crisis y dolor. Por ello Viracocha no sólo posee una tiara solar en su cabeza, sino que de sus ojos brotan lágrimas que revitalizan al mundo que padece los percances de

una existencia en devenir constante (Campbell, 1959). Sus lágrimas son indicio de que Viracocha comprende mejor que nadie que la vida no se basta a sí misma, pues ésta trae consigo un sinfín de dolores, sufrimientos mortales e instantes de autodestrucción. Campbell comenta al respecto:

Dándose cuenta plena de la angustia de vivir de las creaturas que están en sus manos, con plena consciencia de la inmensa brutalidad de los dolores, de los fuegos que rompen las entrañas que hay en su universo engañoso, destructor de sí mismo, sensual y encolerizado, esta divinidad accede en el acto de proporcionar vida a la vida (1959:137).

Por tal motivo, el viaje del héroe ya no se trata simplemente de someter la voluntad propia a los designios de un dios ausente que se mantiene indiferente e incapaz de compadecerse, sino de lograr en la interioridad heroica la disolución de toda manifestación negativa del *ego* atado a la idiosincrasia de su mundo originario. Se trata de acceder a una percepción superior (ἐπιστήμη) con la que pueda vislumbrar la plenitud del obrar eterno del Padre compasivo en medio de una existencia de aparentes contradicciones, como cuando Job, aun tras verse tentado a maldecir a su Dios por consejo de sus consoladores, por fin recibe de *Elohim* la revelación de su Voluntad, la cual desde luego no justifica las injusticias del mundo terrenal, ni mucho menos es ésa su intención, pero sí invita a forjar una visión compasiva y un actuar justo que las contrarresten e inciten al resto a hacer lo mismo, razón por la cual Job se limita a responder: "Sólo de oídas te conocía, mas ahora te han visto mis ojos. Por todo me retracto y hago penitencia entre el polvo y la ceniza" (Job: 40, 7-14). Por último, contrastando y contrariando la prédica condenatoria de Jonathan Edwards, Campbell cierra este apartado recuperando un poema de la misma época, perteneciente a la tradición jasídica del mundo judío:

Oh, Señor del Universo, he de cantar una canción. ¿A dónde puede encontrásete y adonde no puede encontrásete? Donde quiera que paso allí estás Tú. Donde me quedo, allí también estás Tú, Tú, nadie sino Tú. Si todo va bien, es gracias a Ti. Si va mal, también es gracias

a Ti. Tú eres, Tú has sido y Tú serás. Tú has reinado, Tú reinas y Tú reinarás. Tuyo es el Cielo, Tuya es la Tierra. Tú llenas las más altas regiones y Tú llenas las regiones más bajas. Donde quiera que me vuelvo, Tú, oh, Tú estás allí (1959:139).

2.5. *Apoteosis*

La muerte heroica sólo se presenta como tal ante la mirada escéptica de quienes consideran que la vida se limita a su expresión biológica o material. Por generaciones, la muerte se ha visto como la gran derrota de una humanidad que siempre ha aspirado a perpetuarse mediante diferentes formas de desenvolvimiento artístico, filosófico, científico o religioso. De tal suerte que Heidegger considera sobre esto, en relación con el *Dasein* como ‘ser para la muerte’: “La muerte se revela así como la *posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable*. Como tal, ella es una inminencia *sobresaliente*” (Heidegger, 2003: 271). Incluso el sistema vigente, generador de los criterios que atan a sus habitantes a un *statu quo* desgastante y enfermizo, tiene como finalidad la trascendencia del presente fáctico mediante la explotación humana y el crecimiento desmedido de la riqueza concentrada en pocas manos. Nadie quiere morir en realidad, ni los poderosos ni los marginados; mas no todos se detienen a pensar a profundidad que en algún momento se abandonará la morada de la existencia inmediata con la disolución de la conciencia, el desvanecimiento de los sentidos y la descomposición de la carne¹¹⁷ o el cuerpo¹¹⁸, y no precisamente porque entre las capacidades humanas no figure la de pensar el fenómeno de la muerte. De hecho, se ha mencionado que gracias al miedo a la muerte se suscitó una suerte de conciencia primigenia sobre ella, de la que surgieron los primeros mitos y las diversas formas de religiosidad, elementos a partir de los cuales se fueron

¹¹⁷ En hebreo se dice *basar* (בָּשָׂר) y hace alusión a la ‘carne’ como una realidad donde reside el espíritu y la cual, según algunas tradiciones judías y cristianas, habrá de dormirse en la eternidad hasta el ‘día de la resurrección de los muertos’.

¹¹⁸ En griego se dice *soma* (σῶμα) y se concibe como una prisión del alma, o bien como un vehículo al servicio de ésta que, al llegar la muerte, habrá de desprenderse y partir a rincones extracorporales.

desarrollando las grandes reflexiones en torno a la vida misma. De modo que la condición humana se revela a sí misma debido a su interés tanto en su finitud como en su propia mutabilidad.

Sin embargo, al sujeto heroico no le basta con saberse mortal ni poseer conciencia de su propia finitud y mutabilidad; al héroe no le es suficiente pensar que algún día habrá de desaparecer de la faz de la Tierra, y menos tras haber experimentado el gozo del “encuentro con la Diosa” (*The Meeting with the Goddess*) o la “reconciliación con el Padre” (*Atonement with the Father*). La ruta iniciática genera cambios sustanciales en la integridad del sujeto heroico, quien de cierta manera ‘muere’ para vivir de manera genuina¹¹⁹. Ciertamente la muerte desconcierta a la humanidad y la hace replantearse bastantes cuestiones vitales, o por lo menos hasta que la inercia de la vigilia rutinaria la lleva de nueva cuenta a la forma de vida en la que ‘se vive como si jamás se fuera a morir’. Sin embargo, esto último ya no tiene cabida en el caso del héroe monomítico, pues éste no puede seguir aplazando la idea de la muerte como una mera etapa final de la existencia humana, diferenciada, particularizada e individualizada. Si bien la muerte de los otros nos representa el recordatorio de que algún día, todos y cada uno de nosotros habremos de morir, también nos mantiene al tanto de que somos mutables, de que nos transformamos constantemente, aunque de ello nos acordemos de vez en cuando. En ese sentido, la muerte es un signo más de transformación; quien muere, pasa de un estadio conocido de la existencia a otro totalmente desconocido, tal y como llega a suceder en la etapa heroica de la iniciación. Por tal motivo, pareciera que el viaje del héroe no se limita a los terrenos de la existencia propia en la vida mundana, sino de lo que habrá de suceder después de la muerte (*postmortem*). Por ello en los ritos funerarios se contempla a la muerte como una suerte de transición hacia la plenitud total de lo real, de la que no se goza tan fácilmente mientras se vive bajo las condiciones del *statu quo* vigente. En el Conjuro I del “Libro

¹¹⁹ Retomando el cántico popular católico “hay que morir para vivir”.

Egipcio de los Muertos” se habla de la muerte como “La salida del Alma hacia la plena luz del Día”, mientras que desde los textos taoístas se apela al lector: “Si permaneces en el centro y abrazas la muerte de todo corazón, perdurarás siempre” (*Tao Te Ching*: 33).

Ahora bien, la experiencia de afrontar el hecho de la muerte, como suele suceder en el estadio monomítico del “vientre de la Ballena” (*The Belly of the Whale*), tendría que llevar a los iniciados a actualizar su potencial heroico por medio de la transformación profunda, propia de la etapa iniciática que en muchas ocasiones se interpreta como ‘muerte del *ego*’, es decir, de aquel artificio generado en la vida cotidiana, predeterminada y diseñada a partir de criterios y patrones del sistema vigente. No obstante, dicha ‘muerte del *ego*’ no consiste precisamente en una muerte literal, sino literaria, simbólica dentro de los procesos rituales, con los cuales se busca el despertar de la conciencia hacia una realidad inaccesible para los sentidos y los discursos sociales. Comenta Vogler al respecto: “El héroe que se enfrenta a una Odisea ha desplazado su centro desde el ego al yo, su parte más divina” (2002: 209). En el “vientre de la Ballena” se adquiere la experiencia cercana a la muerte, mas no se “muere” del todo, de tal forma que una parte egocéntrica del héroe se ve tentada a eternizar lo perecedero durante la etapa de la “Mujer como tentación” (*Woman as Temptress*); en el estadio iniciático al que Campbell (1959) denomina “Apoteosis” (*Apotheosis*), se experimenta la “muerte” como la transición fundamental de un modo de ser a otro con tal de que las confusiones, los apegos y las aversiones dejen de operar desmesuradamente en la percepción heroica, y más bien se disuelvan por la quietud absoluta de la mente iniciada. En sus conferencias sobre Budismo Zen, Daisetsu Teitaro Suzuki recoge el poema de Bunan, maestro Zen del siglo XVII: “Mientras vivas sé un hombre muerto, absolutamente muerto; y actúa como quieras, y todo está bien” (1998: 14). Suzuki compara esto con el espíritu agustiniano de “Ama y haz lo que quieras”, con lo cual se termina de equiparar la “muerte simbólica” con el “amor al prójimo” y, de

este modo, se convierte en un asunto que concierne a la comunidad intersubjetiva, como lo considera el mismo Vogler: “También podemos asistir a un movimiento del yo hacia el grupo, al aceptar el héroe una responsabilidad mayor, superior al cuidado de sí mismo. Un héroe arriesga su vida por el bien de un colectivo y de la vida misma, y de este modo se gana el derecho de ser considerado un «héroe»” (2002: 209).

Quien logra la derrota de sí mismo, propicia la muerte de aquella ilusión denominada “*ego*”. Entonces ya no basta pensar la realidad desde la perspectiva propia, siempre amañada y manipulada desde los poderes fácticos mediante los discursos engañosos sobreexpuestos por obra de autoridades espirituales ilegítimas, élites culturales sin interés social y medios hegemónicos en general. Al desmontar los criterios con los que se constituye la identidad artificial, conformada a partir de las ideas de pertenencia egocéntricas (nombre y edad), etnocéntricas (nación y raza) o eclesiocéntricas (ritos y creencias), se forja un camino de renovación espiritual que termina por repercutir en las dinámicas sociales a través de la presencia nutritiva y protectora de la Madre y la mirada compasiva y misericordiosa del Padre, aspectos que a final de cuentas dejan de diferenciarse en la interioridad heroica y más bien se identifican en una misma realidad sustancial, sin identidad sexuada y más bien andrógina, como sucede con Santa T'ai Yuan, Hermafrodita, Eros o la deidad Ometéotl (Campbell, 1959). En las tradiciones budistas, tal es el caso de la figura del *bodhisattva* (बोधिसत्त्व) de la compasión, Avalokiteshvara, y sus advocaciones Kwan Yin (China) y Kwannon (Japón), y cuyo nombre, según Campbell (1959), se traduce del sánscrito como el “señor que mira desde arriba con Piedad”. A esta figura se dedica y se dirige la plegaria *Om mani padme hum* (ॐ मणिपद्मे हूँ), traducida a su vez como “la joya está en el loto”. Campbell comenta sobre esta figura divina del budismo: “Se revela en forma humana con dos brazos, y en forma sobrehumana con cuatro, con seis, con doce o con mil brazos y lleva en una de sus manos izquierdas el loto del

mundo” (1959: 140). Se trata de un ser divino cuyas manifestaciones femenina y masculina se expresan en Kwan Yin y en el mismo Avalokiteshvara, respectivamente. Se cuenta que ha superado las adversidades del dolor y ha colocado al descubierto aquella realidad profunda eclipsada cotidianamente por la conciencia discursiva y los terrores de la ignorancia (Campbell, 1959). La liberación por la que este *bodhisattva* fue capaz de pasar se encuentra de modo potencial en todos y cada uno de los seres humanos, según la interpretación de Campbell (1959) y las diversas tradiciones budistas en general.

El proceso de liberación del *bodhisattva* no sólo propicia el “abandono de sí” equiparable a la disolución del ‘ego’; no sólo se arriba al autodomínio, por el cual se hace referencia al héroe como un sujeto autónomo; no sólo se logra el cuidado de sí y de cuanto se diga y haga, por lo cual al héroe se le refiere como un sujeto responsable. En realidad, la heroicidad luminosa de tal figura consiste en un deseo profundo por despertar la plenitud consciente de los otros, a quienes ya no considera más como sujetos ajenos. Al *bodhisattva* no le basta la liberación de su propio sufrimiento, sino que aspira a liberar al mundo de sus diversos sufrimientos, de todo cuanto aqueja a la humanidad y a toda criatura sintiente en realidad. En el *Bodhicharyavatara*, texto del santo indio Shantideva, se comenta al respecto: “Una persona bien intencionada que piensa: ‘Eliminaré los dolores de cabeza de los seres sensibles’, produce mérito inconmensurable” (*Bodhicharyavatara* 1: 26). De tal forma que la compasión y la misericordia terminan formando parte de la percepción heroica. No sólo no se heredan los aspectos negativos distorsionados e inexistentes, aunque sí atribuidos por las mentes confundidas, del Padre divino o de la Madre sagrada, sino que se adquiere y se desarrolla una forma de amor nunca antes conocida. A través del héroe, de sus hazañas milagrosas y de su transformación excepcional, la humanidad despierta en sí la capacidad de empatizar armoniosamente con el resto de los seres vivos, desentendiéndose de sus

ambiciones individuales y deseando evitar el dolor y el sufrimiento en quienes le rodean. Entonces es cuando el mensaje de amor al prójimo toma sentido e inspira al género humano a luchar por la justicia, la paz y el amor.

No obstante, esta gran lucha universal habrá de entenderse y llevarse a cabo en los ámbitos del espíritu y no en las regiones terrenales en pugna. No se trata de una ‘guerra santa’ en sentido geopolítico, sino en sentido psicológico. De hecho, por tratarse de narrativas que se remontan a tiempos inmemoriales, *in illo tempore*, los mitos han de ser atendidos a través de ritos iniciáticos que hagan uso de símbolos, con los cuales se represente psicológicamente la interioridad espiritual en la acción material y concreta del mundo terrenal e intersubjetivo. Por tanto, ni el mito ni sus símbolos pueden comprenderse literalmente, sino literariamente, metafóricamente, por lo que cualquier forma de lucha, en sentido bélico, jamás podrá realizarse por medio de la destrucción de otros. Por lo contrario, el gran enemigo a derrotar, a subyugar y conquistar, es aquella entidad ilusoria denominada *ego*, instalada por el sistema cultural, sociopolítico y económico en turno. Sin embargo, la historia de las religiones nos indica que las grandes luchas espirituales se han suscitado más bien en la dimensión sociopolítica del mundo, desde los enfrentamientos entre diversas sociedades totémicas hasta la guerra santa promovida desde el pensamiento agustiniano (*Civitas Dei* frente a *Civitas diaboli*), situaciones contrarias a la prédica de Jesús sobre el amor y la comunión universal en la adversidad¹²⁰, o al espíritu pacifista de Buda¹²¹. Aunque en el núcleo original de las diversas expresiones religiosas reside el amor universal, no puede complementarse la primera Cruzada auspiciada desde el papado de Urbano II¹²² con la prédica de igualdad y

¹²⁰ Véase Lucas: 6, 27-29: “Amen a sus enemigos, hagan el bien a los que los odian, bendigan a los que los maldicen, rueguen por los que los maltratan”.

