

Cantos del Despertar

CAPÍTULO 1

EL MITO DEL HÉROE COMO TEOLOGÍA MÍSTICA¹

Uno de los principales problemas de la búsqueda mitológica consiste en aclarar las analogías de los cuentos míticos, tanto más enigmáticos por la unanimidad en ciertos detalles y su reaparición en la mayoría de las agrupaciones míticas.

Otto Rank²

Un ritual de muerte, entonces, es la condición preliminar para lograr la presencia de los dioses y, al mismo tiempo, para obtener una vida plena en este mundo.

Mircea Eliade³

Para nacer he nacido.

Pablo Neruda

1

EL SIGNIFICADO OLVIDADO

*La publicación del libro de Otto Rank *El mito del nacimiento del héroe*, en 1909, propició casi en todo el mundo una serie de disertaciones acerca de la similitud que existe entre muchas de las leyendas de héroes y fundadores de religiones en diferentes culturas. Se observa en ellos cómo, además de las proezas específicas que las originan, aparecen reiteradamente temas como el nacimiento de una virgen, la persecución durante la infancia, padres adoptivos, el matrimonio con una princesa, un reinado y un viaje al mundo subterráneo, entre otros. Debido a que tales leyendas parecen haberse originado independientemente una de la otra, su similitud ha constituido un estímulo para reflexionar acerca de su posible relación con verdades psicológicas universales.*

En el tiempo en que Rank escribió, este tema ya había sido muy discutido en círculos académicos; el antropólogo Británico Edward Taylor⁴, señaló por vez primera el patrón del monomito en 1871, año en el que se inicia la discusión, que aún continúa. Dejando de lado por el momento el tema de la interpretación, otras similitudes significativas fueron observadas por Lord Raglan en las leyendas. He aquí sus observaciones:

- 1.- La madre del héroe es una virgen de la realeza.
- 2.- El padre del héroe es un rey.
- 3.- Generalmente es un pariente cercano de su madre.
- 4.- Pero las circunstancias de su concepción son poco comunes.
- 5.- También se dice que es hijo de un dios.
- 6.- Por lo regular, durante su nacimiento se hace un intento de matarlo (casi siempre es el padre o el abuelo materno).
- 7.- Casi siempre es arrebatado de los brazos de la madre.
- 8.- Es criado por padres adoptivos en un país lejano.
- 9.- No se sabe nada de su infancia.
- 10.- Al llegar a la edad adulta regresa o se va a su futuro reino.
- 11.- Lucha y sale victorioso contra el rey, un gigante, un dragón o una bestia salvaje.
- 12.- Se casa con una princesa, generalmente la hija de su predecesor.
- 13.- Se convierte en rey.
- 14.- Durante un tiempo reina sin contratiempos.
- 15.- Prescribe leyes.
- 16.- Pierde el favor de los dioses o de sus súbditos.
- 17.- Es echado de su trono y de la ciudad.
- 18.- Encuentra una muerte misteriosa.
- 19.- Generalmente en lo alto de una colina.
- 20.- Sus hijos, si es que tuvo, no lo suceden.
- 21.- Su cuerpo no es enterrado.
- 22.- Sin embargo, tiene una o más sepulturas santas.

Como el profesor Robert A. Segal⁵ observa, los primeros trece puntos de la lista anterior corresponden al planteamiento de Rank, pese a que Raglan nunca lo hubiera leído; también, asegura Segal, “para Rank, el corazón del patrón del héroe es alcanzar la soberanía; para Raglan, el corazón es perderla.” A diferencia de la lista de Rank derivada

de su análisis de veintidós mitos, en la que refleja su interés por las experiencias de la infancia, la lista de Raglan abarca desde la concepción del héroe hasta su muerte. Al considerar juntas las observaciones de Rank y de Raglan, la secuencia que obtenemos es una historia donde el héroe, después de una victoria temporal, es derrotado y muere, no obstante, al final obtiene una estatura divina o casi divina, de modo que su recuerdo e influencia siguen viviendo.