¹²¹ Véase el *Dhammapada*: 1, 5: "Porque nunca se detiene el odio con el odio: el odio se detiene con el amor, ésta es una vieja regla”.

¹²² Perteneciente a la línea papal sucesoria de Simón-Pedro en el cristianismo del Occidente latino, antecedente de la actual Iglesia Católica, Apostólica y Romana.

compasión del sabio Milarepa¹²³; no puede equipararse la *yihad* (جهاد) como guerra santa geográfica¹²⁴ con la *yihad* como guerra santa psicológica promovida desde el pensamiento poético de Yalāl ad-Dīn Muhammad Rūmī¹²⁵.

Según Campbell (1959), por ello es importante comprender las maravillas de la transformación heroica de la ‘apoteosis’ (*apotheosis*) a través de la figura del *bodhisattva*, quien a final de cuentas refleja el amor universal subyacente en las diversas tradiciones sagradas. La primera maravilla consiste en el carácter andrógino de su presencia luminosa, pues se percibe que las fuerzas masculina y femenina no son sino “dos mitades de un guisante”, según las diversas tradiciones del hinduismo. En ese sentido, el “encuentro con la Diosa” y la “reconciliación con el Padre” terminan por complementarse en una misma “unidad dualizada”, que a su vez fomenta una “unidad filial” entre el “Padre/Madre”¹²⁶, figura mítica antecedente de la división del sexo, y los hijos iniciados (Campbell, 1959). La segunda maravilla de dicha figura budista tiene que ver con la aniquilación de la división entre la vida y su liberación, entre el tiempo y la eternidad, por medio del Noble Camino Óctuple, Cuarta Noble Verdad descubierta por Siddhartha Gautama tras sus procesos meditativos bajo el Árbol Bo, y el gran despertar que lo llevó a transformarse en el Buda. Mientras que el *Buddha Dharma* propugna la extinción, desde la raíz del Triple Veneno de la mente (apego, hostilidad y engaño), de los impulsos de *karma* (कर्म) y *mara* (मर), equivalentes para Campbell (1959) al *eros* (Ἔρως) y al *thánatos* (Θάνατος), respectivamente, la psicología occidental, por su lado, hace del psicoanálisis una “técnica de curación” empleada con tal de alejar

¹²³ Perteneciente a la corriente Vajrayana de budismo tibetano.

¹²⁴ *Al-Qaeda* o *Daesh* (“Estado Islámico”) son ejemplos del emprendimiento geográfico de la “guerra santa” por medio de la vía armada, la mutilación de personas y la humillación a los pueblos que logran someter.

¹²⁵ La Vía Sufi es conocida como la “joya del Islam” y promueve el encuentro con lo divino (Alá) por medio del reconocimiento místico de la unidad del creyente y la realidad sagrada, profunda y absoluta de Dios.

¹²⁶ Que paradójicamente carece de un sexo único y en realidad posee ambos.

a los individuos de sus hostilidades (*destrudo*) y deseos (*libido*) mal dirigidos y, de esta manera, adoptarlos a un engaño más general o contextual de la sociedad. Por su lado, lo que busca la enseñanza religiosa, según Campbell (1959), es apartar al individuo de todo engaño y hacer que su mente descanse y permanezca en su verdadero estado “hasta que el cuerpo desaparezca”.

La tercera maravilla, según Campbell (1959), tiene que ver con la identificación de las manifestaciones femeninas y masculinas en una misma realidad sagrada (1959). El vientre materno nos nutre y nos lleva a vivir y experimentar el tiempo hasta que la muerte nos ofrece la apertura hacia la eternidad, al reencuentro con el Padre. Campbell nos comenta al respecto: “Somos concebidos en ella y vivimos apartados del padre, pero cuando pasamos del vientre del tiempo a la muerte (que es nuestro nacimiento a la eternidad) quedamos en las manos de él” (1959: 157). Sin embargo, no se trata de dos existencias intrínsecamente separadas, el vientre del tiempo y el nacimiento a la eternidad, sino de una misma sustancia, así como Omecihuatl y Ometicuhtli en realidad son las dos grandes manifestaciones de Ometéotl. Campbell dice sobre esto: “Los sabios comprenden que, aun dentro de este vientre, han venido del padre y regresan a él: pero los más sabios saben que ella y él son en sustancia uno” (1959: 158). Se dice en el texto de Lao Tsé: “Cuando lo masculino y lo femenino se encuentran, todo adquiere armonía” (*Tao Te Ching*: 42). El héroe que se identifica con aquella unidad sustancial de la que proviene y en la cual se mueve, reconoce en sí la impronta de su origen y de su naturaleza, se percata de su condición como puente entre lo espiritual y lo material, entre lo divino y lo terrenal, realidades que no distingue, sino que percibe como una sola existencia sagrada.

2.6. La Gracia Última

La transformación sustancial del héroe monomítico fomenta su receptividad ante los dones de origen divino. La amplificación de la conciencia universal por la que el espíritu heroico ha pasado,

mediante la superación de las distintas pruebas y los encuentros sagrados, lo hacen merecedor de aquella recompensa a la cual todo ser humano, en su calidad de criatura pensante, empática y social, siempre ha sido capaz de aspirar en realidad. El héroe lleva en su impronta las realidades sagradas que lo trascienden como sujeto particular, así como la figura de Quetzalcóatl porta en su nombre la naturaleza complementaria de la serpiente terrenal (*coatl*) y el plumaje divino (*quetzal*). Similar al recipiente que es capaz de alojar una cantidad determinada de líquido, una vez vaciado de su contenido previo, el héroe que se vacía de los prejuicios de su mentalidad y de sus círculos sociales puede alojar el néctar divino, las verdades reveladas ante su espíritu despierto del sueño del *samsara* (संसार). No obstante, pareciera también que la renovación del héroe monomítico, suscitada a través del estadio de la apoteosis, debe darse de manera integral; es decir, no bastará con vaciar el recipiente espiritual, sino que será necesario utilizar “vasijas nuevas” con tal de echar un “vino nuevo”. Dice el texto neotestamentario: “Ni nadie echa vino nuevo en vasijas viejas, porque si esto se hace se rompen las vasijas, el vino se desparrama y las vasijas se pierden” (Mateo: 9, 17). Ante semejante expresión, el texto evangélico remata del siguiente modo: “El vino nuevo se echa en vasijas nuevas, y así se conservan el vino y las vasijas” (Mateo: 9, 17). De tal forma que la “Gracia Última” (*The Ultimate Boon*) se entregará a quien se ha renovado por la muerte de sus proyecciones egoístas y el reconocimiento de las realidades sagradas en las diversas manifestaciones de la vida.

El héroe que logra el dominio de las fuerzas sombrías del mundo desconocido o numinoso en realidad logra el dominio de sí mismo por medio de su propio aniquilamiento (*nihil*=nada), del ‘abandono de sí’ empleado en la mística cristiana. El héroe monomítico muere a la vida mundana con tal de encontrarse ante la plenitud de su conciencia liberada de las ataduras sociales y culturales. Por ello ante la idiosincrasia de su contexto inicial da la impresión de despreciarse y minimizar su

andar por el mundo de las apariencias, cuando en realidad se ha tornado superior, digno de recibir el regalo de los dioses. Se lee al respecto en el *Hua Hu Ching*, otro texto taoísta atribuido a Lao Tsé: “Quien pueda disolver su mente descubrirá de repente el Tao a sus pies, y tendrá la claridad a mano” (*Hua Hu Ching*: 21). Por su lado, se recoge de los dichos de Siddhartha Gautama, una vez convertido en Buda: “En verdad los buenos hombres abandonan todo. Los santos no hablan de lo que causa sensualidad. Los sabios, tocados por la felicidad o por el dolor, no manifiestan altibajos” (*Dhammapada*: 6, 83). Mientras tanto, se dice en el Nuevo Testamento que Jesús proclamó: “El que quiera seguirme, que renuncie a sí mismo, que cargue con su cruz y que me siga” (Mateo: 16, 24); el texto evangélico continúa así: “Pues el que quiera asegurar su vida, la perderá, pero el que pierda su vida por mí, la hallará” (Mateo: 16, 25). Campbell comenta sobre la superioridad heroica por medio del autodomínio y el abandono de sí: “La facilidad con que esta aventura se lleva a cabo significa que el héroe es un hombre superior, un rey nato” (1959: 160).

Cuando se produce el triunfo del héroe monomítico sobre sus propios “demonios” y “dragones”, éste se torna capaz de recibir los grandes regalos y banquetes que los dioses tienen preparados para quienes deciden actualizar su potencial heroico. Cuando el héroe se peca de su naturaleza mortal, propicia su propia inmortalidad; cuando se percibe en el transcurso del tiempo, fomenta su encuentro con lo imperecedero; cuando se descubre como una partícula del todo, se dispone a abrazar la totalidad del universo. Por ello la ‘apoteosis’, que consiste en la disolución de la individualidad del ser heroico, propicia la recepción de la ‘Gracia Última’; al entregarse el héroe, funda para sí la oportunidad de recibir los dones de la “fuente”. Dice Campbell sobre esto: “La fuente es el Ombligo del Mundo, su agua flameante, la esencia indestructible de la existencia; la cama que gira continuamente es el Eje del mundo” (1959: 160). Los grandes tesoros que la humanidad mundana ambiciona en el sueño terrenal de la vida se convierten en obsequio divino

para el héroe, quien se ha comprendido como parte del todo y ha desvelado, de la vestidura superficial de la riqueza material, la verdadera abundancia espiritual. Sobre este aspecto, Titus Burckhardt comenta: “El oro y la plata eran ya metales sagrados antes de convertirse en medida del valor de las mercancías” (1975:19). Burckhart considera que, en la astrología como proyección celestial de la metalurgia alquímica, tanto el astro solar como el oro no serían sino símbolos de las realidades sagradas en las que se funde el alma purificada e incorruptible. La gracia divina (*gratia*) se revelaría de este modo ante los bienaventurados (*beatis*); el Nirvana (निर्वाण) se haría visible ante la percepción de los Budas (बुद्ध); el oro alquímico sería entregado al alma heroica.

Mientras los espíritus ordinarios se desenvuelven siguiendo los patrones del sistema vigente con tal de aspirar a una inmortalidad corporal, imposible de lograr, los espíritus heroicos recorren una vía universal en cuyo culmen se halla la fuente sagrada bajo el resguardo de las deidades culturales, a las cuales el héroe monomítico tendrá que persuadir o engañar, enamorar o combatir. Así es como se dice que Prometeo obtuvo el fuego primigenio o como Quetzalcóatl adquirió los huesos sagrados. La vida consciente de sí y de su alrededor es un regalo que, con sus procesos y mecanismos, la naturaleza hace a una especie físicamente limitada, aunque en constante desarrollo cultural. El mito heroico, en ese sentido, consistiría en expresar narrativa y simbólicamente el recordatorio de esta situación profunda, inherente a la condición humana, ante la escucha de las comunidades petrificadas por el temor al abismo de la muerte y al olvido del tiempo. Quien asume el papel heroico deberá tener en cuenta que, para comprender plenamente su tarea iniciática, deberá fomentar el aniquilamiento de su propia individualidad fenoménica, junto a su miedo al devenir existencial, hasta lograr la recepción de la inmortalidad nouménica en la región espaciotemporal del momento presente: ‘estar aquí y ahora’. Por ello la serpiente arrebató la ‘planta de la inmortalidad’ a Gilgamesh, pues su intención principal era hacerse de una inmortalidad física,

cuando la divinidad le invitaba a gozar de la felicidad que representa permanecer en el tiempo propicio del presente, al que los griegos denominan *kairós* (καίρός).

Otra forma de entender la etapa de la Gracia Última se suscita cuando Juan *Diegotzin* se disponía a llevar, ante Fray Juan de Zumárraga, las flores de Castilla que *Tonantzin-Guadalupe* enviaba como señal de su santo mandato. Por supuesto, los servidores del obispo quisieron impedirselo, no sin antes coaccionar al indio de Cuautitlán a que les mostrara qué portaba en el hueco de su tilma, a lo cual tuvo que acceder sin más remedio. Se admiraron al percibir la frescura de aquellas flores, cuya temporada del año aún no comenzaba, y desde luego no correspondía al invernal mes de diciembre; por ello los servidores intentaron tomar las flores con sus propias manos, sin ningún éxito en realidad, pues se dice en el texto nahua: “Porque cuando trataban de hacerlo, ya no veían las flores, sólo como una pintura o un bordado, o algo que estuviera cosido, así lo veían en la tilma” (2000: 145). De tal forma que a diferencia de Juan *Diegotzin*, los servidores del obispo, como guardianes del umbral, no se encontraban preparados para recibir los regalos sagrados y las pruebas de origen divino. Por otro lado, se aprecia en la poesía de Nezahualcóyotl, Tlatoani de Texcoco, la importancia de contemplar las flores como expresión de sabiduría y abundancia: “Llegaron las flores: que sean ellas gala, que sean ellas riqueza, oh príncipes. Bien nos muestran su faz, vienen a abrir sus corolas” (Leander, 1991: 91). Por su parte, el *tlamatinime* del *Cuicapeucayotl*, texto nahua recogido por Miguel León-Portilla, dice sobre las flores y su vínculo con lo divino, como muestra de la infinita misericordia con la humanidad: “En verdad sólo el Dueño del cerca y del junto hace que alguien merezca las flores aquí en la tierra” (2000: 169). De tal forma que la Gracia Última se entrega a la voluntad heroica, transformada por fuerzas de origen divino, las cuales la vuelven capaz de ir más allá de los deseos personales y las proyecciones egocéntricas. En el *Tao Te Ching* se dice: “El Tao da nacimiento a todos los seres, los nutre, los mantiene, vela

por ellos, los conforta, los protege, los trae de regreso a sí, creando sin poseer, actuando sin desear, guiando sin interferir” (*Tao Te Ching*: 51). Ante lo anterior, el texto taoísta hace el siguiente remate: “Es por ello que el amor del Tao está en la naturaleza misma de las cosas” (*Tao Te Ching*: 51).

3. DEL REGRESO

En el Capítulo III, intitulado “El Regreso” (*Return*), Campbell (1959) recoge y expone los últimos estadios de la etapa final de la jornada mitológica. Para este punto, el héroe campbelliano se ha hecho con el ‘tesoro oculto’ o el ‘gran elixir’, sea porque le fue entregado en gracia divina o porque con mano propia lo arrebató a las grandes fuerzas del más allá. Pero para esto, la figura heroica tuvo que desprenderse de sus rasgos socioculturales y entregarse a los ámbitos profundos de lo sagrado mediante la ‘apoteosis’ (*Apotheosis*), la ‘reconciliación con el Padre’ (*Atonement with the Father*) o el ‘encuentro con la Diosa’ (*The Meeting with the Goddess*). Cuando la iniciación heroica por fin culmina, las fuerzas del cosmos se renuevan a través de la experiencia consciente del sujeto heroico y dan cabida al inicio de una nueva era, en la que el tiempo deja de representar al dios perverso que devora a sus hijos (Κρόνος) y más bien se muestra compasivamente como una oportunidad de redención creadora (καίρως), obra fundante en la reconfiguración de los órdenes celestiales que han de reflejarse en los órdenes sociales y viceversa. Se lee en el texto neotestamentario: “todo lo que ates en la tierra, será atado en el cielo, y lo que desates en la tierra será desatado en los cielos” (Mateo: 16, 19). De tal forma que la transformación del héroe, como agente originario del mundo humano o perteneciente a una humanidad mundana, se traducirá en la transformación de su propia realidad cotidiana, previa a la aventura heroica. En ese sentido, la vida cotidiana vuelve a hacer eco en el alma reflexiva de quien, en un principio, decidió apartarse de aquella.

La vía heroica, como medio de redención, propicia en quien la recorre la posibilidad de transformar profundamente las dimensiones que conforman la realidad del mundo del que se es originario. Si la iniciación funge como etapa de transformación personal a partir de los ritos de la comunidad, el retorno funge como etapa de transformación comunitaria a partir de los logros

obtenidos durante la iniciación de la persona heroica. En ese sentido, el ciclo consciente del viaje del héroe se completa a través del retorno a la vida cotidiana, donde la riqueza espiritual habrá de repercutir en el modo en que se relacionan los individuos con las estructuras de su entorno. Mas no de modo inmediato se suscitará la conversión de la vida cotidiana tras la muerte iniciática del héroe monomítico. En realidad, se trata de un proceso tan arduo como el de la separación (*Departure*), pues el gozo del ego disuelto mediante los diferentes estadios iniciáticos puede hacer que el sujeto heroico permanezca apartado para siempre del mundo cotidiano, incluso aunque se posean las herramientas necesarias para la superación social del sufrimiento terrenal. Sin embargo, también esto requiere del ejercicio autónomo de la libertad del sujeto heroico, quien, al emprender el regreso, si es que así lo decide, deberá servirse de su propia experiencia con tal de equilibrar su noción renovada tanto por el camino del ‘tiempo propicio’ de la Madre Universal¹²⁷ y la ‘eternidad misericordiosa’ del Padre Celestial¹²⁸, como por su andar por los senderos de lo común y corriente. Reza en ese sentido el Buda Gautama a través de los textos del *Dhammapada*: “En verdad vivimos bien felices, sin aflicciones entre los afligidos. Entre los hombres afligidos sin aflicciones vivimos” (*Dhammapada*: 15, 198).

Si en el proceso de separación el héroe monomítico debe desprenderse de su contexto inicial para adentrarse en un viaje hacia lo desconocido, y en el proceso de iniciación (*Initiation*) dicha figura heroica deberá desprenderse de su identidad cultural con tal de hallar la verdad profunda en su interior y su conexión con la fuente de todo lo existente, en el retorno el héroe retomará los elementos culturales que constituían la identidad de su persona y deberá incorporarse nuevamente

¹²⁷ La diosa como figura materna es reconocida en la diversidad de mitologías bajo distintos nombres: *Terra Mater* (latín), *Nut* (diosa egipcia) ó *Tonantzin* (náhuatl).

¹²⁸ La figura paterna puede observarse tanto en las tradiciones politeístas de núcleo indoeuropeo, como en las religiones abrahámicas de núcleo semita, e incluso en el contexto de la tradición sagrada nahua: *Pater Noster* (latín), *Abbá* (אבא) (arameo) o *Totatzin* (náhuatl).

en su contexto previo con tal de comunicar las verdades de las cuales fue testigo experiencial. En ese sentido, el sujeto heroico tendrá que esforzarse por adaptar los atisbos de lo inefable a los vehículos discursivos o simbólicos del pensamiento religioso o filosófico del mundo fáctico. En el regreso a la vida cotidiana, el héroe monomítico deberá convivir con el resto de sus compatriotas y fungir como vínculo entre el mundo espiritual y el mundo de la cotidianidad misma, donde la suerte de los oprimidos y desposeídos se convertirá en motivo de indignación para quien ha descubierto en su propia interioridad el potencial oculto en toda criatura humana. Ante la fuente eterna del tiempo vital y el universo infinito no puede haber distinciones porque básicamente nadie es capaz de merecer la gloria y la salvación por medios propios, sino por medio de la gracia, de la cual el héroe se ha percatado mediante su travesía. El verdadero pecado no consistiría, entonces, en no agradar al Principio Supremo Absoluto por desobedecer las leyes humanas, sino en desconocer este hecho y actuar en consecuencia contra la comunidad intersubjetiva, en especial contra los más débiles. Reza imperiosamente el Corán: “Y aferraos todos juntos a la cuerda de *Allah* [الله] y no os separéis” (*Sura*: 3, 103). Al texto coránico se agrega inmediatamente: “y recordad el favor que *Allah* ha tenido con vosotros cuando, habiendo sido enemigos, ha unido vuestros corazones y por Su gracia os habéis convertido en hermanos. Estabais al borde de caer en el Fuego y os salvó de ello. Así os aclara *Allah* Sus signos. Ojalá os guíeis” (*Sura*: 3, 103).

Además de lo anterior, el viaje heroico que culmina no sólo fomentará la renovación espiritual en la interioridad personal del sujeto heroico, sino que también provocará grandes desencuentros y reconciliaciones en el alma de quien presta su escucha atenta al relato mítico del héroe, el cual termina por representar los grandes potenciales guardados en toda criatura que se precie de ser humana. Si bien la figura del héroe proyectará las grandes debilidades humanas y colocará de manifiesto el fracaso y el dolor como elementos inherentes a una especie tan patética,

también promoverá el desarrollo de las grandes virtudes y los mejores valores frente a un mundo que se desentiende de los sufrimientos ajenos. Dice el *Avesta*, donde se recoge la prédica del profeta iranio Zaratustra: “Quien, con su buen comportamiento, lucha contra los malhechores y neutraliza sus planes destructivos y los encamina hacia el bien cumple el deseo divino” (Hat: 6, 33). La lucha heroica traerá consigo la posibilidad de fundar una realidad basada en la plenitud del despertar humano y el reconocimiento de la dignidad de los otros como un ámbito sagrado operante en la vida cotidiana misma. Como bien lo comenta Campbell: “Cuando la misión del héroe se ha llevado a cabo, por penetración en la fuente o por medio de la gracia de alguna personificación masculina o femenina, humana o animal, el aventurero debe regresar con su trofeo transmutador de la vida” (1959: 179). Regresar de la aventura heroica implica darse a la tarea de contribuir al mejoramiento del reino ordinario del mundo humano, “donde la dádiva habrá de significar la renovación de la comunidad, de la nación, del planeta o de los diez mil mundos” (1959: 179).

3.1. Negativa al regreso

Según Campbell (1959), ante la posibilidad de volver al mundo conocido, la figura heroica se ve tentada a permanecer en el éxtasis sobrenatural, a la cual llegan los santos por la contemplación de lo sagrado y los *bodhisattvas* por la meditación profunda. Por lo general, quien arriba a los terrenos luminosos del despertar de la conciencia tiende a rechazar (*to refuse*) la responsabilidad de llevar el tesoro oculto de los reinos suprasensibles a las ciudades superfluas de la cotidianidad mundana. ¿Para qué volver a donde se encuentran los semejantes, quienes en modo alguno se han visto en la necesidad de separarse del *statu quo* de sus contextos y mucho menos han intentado desprenderse de sus identidades fenoménicas socioculturales? ¿De qué sirve abandonar el gozo de la gracia divina, si en realidad quienes insisten en permanecer en el mundo de lo conocido jamás podrán entender lo inmenso y profundo de la aventura iniciática? ¿Por qué el sujeto heroico habría de

intentar comprender la situación monótona y rutinaria del resto de sus conciudadanos o compatriotas, si estos ni siquiera se esforzarían en tratar de entender lo que aquél ha obtenido durante su travesía por el misterio (μυστήριον) de los santos encuentros, la reconciliación con lo eterno y la apoteosis? Cuando el héroe monomítico duda en volver y se ve tentado a optar por mantener su estancia en las regiones místicas de la realidad profunda, incluso si eso implica morir ahí mismo, se suscita el estadio al cual Campbell (1959) denomina la “negativa al regreso” (*The Refusal of the Return*). Comenta Campbell al respecto: “Son numerosos los héroes que, según la fábula, han permanecido para siempre en la isla bendita, en compañía de la eterna Diosa del Ser Inmortal” (1959: 179).

El gran ejemplo de esta encrucijada entre regresar y mantenerse en el gozo luminoso de la conciencia plena se halla en los momentos posteriores al gran despertar de Siddhartha Gautama, ahora llamado el *Buddha* (बुद्ध), tras permanecer durante cuarenta y nueve días bajo la sombra del árbol Bodhi. Una vez que aquél arribó a la superación del sufrimiento, sublimándolo así a través de los arduos procesos meditativos, dudaba de si era debido difundir aquello que había descubierto; no tanto porque almacenara en su interior algún sentimiento ególatra de superioridad moral o intelectual con respecto al resto de sus coetáneos y congéneres, sino porque simplemente no confiaba en que sus semejantes fueran capaces de entender discursivamente las verdades de las que Buda se había percatado por cuenta propia. Aquí podemos darnos cuenta de que se presentaba un dilema ético ante una complicación hermenéutica: ¿se debe difundir la sabiduría de la experiencia propia, aunque a los posibles oyentes les cueste demasiado esfuerzo intentar comprenderla? Se cuenta en las tradiciones budistas que después de mantenerse en aquella situación dilemática, *Brahma* (ब्रह्म) instó a Buda a que por fin tomara la decisión de difundir la sabiduría sobre las Cuatro Nobles Verdades descubiertas por sí mismo, por lo cual consideró que sus compañeros de

ascetismo serían los primeros discípulos idóneos debido al desarrollo avanzado de sus prácticas meditativas. Posteriormente, regresaría a Kapilavastu con los integrantes de su familia: su padre Suddhodana, su esposa Yasodhara, su hijo Rahula y su tía Mahaprajapati; a todos ellos daría a conocer su prédica y también convertiría en discípulos de la enseñanza de las Cuatro Nobles Verdades para la superación definitiva del sufrimiento.

Campbell, por otro lado, expone el ejemplo hindú del rey-guerrero sobrenatural Muchukunda, nacido milagrosamente de la costilla izquierda de su padre, “quien [por cierto] había tomado por equivocación una bebida fertilizante que los *brahmines* habían preparado para su esposa” (1959: 179). Las condiciones extraordinarias de su nacimiento le otorgaron el don de convertirse en uno de los reyes más poderosos sobre la faz de la Tierra, por lo cual fue capaz incluso de auxiliar a los dioses en su guerra contra un gran ejército de demonios. Tras lograr la victoria divina, los dioses decidieron recompensarlo, pese a que Muchukunda prácticamente lo tenía todo en su haber omnipotente. Por tal motivo, pidió tan sólo que su recompensa consistiera en un sueño profundo, infinito e intemporal, del cual ningún mortal se atreviera a despertarlo, ya que, de hacerlo, éste sería abrasado por el fuego de su mirada fulminante (Campbell, 1959). Pasado el tiempo, el reino de Krishna, advocación o avatar del dios universal Vishnú, se vio asediado por una horda de bárbaros, a los cuales derrotó sin mayor dificultad. El rey de los enemigos del reino perseguía sin cesar a Krishna, quien finalmente se ocultó en la misma cueva donde reposaba Muchukunda; cuando el rey bárbaro se encontró con la imponente figura durmiente, pensó que se trataba de una transformación más de Krishna y decidió atacar sin piedad. Pero cuando Muchukunda vio su sueño perturbado, miró y fulminó al rey bárbaro, y también lo intentó con Krishna; aunque inmediatamente se percataría de la gloria infinita de Vishnú. Finalmente, Muchukunda se postró ante Krishna, con quien se lamentaba por lo errático que era el camino de

los mortales, pese a poseerlo todo (Campbell, 1959). Por ello, en lugar de regresar con la humanidad, Muchukunda se retiró a las montañas a realizar un conjunto de prácticas ascéticas, puesto que “decidió retirarse del mundo a un grado todavía más avanzado” (1959: 181-182). Campbell comenta sobre la decisión de tal figura mítica: “¿Y quién podría decir que esta decisión carecía de razón?” (1959: 182).

En el mundo nahua, por otro lado, la figura protagónica del *Cuicapeucayotl*, el *tlamatinime* que busca y se pregunta por las “las preciosas, variadas, fragantes flores” (2000: 167), da muestras de un pesar grande al considerar los infortunios de la existencia que alcanza a aquellos “cuyo merecimiento es nada” (2000: 169), pues en su vida de sufrimiento son incapaces de alcanzar las flores (*In Xochitl*) y los cantos (*In Cuicatl*). Es por ellos que el *tlamatinime* se lamenta diciendo: “Por eso llora mi corazón, recuerdo que he ido allá a contemplar la Tierra florida, yo, cantor” (2000: 169). En actitud compasiva, el *tlamatinime* hace suyos los sufrimientos de quienes no ingresan a *Xochitlalpan* y, por lo mismo, no contemplan por propia experiencia la divina gracia del “Dueño del cerca y del junto” (*In Tloque in Nahuaque*), título teológico que también se menciona en el *Nican Mopohua* cuando *Tonantzin*-Guadalupe dice: “en verdad soy yo la en todo siempre doncella, Santa María, su madrecita de él, Dios verdadero, [...] Dueño del cerca y del junto, in *Tloque Nahuaque*” (2000: 101-103). Por tal motivo, pareciera que, para el *tlamatinime*, la cotidianidad de la vida mundana se reduce a lo que *Juantzin* se refería cuando éste afirmaba que “hemos venido a esperar el trabajo de nuestra muerte” (2000: 131), por lo cual se dice en el *Cuicapeucayotl*:

Y digo, en verdad no es lugar bueno aquí, en la tierra; en verdad otro es el lugar a donde hay que ir, allá hay alegría. ¿Qué sólo es en vano en la tierra? En verdad es otro lugar donde se descama la vida. Vaya yo allá, vaya yo a cantar, al lado de las variadas y preciosas aves, disfrute allá de las bellas, fragantes flores, las gustosas, sólo las que alegran a la gente, las

que embriagan con gozo, sólo las que embriagan y alegran con su fragancia. (2000: 169-171).

En el caso del culmen literario de Friedrich Nietzsche, “Así habló Zaratustra” (1883), el protagonista homónimo del relato filosófico había pasado diez años en soledad en el interior de una caverna (símbolo del vientre de la muerte iniciática), donde diariamente esperaba el arribo del Sol, al cual se dirigió en cierta ocasión: “¡Gran astro! ¿Si te faltasen aquellos a quienes iluminas, cuál sería tu felicidad?” (2010: 7). Después de reflexionar ampliamente al respecto y decidir partir a la ciudad más cercana con tal de llevar a cabo su prédica sobre el ‘Superhombre’ (*Übermensch*), “descendió solo de la montaña sin encontrar a nadie” (2010: 8). En un momento dado se topó con un santo ermitaño de cabellos blancos, quien ya conocía a Zaratustra y quien desde tiempo atrás consideraba sobre sí que en verdad amaba a Dios y no a los hombres, ya que estos tienden a ser imperfectos y, por lo mismo, a convertirse en objetos de un amor mortal (Nietzsche, 2010). Por ello el anciano reprochaba al personaje protagónico: “Zaratustra está transformado, Zaratustra se ha hecho niño, Zaratustra está despierto. ¿Qué vas a hacer ahora entre los que duermen?” (2010: 8). Mientras Zaratustra estaba dispuesto a llevar su “presente a los hombres”, el santo le instaba a permanecer fuera del alcance de los hombres: “¡No te reúnas con los hombres! ¡Permanece en el bosque! ¡Vete con las bestias, antes que con ellos! ¿Por qué, como yo, no quieres ser oso entre los osos, pájaro entre los pájaros?” (2010: 9). A diferencia de Zaratustra, el santo ermitaño se negaba a formar parte nuevamente del mundo de los hombres, pues consideraba que el amor a Dios era infinitamente superior y que la humanidad, lejos de escuchar todo sobre el viaje espiritual en lo profundo de los bosques, era capaz de castigar a los “incendiarios” (Nietzsche, 2010).

3.2. La huida mágica

En la gran variedad de mitos es recurrente el episodio en el cual el sujeto heroico parte de vuelta a su mundo conocido con el tesoro sagrado entre sus posesiones más preciadas, una vez que aquél así lo decide. Desprendido tanto del contexto en el que se hallaba inmerso desde un principio, como de su propia identidad fenoménica, la figura heroica pronto se vuelve capaz de adquirir la bendición de la fuente misma del cosmos, a la cual sirve y con la cual se funde en una sola realidad. Por supuesto, casi siempre se debe pasar por una serie de ‘pruebas’ (*trials*) para que el héroe monomítico realice de modo efectivo su conversión en la gran etapa iniciática. A diferencia del santo del bosque, quien amablemente se oponía a la idea de integrarse, de nueva cuenta, al mundo de los hombres, el Zaratustra de Nietzsche optó por regresar con la humanidad con tal de difundir la prédica sobre el Superhombre, incluso si eso implicaba no ser escuchado ni mucho menos comprendido. De cualquier forma, así como en la etapa de separación o partida heroica se debe superar la ‘negativa al llamado’, y en la etapa de iniciación se debe superar el ‘camino de las pruebas’, en la etapa de retorno, además de alejarse de la ‘negativa al regreso’, el héroe emprenderá lo que Campbell denomina la “huida mágica” (*The Magic Flight*).

Si bien no siempre se trata de huir (*to flight*) o esconderse de la mirada omnisciente de la omnipresencia sagrada, sea bajo la advocación maternal del tiempo propicio o la expresión paternal de la eternidad compasiva, a veces en las mitologías es posible que los héroes se vean obligados a escapar del fulgor de aquellas deidades iracundas, las cuales se muestran furiosas al considerarse despojadas de sus bienes más preciosos. Por una parte, considera Campbell: “Si el héroe en su triunfo gana la bendición de la diosa o del dios y luego es explícitamente comisionado a regresar al mundo con algún elixir para la restauración de la sociedad, el último estadio de su aventura está apoyado por todas las fuerzas de su patrono sobrenatural” (1959: 182). Según esta perspectiva, al

héroe se le encomendaría el cumplimiento de la voluntad divina, como en el ejemplo de *Juantzin* ante la voluntad de *Tonantzin*-Guadalupe. Pero, por otro lado, comenta Campbell que “si el trofeo ha sido obtenido a pesar de la oposición de su guardián, o si el deseo del héroe de regresar al mundo ha sido resentido por los dioses o los demonios, el último estadio del círculo mitológico se convierte en una persecución agitada y a menudo cómica” (1959: 182). En estos casos, el héroe deberá asumir su incapacidad de traer consigo absolutamente todo cuanto ha obtenido durante la aventura iniciática y habrá de priorizar la posesión del don divino en beneficio del género humano, pese a su frágil condición de devenir existencial.

Entre todos los ejemplos mitológicos expuestos por Campbell (1959), figura la historia de Jasón, hijo de Creteo. Este héroe griego había cruzado los mares sobre el Argos, junto a una tripulación de grandes guerreros que navegaba rumbo al mar Negro. Su objetivo era la obtención del Vello de Oro custodiado por un dragón, el cual se hallaba oculto en los bosques ubicados detrás del palacio del rey Aetes. Si bien dicho rey había impuesto a Jasón pruebas imposibles de superar (‘camino de las pruebas’), esto desde luego como un alto precio por el Vello de Oro mismo, la hija de aquél, la princesa Medea, realizó hechizos benefactores con los cuales se aseguraba la victoria del mismísimo Jasón (‘encuentro con la diosa’). Superadas las pruebas, como la de “arar cierto campo utilizando toros de aliento llameante y pies de bronce” (1959: 188) para después “sembrar el campo con dientes de dragón y matar a los hombres armados que inmediatamente habrían de brotar de tal semilla” (1959: 188), y en cuanto el poderoso dragón fue derrotado, el rey Aetes emprendió la persecución en contra de Jasón (‘huida mágica’), quien inmediatamente se hizo a la mar en el Argos junto a Medea y su hermano Aspidos. En cuanto Medea se percató de que Aetes estaba a punto de alcanzarlos, convenció a Jasón de asesinar a Aspidos y esparcir su cuerpo

desmembrado por el mar, con tal de que el rey se detuviera a recogerlo y regresara a su reino a otorgarle un funeral digno (Campbell, 1959).

La figura heroica que arriba a las realidades sagradas y se funde con ellas para obtener la gracia última (*The Ultimate Boon*) habrá de llevar consigo tan sólo la experiencia iniciática y regresar con las verdades profundas en su interior, de las cuales será un testimonio más, con tal de difundirlas ante una comunidad que permanece hundida en la ilusión sistémica del *statu quo*¹²⁹. En ese sentido, el héroe regresa a la vida cotidiana como hijo del tiempo creativo, aunque no como un ser omnipotente capaz de generar cosas a partir la nada (*ex nihilo*); al mismo tiempo, dicho héroe regresa como hijo de la eternidad, aunque no como un ser eterno y, por tanto, inmortal. La condición humana no dejará de formar parte de la identidad renovada del héroe monomítico. Lo vimos cuando Orfeo intentó rescatar a su amada Eurídice del reino infernal de Hades, y podemos percatarnos de ello mismo en la narrativa japonesa de Izanagi, quien debió huir del Arroyo Amarillo, en el mundo subterráneo, tras el intento fallido de rescatar a su hermana y esposa divina Izanami (Campbell, 1959). Esta diosa de la mitología japonesa debía consultar a los dioses infernales sobre la solicitud de Izanagi de volver juntos al mundo de la superficie para terminar de crear una tierra inacabada (Campbell, 1959). Al igual que Orfeo, Izanagi tenía prohibido mirar a Izanami mientras ésta se encontraba discutiendo el asunto con las deidades infernales; y al igual que Orfeo, Izanagi no resistió la tentación de mirar a su pareja, pero ahora como una criatura putrefacta y envuelta en gusanos, cual cadáver. Izanami tomó este acto como una ofensa y mandó a la Mujer Fea y a las ocho deidades del trueno, junto a mil quinientos guerreros del Arroyo Amarillo, a perseguir a Izanagi. Con tal de retrasar a sus perseguidores, Izanagi lanzó su tocado y su peineta (Campbell, 1959). Finalmente, tras arrojar una piedra gigantesca en el camino entre el

¹²⁹ Como la *Civitas diaboli* en San Agustín o el *samsara* en las religiones dhármicas.

Arroyo Amarillo y el mundo de los vivos, Izanami se presentó ante Izanami y mandató: “Mi augusto y hermoso hermano mayor, si te comportas así, causaré cada día la muerte de mil personas en tu reino" (1959: 190); ante lo anterior, Izanagi respondió: "Mi augusta y hermosa hermana menor, si haces eso, haré que cada día paran mil quinientas mujeres" (1959: 190).

Ahora bien, la huida del héroe se caracteriza por exponer una visión pesimista sobre el devenir existencial de la vida misma, pues a final de cuentas todo ser humano se encuentra destinado a perecer inevitablemente, pese a forjar en sí un deseo contrario que, lejos de confrontarlo con la naturaleza de su futuro fatídico, lo lleva a convertir sus propios anhelos en capacidades fantasiosas imposibles de llevar al plano de la realidad concreta. Por eso la vida humana se termina de abordar narrativamente como una tragedia a la que Campbell (1959) denomina ‘mito del fracaso’, contraria a los ‘mitos del éxito’ que terminan conmoviendo a quienes los atienden como oyentes, precisamente por lo increíble de sus pasajes y logros sobrenaturales. No obstante, en el monomito o la travesía del héroe campbelliano se cumplirá una promesa que sublima los hechos ineludibles del ‘fracaso humano’ y reinterprete positivamente los símbolos del ‘éxito sobrehumano’. A través de la perspectiva del héroe monomítico se pone de manifiesto la posibilidad del éxito humano, al cual se puede arribar mediante la enseñanza práctica del viaje monomítico que recurre a los símbolos sobrenaturales de las grandes mitologías del mundo. Como bien lo comenta Campbell: “Ese es el problema de la crisis en el umbral del regreso. Primero habremos de buscar en ella los símbolos sobrehumanos y luego buscaremos la enseñanza práctica para el hombre histórico” (1959: 191).

3.3. El rescate del mundo exterior

En cuanto el héroe monomítico se ve obligado a reintegrarse al mundo del cual es originario, poco a poco su suerte deja de depender directamente de la intervención divina y más bien hace un uso

adecuado y responsable de las habilidades y nociones que en su experiencia iniciática fue adquiriendo y dominando. Si los dioses así lo desean, la figura heroica cumplirá con la voluntad divina a través de su propio esfuerzo y por decisión propia, de modo autónomo y libre. En el ámbito católico se atribuye a Agustín de Hipona y a Ignacio de Loyola la expresión “reza como si todo dependiera de Dios y trabaja como si todo dependiera de ti”, o formulado de otro modo: “haz las cosas como si todo dependiera de ti y confía en Dios como si todo dependiera de Él”¹³⁰. Sin embargo, a veces no basta con el desarrollo de las potencialidades del sujeto heroico, pues en ocasiones la dificultad de las tareas supera en demasía incluso las capacidades del héroe monomítico, tal y como sucede en el estadio del ‘vientre de la ballena’ (*The Belly of the Whale*). Es entonces cuando figura la intervención de quienes permanecen en el mundo cotidiano, o bien interviene el auxilio de fuerzas sagradas como la Madre Universal o el Padre Eterno, o nuevamente el mentor de la ayuda sobrenatural se hace presente, y se suscita el estadio al que Campbell (1959) denomina “el rescate del mundo exterior” (*Rescue from Without*).

Por una parte, la humanidad inmersa en la cotidianidad del *statu quo* tiende a ver con cierto recelo a aquellos que se alejan de las dinámicas de la vida diaria y reaparecen con la convicción de haber descubierto la piedra filosofal (*lapis philosophorum*) con la cual es posible transmutar las dimensiones de una realidad monótona. Por ello comenta Campbell: “La sociedad se encela de aquellos que permanecen fuera de ella y ha de venir a tocar a su puerta” (1959: 191). Pero en gran medida, dependerá de la decisión del héroe monomítico restablecer o no su vínculo con aquella sociedad conformada por seres humanos “que son fracciones e imaginan ser completos” (1959: 200), pues como en el caso de Muchukunda, estos podrían sufrir un ‘choque’ o desencuentro que

¹³⁰ Lo cual se vislumbra a modo de refrán en el pensamiento cotidiano mexicano: “a Dios rogando y con el mazo dando”.

los llevara a un estado de aniquilamiento o inestabilidad (Campbell, 1959). Pero también puede suceder que en medio de la fascinación mortal de contemplar al ‘ser perfecto’ o lo inefable¹³¹, el héroe abandone su trance y se vea rescatado repentinamente por la gente perteneciente a la comunidad intersubjetiva a la cual debe su origen. Esto lo comenta Campbell del siguiente modo: “Si el héroe [...] no lo desea, el que le perturba sufre un tremendo choque, pero si el escogido sólo se ha retrasado —fascinado por el estado de ser perfecto (que se asemeja a la muerte) — se efectúa un aparente rescate, y el aventurero retorna” (1959: 192).

Del modo que sea, la autosuficiencia divina del héroe se convierte en una ficción fantasiosa al momento de arribar a los terrenos de la cotidianidad humana. Pretender que mediante la propia heroicidad se puede permanecer lejos de las dinámicas sociales de una especie estructuralmente frágil implica fomentar en la interioridad subjetiva una disonancia cognitiva en la que uno se considera superior al resto, como si se tratara de un individuo con cualidades de dios, cuando en realidad esta forma de percibir y desenvolverse en lo real coloca a cualquiera como una bestia incapaz de comunicarse y dialogar. Dice Aristóteles en su *Política* que todo aquel “que vive fuera de la sociedad por organización y no por efecto del azar es, ciertamente, o un ser degradado, o un ser superior a la especie humana” (2005: 11). De tal forma que el regreso del héroe monomítico al mundo exterior implicará la reiteración de un desenvolvimiento humano más bien apegado a los aspectos kantianos del sujeto libre, mas no voluble; autónomo, mas no autosuficiente; y responsable, mas no omnipotente. Por ello la vida colectiva no ha de ser menospreciada por el sujeto heroico, aunque la sociedad persista en mantener su propio sometimiento a los valores impuestos por los poderes fácticos. Por lo contrario, toda figura heroica ha de comprender el estado

¹³¹ Como en la obra pictórica del “Caminante sobre un mar de nubes” [1817] de David Caspar Friedrich o en aquella anécdota curiosa sobre cómo Tales de Mileto caía en un pozo por contemplar el cielo estrellado mientras caminaba.

en el que abandonó su mundo conocido con tal de darse a la tarea revolucionaria de redimirlo y renovarlo a través del tesoro sagrado de las realidades profundas, ahora en su poder por gracia divina.

Entre los mitos que Campbell (1959) aborda para ejemplificar este estadio específico de la etapa heroica del retorno, aparece una narrativa perteneciente a la tradición sintoísta del antiguo Japón. Se trata del mito de *Amaterasu* (天照大神), la famosa diosa del sol. Su hermano Susanowo, dios de la tempestad, había arrasado los campos de arroz, custodiados por la diosa solar, y había destruido las costumbres instituidas por ésta. Si bien Amaterasu intentaba calmarlo y otorgarle el perdón repetidamente, Susanowo arrojó sobre la cámara de hilar de la diosa solar, y ante la mirada horrorizadas de las damas y deidades hilanderas, "un caballo celeste manchado que había desollado al revés" (1959: 194). Semejante espectáculo insultante entristeció profundamente a la hermosa Amaterasu, quien decidió ocultarse en su habitación celeste, no sin antes atrancar la puerta para nunca salir de ahí. Por supuesto, esto trajo consigo consecuencias terribles al mundo, pues la ausencia de la diosa solar propició la presencia de espíritus malignos en medio de una era de tinieblas que anunciaba el fin precipitado del universo. Para solucionar esto, los ocho millones de dioses decidieron, en divina asamblea, organizar una gran fiesta con música sonora y bailes alegres, con Uzume como bailarina anfitriona, la cual debía mostrar, a través de un espejo, la imagen de la deidad más ilustre de todas (Campbell, 1959). La diversión festiva llamó la atención de Amaterasu, quien se asomó por mera curiosidad hasta salir por completo de su habitación. Uzume mostró a Amaterasu su propio reflejo, mientras uno de los dioses la invitaba a unirse a la celebración y otro colocaba detrás de ella una cuerda de paja, llamada *shimenawa* (標縄), diciendo: "¡No debéis regresar más que hasta este punto!" (1959: 195), con lo cual se restauró el orden del universo en total regocijo.

Para Campbell (1959), la *shimenawa* simboliza, al igual que la cruz cristiana, la frontera entre la vida y la muerte, entre lo que existe y lo que deja de existir. La cruz representa el “abismo de la muerte” y la *shimenawa* la resurrección. Jesús muere y resucita al tercer día, abandonando el sepulcro como Amaterasu abandona la cueva de su habitación para iluminar nuevamente el universo; así como la deidad sumeria Inanna resucita y asciende desde los ínfimos, rescatada al tercer día por su mensajero Ninshubur y el dios Enki (Campbell, 1959). La conciencia del héroe puede verse alterada hasta su aniquilamiento, aunque su inconsciente persista e insista en mantenerlo vivo, un poco similar al modo de operar de la ‘voluntad’ schopenhaueriana, con tal de devolverle su propio balance y hacerlo renacer en el mundo de la vida cotidiana que una vez abandonó por atención al llamado (*the call*). Dice Campbell al respecto: “En vez de aferrarse a su ego y salvarlo, como es en el caso de la huida mágica, lo pierde, pero le es devuelto por medio de la gracia” (1959: 200). Abandonar las regiones fenoménicas de la vida diaria para cambiar sustancialmente en las profundidades del tiempo propicio y la eternidad misericordiosa consiste en un evento que fomenta la promesa del regreso y genera expectativas en quienes permanecen y aguardan hasta el punto de apurar el retorno a través del auxilio, la curiosidad o la ambición. “Todavía [el héroe] debe enfrentarse a la sociedad con su elíxir que destroza el ego y redime la vida y soportar el golpe de respuesta de las dudas razonables de los duros resentimientos y de la incapacidad de las buenas gentes para comprender” (1959: 200).

3.4. El cruce del umbral de regreso

En cuanto el héroe monomítico huye de los dioses iracundos y se ve rescatado por el mundo que alguna vez dejó atrás, llega el momento de cruzar nuevamente el umbral que en el pasado representaba una frontera infranqueable, resguardada por los tutores del *statu quo* o por criaturas encargadas de mantener a los individuos siempre en la misma aldea, ciudad, nación o paradigma

vigente de la realidad. Es muy probable que la figura heroica recuerde aún las primeras luchas en las que comenzaba a poner en práctica todo lo aprendido con el mentor de la ayuda sobrenatural. Una vez cruzado aquel umbral, el sujeto heroico abandonaba toda certeza y decidía entregarse a las sombras de la incertidumbre iniciática, abrazaba la muerte propia para dejar atrás la vida inauténtica; ahora que se suscita lo que Campbell (1959) denomina el “cruce del umbral de regreso” (*The Crossing of the Return Threshold*), el héroe monomítico trae consigo el tesoro de la certeza iniciática y decide formar parte del mundo donde se siguen moviendo las sombras de la incertidumbre cotidiana, abraza la vida colectiva para vencer a la muerte lenta y constante de quienes viven aún bajo el consentimiento de su sometimiento al sistema vigente. Dice Campbell al respecto: “El héroe se aventura lejos de la tierra que conocemos para integrarse en la oscuridad; allí realiza su aventura, o simplemente se nos pierde, o es aprisionado, o pasa peligros; y su regreso es descrito como un regreso de esa zona alejada” (1959: 200).

No obstante, el sujeto heroico logra percatarse de una verdad más al cruzar el umbral del regreso y retornar a la presencia de su comunidad: el mundo espiritual revelado en la hazaña iniciática y el mundo cotidiano de lo conocido pertenecen a una sola realidad. Como lo comenta Campbell: “los dos reinados son en realidad uno” (1959: 200). Durante el viaje heroico, el elegido se ha comprendido a sí mismo como una parte del todo, como una fracción de la unidad del universo, pero también como una expresión viva y cognoscente del cosmos, al cual pertenece, en el cual se mueve y el cual lo constituye en lo más profundo de su interioridad. En el proceso de descubrimiento y autoconocimiento, la figura heroica ha disuelto las incongruencias de su espíritu y así se ha enfrentado al rostro verdadero de lo real, derrotando las distorsiones perceptivas que hacían de las diosas una orden maligna de brujas y de los guardianes divinos un ejército de demonios y dragones terribles (Campbell, 1959). Por tal motivo el sujeto heroico fue capaz de

recoger la sabiduría de las profundidades, por lo que en el regreso al mundo de la luz deberá manifestar dicha sabiduría desde una cautela prudente. Si bien la finalidad de esto no consiste en recuperar los modos de vida y las formas de percepción previas al viaje, como si realmente nada hubiera sucedido, es necesario que la convivencia de la figura heroica con el resto de la comunidad intersubjetiva, ante la cual deberá predicar con la construcción de un discurso sobre lo profundo y con el ejemplo propio¹³².

Los ejemplos que Campbell (1959) recoge sobre esto van desde Rip van Winkle¹³³, quien regresaba de una larga aventura heroica por el mundo inconsciente de los sueños más profundos a la nueva cotidianidad de finales del siglo XVIII en los Estados Unidos de Norte América, hasta el relato irlandés de Oisín, quien tras liberar de una maldición a la princesa de la Tierra de la Juventud y casarse con ella, decidió regresar a los bosques de Erín, su tierra de origen, junto a su familia y sus amigos; la única condición para arribar a Erín y no sufrir inmediatamente los percances de la existencia, como envejecer en demasía y quedar ciego¹³⁴, consistía en jamás bajar de un corcel blanco encantado ni pisar los suelos de Erín. Desde luego, Oisín no pudo cumplir con tal promesa de regreso junto a su esposa sagrada y permaneció en Erín como un anciano ciego de más de trescientos años (Campbell, 1959). Incluso estas desventuras guardan cierta similitud con las andanzas de quien en algún punto de su vida simplemente se llamaba Alonso Quijano, y después de leer y dilucidar sobre grandes libros de caballería, renunció a su nombre y se presentaba como un intrépido caballero andante llamado Don Quijote de la Mancha¹³⁵. Campbell dice sobre el

¹³² Como dice Fernando Savater sobre la importancia de la ética en el pensamiento revolucionario: “No mi redención futura, sino mi cordura presente es lo que exige la idea ética de Revolución” (Savater, 2009: 213).

¹³³ Protagonista de un cuento corto cuya autoría pertenece a Washington Irving.

¹³⁴ Habían pasado 300 años humanos, lo que para Oisín tan sólo fueron tres años.

¹³⁵ La obra de Miguel de Cervantes Saavedra fue publicada en 1605.

regreso repentino de los héroes al mundo de lo cotidiano: “El héroe que regresa para completar su aventura debe sobrevivir al impacto del mundo” (1959: 207).

La acción del sujeto heroico debe ser prudente y sutil, pues aunque su intervención en el mundo no puede limitarse a los criterios sociales, derivados del olvido del *Dao*, o a la “corriente del mundo”, rechazada por San Pablo de Tarso, o simplemente a los “queridos y preciados errores” del paradigma vigente señalados por Kant, la sabiduría profunda no puede predicarse discursivamente de modo sencillo a una sociedad cuya vida cotidiana sigue bajo el control de los poderes fácticos, además de que no deja de ser complejo siquiera intentar convencer al resto de las personas de lo que deben convencerse por sí mismos, por experiencia propia. En el *Tao Te Ching* se lee: “¿Quieres mejorar el mundo? No creo que pueda hacerse. El mundo es sagrado. No puede mejorarse. Si lo manoseas, lo arruinas. Si lo tratas como un objeto, lo pierdes” (*Tao Te Ching*: 29). Por su parte, Buda Gautama afirma: “En verdad vivimos bien felices, sin empeños entre los que se empeñan. Entre los hombres que se empeñan sin empeños vivimos” (*Dhammapada*: 15, 199). Por lo pronto, al héroe retornado le queda aceptar las regiones mundanas como parte de una sola realidad sagrada y difundir el testimonio de su viaje a través de la contemplación de la sabiduría y la manifestación de ésta en el mundo cotidiano, esto mediante la práctica de la prudencia, la cual mantiene al sujeto heroico distante de las distracciones terrenales, pero expuesto al escrutinio de los demás y a la curiosidad de las mentes más despiertas.

3.5. La posesión de los dos mundos

Resulta imposible no observar en la hazaña heroica un proceso de autodescubrimiento de las propias capacidades humanas llevadas a un máximo desarrollo, con el que el sujeto heroico se percata de su condición tanto espiritual como terrenal, de su existencia fragmentaria como parte de una totalidad unitaria que lo envuelve y lo constituye, y del mundo de la vida cotidiana como

manifestación oscura, aunque paradójicamente se presente como evidente y obvia, de las realidades más profundas, ocultas ante la vista de cualquiera que no atendiera al ‘llamado a la aventura’. De tal suerte que la figura heroica adquiere la habilidad de moverse de los ámbitos de la aventura iniciática al mundo cotidiano y viceversa, como la “bailarina cósmica” de Nietzsche (Campbell, 1959). Cuando el héroe monomítico comprende, desde lo más profundo de su interioridad, la naturaleza integral, unitaria y fundamental de ambas manifestaciones de la misma realidad, se suscita el estadio de la gran jornada mitológica al que Campbell denomina la “posesión de los dos mundos” (*Master of the Two Worlds*). Comenta Campbell al respecto: “La libertad para atravesar en ambos sentidos la división de los mundos, desde la perspectiva de las apariciones del tiempo a aquella de la causalidad profunda, y a la inversa, sin contaminar los principios de la una con los de la otra, pero permitiendo a la mente conocer a la una por virtud de la otra, es el talento del maestro” (1959: 210). En esta subetapa se pone de manifiesto la habilidad o poder de la transfiguración (*transfiguratio*) en la diversidad de entes sagrados y grandes personajes mitológicos: desde la revelación de Vishnú ante la mirada sorprendida de su primo Arjuna en el *Bhagavad-Gita* (libro VI del *Mahabharata*), pasando por la Transfiguración de Jesucristo frente a sus discípulos en los textos evangélicos (Mateo: 17, 19 y Marcos: 9, 6), hasta la revelación de la *Tonantzin*-Guadalupe frente a Juan *Diegotzin* en el *Nican Mopohua*.

Por supuesto, al hablar de lo anterior, Campbell realiza una aclaración en torno al estudio sobre este tipo de pasajes en los mitos: lo que importa realmente no es tanto la apreciación de aquellos momentos de manifestación divina o fantástica de los héroes como posibles hechos históricos, sino lo que aquellos eventos simbolizan para la vida espiritual y psicológica de quienes relatan los mitos y quienes practican los ritos de iniciación. Campbell considera que estas historias míticas “están tan ampliamente distribuidas en el mundo, unidas a diferentes héroes en diferentes

países, que el problema de si es o no histórico, vivo, este o el otro portador local del tema universal sólo puede tener una importancia secundaria” (1959: 211). De tal forma que, si bien los escuchas y lectores de mitos podemos vernos conmovidos por la belleza o lo impactante de sus respectivos símbolos, en realidad estos no se deben percibir como el ‘término final’, sino como los medios necesarios, acordes al entendimiento humano contextualizado, con tal de transmitir un profundo contenido oculto a clarificar (Campbell, 1959). Como bien dice Campbell sobre esto: “El problema del teólogo es conservar la transparencia de su símbolo, para que no oscurezca la misma luz que se supone ha de reflejar” (1959: 216). Por tal motivo es conveniente “no equivocar el vehículo [de comunicación]” que representa el símbolo, confundiendo con la “cosa final” (Campbell, 1959), sino percibirlo e interpretarlo cabalmente, atendiendo el criterio propio de la condición humana con respecto al abordaje de las realidades profundas que nos trascienden como criaturas limitadas por el devenir del tiempo, la finitud y la subjetividad misma.

También en las tradiciones religiosas o filosóficas, tanto de Oriente como de Occidente, se puede apreciar esta capacidad de manifestación de lo sagrado en la vida de quien encarna la labor de maestro o el papel de héroe converso, local o universal. En el *Tao Te Ching*, por ejemplo, se expresa lo siguiente: “El Maestro mantiene su mente siempre en unidad con el Tao; esto es lo que le hace resplandecer” (*Tao Te Ching*: 21). En este pasaje del texto taoísta se agrega el planteamiento sobre lo paradójico que resulta percibir en el *dao* una realidad oscura e inaccesible que la figura del Maestro logra transparentar luminosamente, o “hacer resplandecer”, mediante propia vida: “El Tao es inasible. ¿Cómo puede su mente ser una con él? Porque [el Maestro] no se aferra a idea alguna. El Tao es oscuro e insondable. ¿Cómo puede hacerle resplandecer? Porque él se lo permite” (*Tao Te Ching*: 21). Buda Shakyamuni, por su lado, comenta sobre el fruto de la conversión hacia una vida libre de vicios y negligencias: “Ese que antes fue negligente pero que después no lo es,

ése ilumina este mundo como la luna liberada de la nube” (*Dhammapada*: 13, 172). Por otra parte, Salomón comenta a los reyes y gobernantes sobre la importancia de la sabiduría, según los textos veterotestamentarios: “Por la sabiduría obtendré la inmortalidad y dejaré un recuerdo perpetuo a los que vengan después que yo” (Sabiduría: 9, 13). La manifestación de lo sagrado a través de la vida consciente también puede verse reflejada en el programa de salvación de la religiosidad de Zaratustra: “¡Oh Mazda! daréis aquella apreciada recompensa a los cuerpos y las almas que fertilicen y hagan prosperar a la Madre Tierra. Así, el orden y el amor aumentarán su presencia en el universo” (Hat: 7, 34).

Como puede verse, los individuos que fomentan en sí mismos diversos ejercicios de desprendimiento espiritual de sus ambiciones personales se convierten en sujetos dedicados y destinados a la salvación, no sólo de sus propias vidas, sino de las regiones que en un momento dado nos han brindado un origen terrenal y una identidad fenoménica sociocultural diferenciada. De tal forma que el héroe monomítico, para rescatar a sus rescatistas, para salvar a los integrantes de su comunidad, deberá disolverse y renunciar a su propia vida individual, es decir, al modelo que las estructuras político-económicas vigentes moldean para quienes se desenvuelven bajo la tutela de su régimen. Peor aún, el sujeto heroico debe volverse anónimo y dejarse avasallar por los resplandores de lo sagrado con tal de borrar toda huella de confinamiento profano en su interior, con tal de liberar a sus prójimos de las cadenas ilusorias de los poderes fácticos que no permiten vislumbrar el mundo sagrado de la iniciación y los mundos profanos de la cotidianidad como una sola existencia profunda, dislocada ante la percepción humana por las distorsiones de la vida cotidiana bajo el control social, y luminosa para la mirada iniciática de quien se abandona de sí para abrazar la vida que todo ser humano merece en su calidad de criatura con características biológicas y espirituales simultáneas. Dice Campbell al respecto: “El individuo, por medio de

prolongadas disciplinas psicológicas, renuncia completamente a todo su apego a sus limitaciones personales, idiosincrasias, esperanzas y temores, ya no resiste a la aniquilación de sí mismo que es el prerequisite al renacimiento en la realización de la verdad y así madura, al final, para la gran reconciliación (unificación)” (1959: 217).

3.6. Libertad para vivir

Toda figura heroica que abandona la noción de sí como integrante del conjunto de criaturas vivientes que viven de la muerte de otras (Campbell, 1959), y renuncia a aquella noción ensimismada y solipsista de su individualidad como una presencia excepcional que básicamente se considera ajena al actuar pecaminoso de la colectividad y que, por lo mismo, representa el bien supremo en la tierra, cumple con la finalidad del mito como forma ritual y simbólica de reconciliar la conciencia personal con la voluntad del Universo. Campbell lo dice del siguiente modo: “La meta del mito es despejar la necesidad de esa ignorancia de la vida efectuando una reconciliación de la conciencia del individuo con la voluntad universal” (1959: 218). En cuanto el héroe monomítico se desprende de los criterios que rigen la voluntad de sus compatriotas y conciudadanos, aunque pretenda seguir formando parte de la *polis* (πόλις) o de la aldea que lo vio nacer y crecer, se suscita el último estadio de la jornada mitológica a la cual Campbell denomina “libertad para vivir” (*Freedom to Live*). El sujeto heroico se hace con su propia liberación y funda los basamentos para que el resto de la comunidad haga lo propio desde la experiencia de sus integrantes, incluso si varios sectores deciden permanecer fieles a las costumbres avejentadas por el tiempo cronológico y la fetichización ritualista de los ídolos como fuentes intrínsecas de esperanza y bienestar perpetuo. En ese sentido, el héroe sigue formando parte de un *statu quo* que poco a poco se va disolviendo hasta dar paso a la renovación de las realidades que rodean y

constituyen a quienes se mueven en ellas. San Pablo dice en su carta a los corintios: “Por supuesto, que soy hombre; no luchó, sin embargo, a la manera de los hombres” (2-corintios 10: 3).

Desde las tradiciones budistas, se llega a comentar sobre aquel que acumula méritos positivos hacia su propia liberación: “Aquí se regocija, en el más allá se regocija. En ambos lugares el bienhechor se regocija. Él se regocija, él se regocija mucho viendo su acción pura” (*Dhammapada*: 1, 16). Por supuesto, la ‘acción pura’ sólo puede venir de una mente que busca su purificación por la meditación y la voluntad de poner la propia fortaleza al servicio de los demás, tal y como lo comenta Shantideva: “Que pueda ser una lámpara para los que buscan la luz, un lecho para los que quieren descansar y que pueda ser un sirviente para los que desean uno” (*Bodhicharyavatara*: 3, 18). Sólo se puede pensar de este modo cuando se reconoce en la propia condición humana la incapacidad de retener los grandes bienes materiales o, mejor dicho, cuando la libertad de vivir según los designios del espíritu heroico triunfa sobre las pasiones adheridas a la sacralización de la materia inerte, como puede observarse en los escritos de Lao Tsé: “El Maestro se da a cuanto el momento le brinda. Sabe que va a morir y nada le queda a que aferrarse: no hay ilusiones en su mente ni resistencias en su cuerpo” (*Tao Te Ching*: 50). En el mismo capítulo, se agrega inmediatamente que dicho Maestro “no piensa en sus acciones; ellas fluyen desde el centro de su ser. Nada hay en la vida que retenga; por ello está dispuesto a morir como un hombre lo está a dormir tras un buen día de trabajo” (*Tao Te Ching*: 50). Por ello se dice que Lie Tzi, al contemplar una calavera de cien años, se refirió a ésta, dirigiéndose a sus discípulos diciendo: “Ésa y yo sabemos que nunca ha habido vida ni muerte. Es un estado en el que uno ha superado la necesidad de la comida y la necesidad de alegría y placer.” (*Tian Rui*: 4).

La muerte heroica en realidad simboliza la revitalización de aquellas comunidades intersubjetivas que reconocen en la condición humana tanto las fuerzas terrenales que se

desvanecen con el pasar del devenir existencial, como la conciencia presente de la unidad de un universo eterno que le precede y permanecerá infinitamente. Morir simbólicamente en la heroicidad implica abrir la propia percepción a una infinitud de ser verdadero ante el cual todos resultamos iguales, aunque nuestros orígenes personales y sociales sean diferentes unos de otros en el mundo de lo terrenal. Se dice en el Libro egipcio de los Muertos: “He aquí que arribo a mi Patria de origen; y aguardo el lugar de mi morada definitiva” (Conjuro XVII). Practicar y desenvolverse en la vida con base en aquella muerte simbólica de la heroicidad tendría que llevarnos poco a poco a la desaparición de la identidad egocéntrica con tal de descubrir una identidad profunda, verdadera, que se comprenda en la igualdad de sus semejantes ante la eternidad del todo y en la libertad para vivir según los designios de una voluntad consciente de su propia espiritualidad activa. La riqueza espiritual, aún mayor que los bienes materiales como fines en sí mismos, hacen de quien la posee una criatura libre del velo de sus prejuicios, tratando a cuantos le rodean con la misma dignidad humana. Se reza en los textos coránicos: “Una palabra conveniente y perdón, es mejor que una limosna acompañada de agravio. *Allah* es Rico e Indulgente” (*Sura*: 2, 263). La vida en libertad tendría que fomentar una reorganización fundamentada en la justicia, en el respeto a la dignidad humana, libre de agravios velados de falsa piedad, y en la búsqueda constante de la verdad. Sobre esto último se dice en la *Gathas* de Zaratustra: “Tal como está prometido, la verdad triunfará frente al infundio” (*Hat*: 13 48).

Juan *Diegotzin*, por su parte, había pasado de justificarse como una víctima de la existencia terrenal socio-política que sólo podía limitarse a llevar a cabo el “trabajo de su muerte” a reconciliarse con la “voluntad universal” de la *Tonantzin*-Guadalupe, al lograr la edificación de su *teocaltzin* o ‘casita sagrada’ en el cerro sagrado del Tepeyacac, fomentando de este modo la autonomía de los pueblos indígenas y el equilibrio entre el máximo jerarca clerical de la época,

Fray Juan de Zumárraga, y el mismo Juan Diego *Cuautlatoatzin*, aquel elegido por la *Tonantzin*, a la cual los cristianos reconocen hasta hoy como María, madre de Jesús el Cristo. Siddhartha Gautama, por su lado, desechó la vida mundana de riqueza material para dedicar el resto de su vida, convertido en un ser de conciencia despierta y reconocido históricamente como el Buda Shakyamuni, a la formación de monasterios y comunidades llamadas *Sangha* (संघ), donde la práctica meditativa se vuelve parte de la vida cotidiana y se predica la enseñanza de las Cuatro Nobles Verdades. Por ello es posible afirmar que todo héroe “es el vehículo consciente de la Ley terrible y maravillosa” (1959: 218). De tal forma que la heroicidad que transforma las realidades humanas no sólo logra el derrumbe de las verdades impuestas por los poderes fácticos de los contextos mundanos, sino que propicia la aproximación de las diversas comunidades intersubjetivas a la existencia auténtica de lo que ‘es’, donde la humanidad misma se reconoce como conciencia sobre lo imperecedero y se desenvuelve moralmente según este criterio. Como bien comenta Campbell: “El héroe es el campeón de las cosas que son, no de las que han sido, porque el héroe es” (1959: 222).

REFLEXIONES FINALES

Campbell cierra la primera parte de su libro con el capítulo, de un solo apartado, intitulado “Las llaves” (*The Keys*), donde se postula que “el perfil de los mitos y de los cuentos está expuesto a ser dañado u oscurecido” (1959: 226). Lo anterior, según el autor, debido a que el material mitológico “primitivo” corre el riesgo de sufrir diversas dislocaciones, derivadas de las costumbres, los paisajes o las creencias locales, ya sean aquellas accidentales o bien intencionales (Campbell, 1959). Por ello debe haber cierta precaución al abordar la “poesía” de los mitos, pues si le interpreta literalmente como biografía, hecho histórico o explicación científico-descriptiva, automáticamente muere, según Campbell (1959), y se vuelve susceptible de convertir los templos iniciáticos en meras piezas de museo y a la vida misma en mitología, entendida ésta como reliquia o vestigio de civilizaciones antiguas que poco o nada realmente dice al mundo actual. Para Campbell, es de suma importancia “devolver las imágenes [míticas] a la vida”, si es que se pretende ir más allá de meras e “interesantes aplicaciones a asuntos modernos”¹³⁶ y en realidad se buscan aquellas “huellas iluminantes del pasado inspirado” (1959: 227) con las que la vida presente se mueva responsablemente en total libertad y autonomía.

Ahora bien, aunque la pretensión inicial de Campbell consistía, en gran medida, en llevar a cabo un análisis profundo de la gran diversidad de mitos a partir del psicoanálisis, es interesante observar cómo el esquema básico del monomito¹³⁷, ‘partida-iniciación-retorno’, también puede

¹³⁶ Esto aplica tanto para las sectas *coaching* (sea que promuevan las terapias coercitivas o la mal llamada ‘ontológica’, entre otras), como para la sobre esquematización en los guiones cinematográficos, las alegorías artísticas sin contenido verdadero, las evasiones teológicas de las realidades sociales en lo religioso y la falsa libertad financiera en las posturas economicistas.

¹³⁷ Como crítica al trabajo de Campbell: si bien la manera en que éste expone su esquema de patrones narrativos posibilita una relectura de las realidades multiculturales con miras hacia un diálogo intercultural, el monomito sigue proponiéndose desde un horizonte de comprensión netamente anglosajón, indoario y eurocéntrico, el cual lejos de forjar una fidelidad estructurada al espíritu propio de cada cultura (en cuanto a concepción antropológica o a cosmovisión), arroja un montón de ejemplos inconexos, sin terminar de vislumbrar las características particulares de cada uno y, por ello, arriesgándose a adaptarlos de modo forzado al esquema monomítico.

emplearse al momento de abordar no sólo un conjunto diverso de ideas mitológicas y religiosas, sino incluso algunas ideas filosóficas, en las cuales los procesos de conocimiento llevan implícito un recorrido del sujeto cognoscente, sea su punto de partida el asombro, la pregunta o la indignación, su momento iniciático la consolidación lógica o argumentativa de algún sistema de pensamiento, y su retorno la difusión de todo lo aprendido mediante la enseñanza en las aulas, su publicación a través de grandes textos y su aplicación en la vida cotidiana de la comunidad intersubjetiva, además de las diferentes formas de expresión artística cuyo alcance es aún mucho mayor. El hecho de encontrar un vestigio de tipo mítico-ritual en el pensamiento teológico-religioso y filosófico, y no sólo en las tradiciones de espiritualidad popular, debiera apuntar hacia un reencuentro dialógico entre las altas jerarquías eclesiásticas, las élites académicas y el conjunto de la gente que se mueve “a pie” en la cotidianidad del mundo de la vida social en su conjunto. Lo anterior, puesto que pareciera que cuando se narra la epopeya de la figura heroica, suerte de existencia mística donde iniciáticamente se complementan las realidades de lo sagrado-divino y lo profano-terrenal, en realidad se contemplan, desde una antropología filosófica, las grandes potencialidades y las grandes debilidades de todo ser humano, suerte de criatura con característica biológicas y fisiológicas que se complementan con una capacidad espiritual de amplio desarrollo, deseable y realizable.

1. Partida heroica

La etapa de separación (*Departure*) trae consigo la posibilidad de transformar a profundidad las realidades personales y colectivas que se han visto cristalizadas por los criterios e intereses de los poderes fácticos, además de los procesos cíclicos de la naturaleza presentes en lo humano. El mundo bajo una luminosidad, preestablecida por quienes pretenden perpetuar su influencia y dominación, entrará en crisis en el instante mismo en que uno de sus integrantes reciba un poderoso

mensaje de desarticulación espontánea y reivindicación espiritual. El “llamado a la aventura” (*The Call to Adventure*) tiene por objetivo anunciar la renovación de la vida por medio de un proceso arduo de autoconocimiento, el cual implique una renunciación necesaria a las certezas y las pasiones mundanas del momento. Por ello, dicho llamado (*call*) resulta un tanto incómodo en incontables ocasiones, pues termina por quebrantar las barreras de la alienación sociocultural integrada en la cotidianidad del héroe.

Desde luego, tal quebranto repentino, lejos de propiciar la aceptación inmediata al llamado por la renunciación liberadora, casi siempre obtiene como respuesta, como reacción automática, el rechazo por el temor aprisionante, una “negativa al llamado” (*The Refusal of the Call*). Para aceptar tal llamado, el héroe superará y dejará atrás todo cuanto su conciencia tiene por cierto, indiscutible, inquebrantable para su alma acostumbrada a una modalidad de vida apegada a los criterios de las élites y el sistema vigente. En ese sentido, el mundo conocido aún tiene dominio sobre el héroe, cuando la aventura heroica tiende a hacer que dicho héroe tenga dominio sobre sí mismo y sobre el legado que eventualmente deje en el mundo venidero. De tal forma que la “negativa al llamado” termina por expresar las inseguridades que el sistema alimenta en los héroes potenciales, pues según la perspectiva de las élites, más vale mantener temerosos a quienes poseen potenciales de transformación profunda, y temerarios a quienes tienen el control sobre los sufrimientos de las masas.

Una vez que la decisión es tomada y se da la aceptación del llamado, el héroe recibe un conjunto de herramientas, armas y nociones que permitan la realización de un viaje fructífero, esto de parte de quienes poseen un conocimiento importante sobre las realidades que trascienden los prejuicios y engaños de la ‘zona conocida’. La “ayuda sobrenatural” (*The Supernatural Aid*) es guía hacia el despertar del héroe, una manera de fortalecer sus debilidades y trabajar en sus

habilidades. Desde luego, se trata de un proceso complejo, pues a final de cuentas el héroe es quien debe llevar a cabo el viaje por cuenta propia y trazar su camino a través de su vivencia personal, sin certezas sobre el futuro ni cadenas del pasado. No es el agente de la ayuda sobrenatural, como manifestación ancestral o mentor de gran trayectoria, quien deberá realizar dicho viaje por el héroe potencial; de nada serviría en realidad. Las armas y la sabiduría de la ayuda sobrenatural sólo están a disposición del héroe y le son verdaderamente útiles si éste aprende a emplearlas, bajo la guía adecuada, a partir de su propia experiencia.

Cuando las armas y la sabiduría han hecho del héroe una criatura más habilidosa, es momento de cruzar las fronteras que separan a la ‘zona conocida’ del mundo oscuro, donde las sombras de la incertidumbre acechan sin compasión alguna, suscitando de este modo el “cruce del primer umbral” (*The Crossing of the First Threshold*). Para tal fin, el héroe deberá derrotar a los guardianes del umbral, aquellas fuerzas encargadas de mantener a quienes conforman a las sociedades del mundo conocido dentro de sus márgenes. Quienes se atrevan a cruzar dichos márgenes, deben ser devueltos o destruidos, no sin antes pasar por un suplicio que sirva de escarmiento al resto de la comunidad del mundo conocido. El miedo al sufrimiento tiene que ser equiparable con el miedo a la libertad de pensar por cuenta propia y de vivir según los dictados del espíritu. Superar este miedo implica invalidar los argumentos de los guardianes y desvanecer desde el interior el umbral que nos separa de la aventura hacia un mundo más allá de lo conocido.

En cuanto se da este primer triunfo, las realidades de apariencia hostil, por su carácter de inmensidad y naturaleza desconocida, terminan por devorar al héroe, quien considera que su viaje ha finalizado al encontrarse con la muerte al interior del “vientre de la ballena” (*The Belly of the Whale*). La experiencia de estar frente a la autodestrucción, a la inmólación heroica, cambia para siempre la perspectiva del héroe. El verse superado por una fuerza inconmensurable hace que dicho

héroe se encuentre consigo mismo, con sus debilidades y sus fracasos, con sus infortunios y sus derrotas, con sus padecimientos y sus sufrimientos; es entonces que la condición humana se reconoce a sí misma, y justo esto hace que el viaje se revele como un proceso que en verdad vale la pena iniciar. Es cuando la voluntad del héroe, a pesar de todo cuanto atormenta a su alma, vence al monstruo que lo ha devorado, pues logra vencerse a sí mismo desde su interioridad por la meditación y la contemplación de su propio espíritu. Es entonces cuando la gran etapa de iniciación se abre paso en su interior.

2. Aventura iniciática

La etapa mítica de la iniciación (*Initiation*) del héroe monomítico coloca de manifiesto el desarrollo hacia la actualización del potencial heroico. Nos muestra una diversidad de formas en las que el héroe campbelliano habrá de desplazarse de las zonas egocéntricas, etnocéntricas o eclesiocéntricas, hacia las regiones desconocidas y sombrías de lo sagrado, las cuales poco a poco han de revelarse, cada vez con mayor claridad. Por ello es necesario que el sujeto heroico haga uso de sus habilidades y herramientas a través del “camino de las pruebas” (*The Road of Trials*), pues sólo así podrá abrirse paso y fortalecer su espíritu ante los diferentes obstáculos. De este modo, el sujeto heroico puede demostrar su valía frente a las pruebas impuestas por las fuerzas infernales o celestiales que lo han invocado, sean éstas luminosas o sombrías, no sólo por la forma en que el héroe se vuelve capaz de acumular sus grandes victorias, sino por el modo como asimila y supera cada una de sus derrotas. Cada prueba invita al sujeto heroico en iniciación a luchar habilidosamente y a purgarse de las proyecciones de su ego, con tal de hallar lo que su destino le tiene deparado.

Conforme la superación de las pruebas va llevando al héroe monomítico a su fortalecimiento espiritual, los terrenos más profundos de lo sagrado se manifiestan y establecen un

vínculo especial con la interioridad del sujeto heroico. Es entonces cuando se suscita el “encuentro con la Diosa” (*The Meeting with the Goddess*), momento en el que la figura heroica reconoce el poder creativo de la vida bajo las vestiduras femeninas de la “Madre Universal” y la pareja en “matrimonio sagrado”. En ese sentido, el héroe que logra el rescate de quien mira como a su pareja potencial (doncella o príncipe en peligro), en realidad se considera rescatado y desatado de las propias ataduras sociales, al observar el poder de la fuente en su faceta femenina, presente en toda forma de creatividad revitalizante. Por ello el héroe campbelliano también empieza a desprenderse de los patrones socioculturales, incluida su identidad sexual, que se le impusieron en el mundo cotidiano de su *statu quo*, pues incluso reconoce en sí, en la existencia misma de su propia vida, este potencial creativo, reprimido en condiciones previas al viaje heroico.

Por otro lado, cuando el héroe monomítico se entrega por completo al gozo carnal de las manifestaciones vitales, éste corre el riesgo de distorsionar su percepción sobre lo femenino, sobre los ámbitos del poder creativo, pues si bien el sujeto heroico se torna capaz de desarrollar dicho poder, también puede generar un tremendo apego a la belleza superficial de las formas y una terrible aversión al hecho de que todo cuanto existe, en especial aquello que está vivo, sigue siendo mutable y perecedero. De tal forma que las diversas culturas terminan por concebir a la figura femenina como una representación dicotómica entre la belleza de la vida misma y la mutabilidad como expresión de su propio devenir. El estadio de la “pareja como tentación”, al cual Campbell denomina “mujer como tentación” (*Woman as Temptress*), sería producto de esta distorsión perceptiva. Por tal motivo, el héroe campbelliano procurará no caer en la tentación de cristalizar ni eternizar en su propia percepción la belleza perecedera, ni de fomentar el desprecio al cambio inalterable, el cual permanece inherente a la existencia de cada forma de vida.

En cuanto el héroe monomítico logra hacerse con el poder creativo revitalizante, sin la presencia de distorsiones culturales ni de juicios sociales, debe empezar a comprender su relación con aquello que lo trasciende como individuo perteneciente a una especie carenciada, cuya existencia se encuentra en constante devenir. Generalmente en el *statu quo* de su vida cotidiana, previa al viaje heroico, se interpretaba a la voluntad divina como fuente primordial de todo castigo a una humanidad esencialmente pecadora. Sin embargo, el héroe campbelliano es capaz de derrotar, desde su interioridad más profunda, a toda criatura monstruosa como proyección neurótica sobre la figura paterna, representación religiosa de lo eterno, a la cual deja de ver como un ‘padre castigador’ o como un ‘padre ausente’. Es entonces cuando se suscita la “reconciliación con el Padre” (*Atonement with the Father*), estadio en el que se reconoce la importancia de ejercer, a través de la propia acción heroica, la compasión de la unidad eterna del todo hacia las criaturas sintientes, que por lo general se vuelven seres sufrientes.

Desde luego una de las grandes causas del sufrimiento es el miedo al fenómeno de la muerte, ya que su impacto en la percepción general de la humanidad genera un enorme desconcierto. Sin embargo, el héroe monomítico se va desentendiendo de esta forma de interpretar la muerte, y más bien fomenta en su propio espíritu la desintegración de los patrones que conforman a su propio ego y los criterios desde los cuales percibe e interpreta la totalidad de lo real. Es entonces que a partir del estadio de la “apoteosis” (*Apotheosis*), el sujeto heroico “muere”, en términos de transformación profunda, para terminar de fundirse en la unidad dualizada y asexuada de la fuente maternal del tiempo (“encuentro con la Diosa”) y la presencia paternal de la eternidad (“reconciliación con el Padre”), así como también para reconocerse en la unidad filial, donde padres e hijos se identifican en una misma realidad sustancial. La muerte heroica es una invitación a la

plenitud de la vida, sin ataduras socioculturales ni criterios sistémicos que sofoquen el potencial espiritual de ningún ser humano.

La renovación espiritual, tras la muerte heroica que representa el estadio apoteósico, propicia la receptividad del héroe monomítico ante los dones sagrados. De este modo, la “Gracia última” (*The Ultimate Boon*) se hace presente en la percepción de aquellos que luchan en su interior con tal de lograr el ‘abandono de sí’. Quien se desentiende de los criterios que mantienen al mundo sometido, bajo el dominio de las pasiones y los poderes mundanos, y deja atrás todo cuanto limita su propia fuerza espiritual, en realidad se encuentra preparado para recibir y hacer suyos los regalos de origen divino. De tal forma que la sensación de poseer riquezas materiales se ve reducida frente a la sensación de recibir los grandes tesoros espirituales que los dioses tienen preparados para cada sujeto heroico. Se trata de un regalo para quienes se consideran seres de vacuidad y se mueven en el vacío de la eternidad, a sabiendas de que algún día su morada terrenal se disolverá en el devenir del tiempo que dure la belleza de la vida, cuyo poder creativo seguirá estando activo para derrotar los diversos obstáculos, tanto en las manifestaciones materiales, como en las realidades espirituales.

3. *Regreso heroico*

En la etapa del regreso (*Return*) de la figura heroica al mundo de su propio origen han de conciliarse las realidades de lo mundano y lo divino mediante el reconocimiento de ambas manifestaciones como expresiones de una sola existencia sagrada bajo diversas formas terrenales y simbólicas. Quien vuelve de la aventura iniciática adquiere la capacidad de ver lo profano en los ritos sagrados y lo sagrado en las prácticas profanas. Por eso vivir a conciencia la unidad de lo total hace que los sujetos heroicos prediquen la experiencia profunda más bien a través de su propio desenvolvimiento personal en el mundo cotidiano que de los discursos a los cuales no todos están

dispuestos a prestar atención realmente. Pero para que esto realmente pueda suscitarse, es necesario que el héroe monomítico tome la decisión de volver al contexto previo a su partida hacia la aventura, pues en muchas ocasiones se rechaza esta responsabilidad (*Refusal of the Return*), sea porque no se halla la manera adecuada de transmitir el testimonio experiencial o simplemente porque se prefiere la permanencia en el mundo donde todo permanece serenamente en la eternidad, donde las eventualidades del devenir existencial no afligen el corazón de quienes viven la tensión entre la voluntad de existir y la extinción progresiva de la propia vida.

Quien decide asumir la responsabilidad de llevar los grandes tesoros de las realidades profundas a las comunidades intersubjetivas del mundo cotidiano tendrá que tomar en cuenta los diversos riesgos que esto puede traer. Si el celo de los guardianes celestiales o infernales resulta mayor que su compasión, será preciso evadir la mirada divina del mejor modo posible. Es entonces cuando el sujeto heroico emprende la huida mágica (*The Magic Flight*), la cual puede ser cómica o terrorífica; es entonces cuando surge una depuración inversa con la que se deja atrás la inmortalidad y la felicidad eterna a cambio de portar el tesoro sagrado del reino mágico hasta el reino de los mortales. En ese sentido, la figura heroica comienza a comprender que su aventura sobrenatural tan sólo ha simbolizado las grandes batallas que se llevan a cabo en el mundo de la vida cotidiana, por lo que los referentes del éxito sobrehumano ante los fracasos humanos pasan a revelarse como símbolos de un anhelado éxito humano. Por ello los sujetos heroicos convierten su hazaña en enseñanzas prácticas para el resto de los sujetos históricos.

A veces la fuga sobrenatural del héroe campbelliano se supera con cierto tipo de ayuda, ya no de orden sobrenatural como en un comienzo, sino de elementos conectados al mundo de lo cotidiano, sean estos de uso profano y banal, o cercanos a las grandes representaciones de lo sagrado y lo simbólico. Es cuando puede afirmarse que ahora la asistencia viene desde los ámbitos

próximos a las estructuras mundanas (*Rescue from Without*) de las que la figura heroica es originaria. Este rescate del exterior reafirma la identidad fenoménica del héroe monomítico, cuyo reencuentro cultural con sus propios congéneres o conciudadanos propiciará la asimilación de la vida cotidiana como escenario efectivo de todo cuanto se ha aprendido en la experiencia iniciática del mundo sobrenatural. De tal forma que incluso puede interpretarse que la experiencia positiva del gozo de la felicidad perpetua y la ausencia absoluta de sufrimiento del héroe en los reinos espirituales se traduce en el mundo de la materia concreta como un estado negativo equiparable a la muerte, puesto que sufrir implica sentir, lo cual sigue siendo indicio de que se vive en el devenir continuo e inherente a la carnalidad.

Es entonces que las fronteras entre las regiones de lo divino y el mundo humano se presentan ante la experiencia interna del héroe monomítico, y sobre todo ante su comprensión de cuanto ha recorrido, como el cruce entre la vida y la muerte, entre la luz asimilable del día y la oscuridad impenetrable de la noche. Si bien una vez el sujeto heroico cruzó aquellas fronteras en calidad de héroe potencial, elegido para llevar a cabo la gran hazaña iniciática, ahora se digna a realizar un cruce de vuelta a la tierra de su origen (*The Crossing of the Return Threshold*). Cruzar los umbrales de regreso implica hacer un recuento nostálgico de las distorsiones que poco a poco se fueron clarificando mediante el triunfo de las pruebas y el encuentro con las fuentes misteriosas y misericordiosas del orden cósmico. De igual forma, volver por donde alguna vez se tuvo temor a desprenderse definitivamente del mundo humano fomenta en la conciencia del héroe monomítico la capacidad de sobrellevar los impactos terrenales, sin caer en la locura de destruir el vínculo ineludible entre la figura heroica y el reino de su origen.

Tomar la también difícil decisión de retornar a la vida mundana de las estructuras sociales implica asumirse como un agente capaz de moverse tanto por los misterios de los reinos profundos

como por los suelos del mundo terrenal (*Master of the Two Worlds*). Por ello el héroe que acepta el llamado y supera los procesos iniciáticos fomenta en sí la tarea de transformar las dinámicas que le rodean y de las cuales continúa formando parte. De tal forma que la condición heroica no termina siendo otra cosa que la concientización plena de la mismísima condición humana, desde la cual se posee la capacidad intrínseca de reconocernos como agentes cognoscentes de un universo infinito en expansión constante, pese a la fugacidad y pateticidad de la vida social y natural que nos rodea y nos constituye como especie. En eso consistiría la fortaleza personal del amo de las dos expresiones de la misma realidad profunda, el mundo histórico de lo profano y el mundo simbólico de lo sagrado; quien personaliza y encarna al sujeto heroico pasaría de desenvolverse como un individuo autómatas perteneciente a una monotonía social, contenedora de limitaciones bajo la forma de esperanzas y temores, a disolverse en el anonimato colectivo mediante la hazaña del agente autónomo realizado en el monomito, viaje destinado a la liberación personal y universal a través de la diversidad de símbolos de superación, amor y reconciliación.

El héroe que retorna como agente de liberación y gracia se comprende como manifestación fenoménica de una realidad profunda que no deja de atravesarlo ni de trascenderlo, aunque le permite fomentar en su propia existencia terrenal y en la vida del común la poderosa libertad para vivir (*Freedom to live*). Por ello termina de desentenderse de los criterios mundanos, frutos sociales de un entendimiento cada vez más alejado de las realidades profundas, pero aún logra actuar en el mundo cotidiano reconciliando su propia conciencia personal con la voluntad universal, manifestada a su vez por medio de los arquetipos que toman formas simbólicas comunes entre los sueños como mitos personalizados y los mitos como sueños despersonalizados. Por tal motivo, la figura heroica se mueve en el tiempo presente, vivo y propicio, de lo que es y no en el tiempo pasado, muerto e inerte, de lo que fue ni en la incertidumbre futura, incognoscible, de lo que será.

Por ello el héroe, aunque pudiera desaparecer de su existencia física por causa ineludible de su naturaleza mortal, permanece en las diversas comunidades intersubjetivas bajo formas y rostros distintos como referente virtuoso e inmemorial de la renovación de la vida.

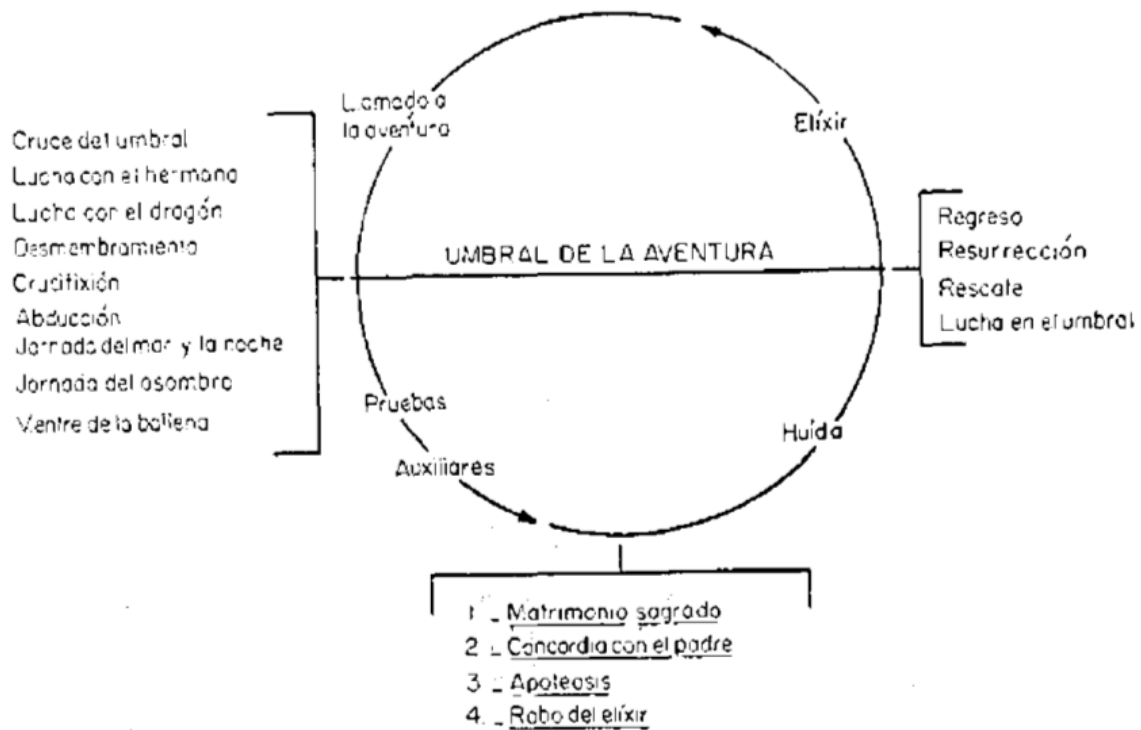


Fig. 2, diagrama extraído de *El héroe de las mil caras* (Campbell, 1959: 223).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografía:

1. ANDRADE, Gabriel (2014). *Breve historia de Satanás*, España: Ediciones Nowtilus.
2. ARISTÓTELES (2005). *La política*, Argentina: Centro Editor de Cultura.
3. BENJAMIN, Walter (2008). *Tesis de filosofía de la historia y otros fragmentos*, México: Editorial Itaca.
4. BUBER, Martin (2006). *Yo y Tú: y otros ensayos*, Argentina: Lilmod.
5. BURKHARDT, Titus (1975). *Alquimia, significado e imagen del mundo*, España: Plaza & Janes, S.A., Editores.
6. CALLOIS, Roger (1984). *El hombre y lo sagrado*, México: Fondo de Cultura Económica.
7. CAMPBELL, Joseph (1959). *El héroe de las mil caras*, México: Fondo de Cultura Económica.
8. CAMPBELL, Joseph (2004). *The Hero with a Thousand Faces*, Estados Unidos de América: Princeton University Press.
9. CAMPBELL, Joseph y B. Moyers (1991). *El poder del mito*, España: Emecé Editores.
10. COLLODI, Carlo (2019). *Las aventuras de Pinocho*, Colombia: Alcaldía de Medellín, Secretaría de Cultura Ciudadana.
11. DESCARTES, René (2012). “Reglas para la dirección del espíritu” en Descartes, España: Editorial Gredos.
12. FERRATER-MORA, José (2005). *Diccionario de filosofía, Tomo I*, Argentina: Editorial Sudamericana Buenos Aires.
13. ELIADE, Mircea (1981). *Lo sagrado y lo profano* (versión electrónica). España: Guadarrama / Punto Omega.
14. ELIADE, Mircea (1992). *Mito y realidad*, España: Editorial Labor.
15. GRONDIN, Jean (1999). *Introducción a la hermenéutica filosófica*, España: Herder.
16. HARRISON, Everett (2006). *Diccionario de teología*, Estados Unidos: Libros Desafío.
17. HEGEL, Georg W.F. (1999). *Introducción a la historia de la filosofía*, España: Alba Libros, S.L.
18. HEIDEGGER, Martin (2003). *Ser y tiempo*, Chile: Editorial Universitaria.
19. HUXLEY, Aldous (1999). *La Filosofía Perenne*, Argentina: Editorial Sudamericana.
20. JAMME, Christoph (1999). *Introducción a la filosofía del mito*, España: Ediciones Paidós Ibérica.
21. JUNG, Carl G. (2012). *El libro rojo*, Argentina: El Hilo de Ariadna.
22. KANT, Immanuel (1992). *Filosofía de la Historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
23. KANT, Immanuel (2010). *Crítica de la razón pura*, España: Editorial Gredos.
24. KÜNG, Hans (1987). *El cristianismo y las grandes religiones, hacia el dialogo con el islam, el hinduismo y el budismo*, España: Libros Europa.
25. LEÓN-PORTILLA, Miguel (2000). *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el “Nican mopohua”*. México: Fondo de Cultura Económica.
26. LEVINAS, Emmanuel (2002). *Totalidad e infinito*, España: Ediciones Sígueme.
27. MARTÍ, José (1985). “Nuestra América”, en *José Martí, páginas escogidas*, Cuba: Editorial de Ciencias Sociales.
28. MARX, Karl (2012). *Escritos sobre materialismo histórico*, España: Alianza Editorial.
29. NIETZSCHE, Friedrich (2007). *El nacimiento de la tragedia*, España: Editorial Espasa Calpe.

30. NIETZSCHE, Friedrich (2010). *Así hablaba Zaratustra*, México: Editorial Época, S.A.
31. PADILLA, M.R. (1997). *Dioses Mitológicos*, España: M.E. Editores.
32. PADILLA, M.R. (1997). *Héroes Mitológicos*, España: M.E. Editores.
33. PEDROSA, José Manuel (2003). “La lógica de lo heroico: mito, épica, cuento, cine, deporte... (modelos narratológicos y teorías de la cultura)” en *Los mitos, los héroes*, pp. 37-63, España: Centro Etnográfico de Castilla y León,
34. PERCHERON, Maurice (1985). *Buda*, España: Salvat.
35. PLATÓN (2017). “Apología de Sócrates” en *Platón*, España: Editorial Gredos.
36. RANK, Otto (1981). “El mito del nacimiento del héroe”, España: Ediciones Paidós.
37. RODRÍGUEZ COBOS, Mario (2002). *Silo. Obras completas. Volumen 1*. México: Plaza y Valdés, S.a. de C.V.
38. ROOB, Alexander (2006), *Alquimia y mística*, España: Taschen.
39. SAUNDERS, Nicholas (1996). “Mesoamérica” en *Mitología, guía ilustrada de los mitos del mundo*, España: Editorial Debate, S.A.
40. SAVATER, Fernando (2009). *La tarea del héroe* (versión electrónica, epub). España: Ariel.
41. SCANNONE, Juan C. (1984). *Sabiduría Popular*, Argentina: Editorial Guadalupe.
42. SCHOPENHAUER, Arthur (2010). *El mundo como voluntad y representación*, España: Editorial Gredos.
43. SILVA CASTILLO, Jorge (1994). *Gilgamesh o la angustia por la muerte: poema babilonio*, México: El Colegio de México.
44. STEINER, Georg (1980). *Después de Babel*, México: Fondo de Cultura Económica.
45. STORCK, Wilhelm (1854). *Todas las poesías de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa de Ávila*, Alemania: Imprenta de la librería de Theissing.
46. TUGENDHAT, Ernst (2008). *Antropología en vez de metafísica*. España: Editorial Gedisa.
47. VERDÚ DELGADO, Ana D. (diciembre, 2012). “La desaparición de las diosas como metáfora de la pérdida de autoridad de las mujeres” en *Revista Feminismo/s, La Diosa y el poder de las mujeres. Reflexiones sobre la espiritualidad femenina en el siglo XXI*. Número 20, pp. 63-80, España: Centro de Estudios sobre la Mujer de la Universidad de Alicante.
48. VOGLER, Christopher (2002). *El viaje del escritor*, España: MA NON Troppo.
49. WILLIS, Roy (1996). *Mitología, guía ilustrada de los mitos del mundo*, España: Editorial Debate, S.A.

Otras referencias:

1. *Camino de vida del Bodisatva* (2013). Traducción: Alan Murillo. México: Editorial Casa Tíbet México.
2. *Dhammapada* (2012). Traducción: Bikkhu Nandisena. España: Fondo Dhamma Dana.
3. *El libro egipcio de los muertos* (versión electrónica) (2014). Traducción: A. Laurent. España: Editor Digital Moro.
4. *El Noble Corán y su traducción en lengua española* (2005). Traducción: Abdel Ghani Melara Lavio. Arabia Saudita: Complejo del Rey Fahd
5. *Gatha, el primer tratado de ética de la humanidad* (1999). Traducción: Nazanín Amirian. Argentina: Ediciones Obelisco.
6. *Hua Hu Ching* (versión electrónica) (1993) Traducción: Ni Hua Ching. Editor Brian Walker.

7. *San Agustín, La Ciudad de Dios* (1992). Introducción: Francisco Montes de Oca. México: Editorial Porrúa.
8. *La Nueva Biblia Latinoamericana* (1972). Traducción: Ramón Ricciardi y Bernardo Hurault. España: Ediciones Paulinas.
9. *Lie Tzi, el libro de la perfecta vacuidad* (2016). Traducción: Iñaki Preciado Idoeta. España: Editor Digital Titivillus.
10. *Santa Biblia, Biblia Hebraica Stuttgartensia* (1999). Traducción contextual al español de la Sociedad Bíblica Iberoamericana. Corea del Sur: Holman Bible Publishers.
11. *Tao Te Ching* (versión electrónica). Traducción: Stephen Mitchell (2013). España: Editor Digital Daruma.