Personalmente creo que este patrón puede considerarse de manera similar al que ha surgido del análisis de los cuentos populares; fue el ruso Volkov, quien señaló quince temas comunes, entre ellos incluye la persecución del inocente, el héroe como un tonto, la lucha contra un dragón, tener como premio ganarse la esposa, ser víctima de un encantamiento y obtener un talismán, entre otros. El trabajo posterior de Vladimir Propp también ha sido particularmente amplio: en 1928 publicó en Leningrado su *Morfología del cuento popular*⁶; en la introducción a la edición portuguesa, el profesor Adriano Duarte⁷, asegura que el libro de Propp influyó de manera importante sobre Levy Strauss, por lo que “a pesar de haber sido considerado con sospecha por los marxistas y de haber sido ignorado en los países occidentales, el formalismo ruso influyó de manera decisiva en el pensamiento estructural”.

A través de su propia investigación de cuentos de hadas, Propp llega a formular no menos de 31 “funciones” a las que considera los “constituyentes fundamentales” de los cuentos mágicos, ya que observa una secuencia idéntica en cada uno de ellos. En lugar de citar esta larga lista (de la *Morfología*) que mejor envío a pie de página, prefiero destacar que la estructura narrativa descrita por Propp contiene no sólo una sino dos victorias en la vida del héroe: una transitoria y otra definitiva, que sigue a una derrota, la traición del héroe y las pruebas mayores.⁸

El patrón que Propp revela de una victoria temprana, seguida por otra definitiva es congruente con las leyendas que surgen alrededor de los héroes históricos ya que, en ella, podemos hablar de una historia terrenal (transitoria) y de una apoteosis celestial luego de que ha terminado ya su vida terrenal en la tumba (y quizá en un aparente fracaso, así como en la narración cristiana de la resurrección).

Mucho más conocidas que las ideas de Rank, Raglan o Propp son hoy en día las de Joseph Campbell, quien, a pesar de sus hermenéuticas contribuciones, no consigue establecer la

distinción que yo estoy enfatizando aquí entre dos estados diferentes en los que el héroe supera la adversidad.⁹

Al final de la primera parte de *El héroe de las mil caras*, Campbell resume su punto de vista acerca del monomito en los siguientes términos:

“El héroe mitológico, saliendo de la cabaña o castillo de su vida diaria, es engañado, llevado o convencido, al umbral de la aventura. Ahí encuentra una presencia sombría que cuida la entrada. El héroe puede derrotar o conciliar este poder e ir vivo hacia el reino de la oscuridad (batalla de hermanos o batalla de dragones donde se le ofrece un amuleto), o bien ser asesinado por el oponente y descender a la muerte (desmembrado, crucificado). Más allá del umbral, el héroe viaja por un mundo no conocido pero con fuerzas extrañamente íntimas que a veces lo amenazan y prueban duramente, u otras le dan ayuda con guías mágicas.

Cuando el héroe llega al nadir de la ronda mitológica, pasa por una prueba peligrosa y gana su recompensa. El triunfo puede representarse como la unión sexual del héroe con la diosa madre del mundo (matrimonio sagrado), como reconocimiento por parte del padre creador (reconciliación) como su propia divinización (apoteosis) o, una vez más, si los poderes se han mantenido no amistosos a él, como un robo del regalo ganado (la novia, el fuego, etcétera); esto intrínsecamente significa una expansión de la conciencia con el ser (iluminación, transfiguración, libertad).

El trabajo final es regresar. Si los poderes han bendecido al héroe, ahora caminará bajo una protección (emisario); si no, volará y será perseguido (vuelo de transformación, vuelo de obstáculos). En el umbral del regreso, los poderes trascendentales tendrán que permanecer atrás; el héroe vuelve a emerger del reino del miedo (regreso, resurrección). El regalo que trae arregla el mundo (elixir)”.

Todo este proceso ha sido condensado por Campbell en un pequeño párrafo:

“Las aventuras del héroe desde el mundo de la cotidianidad hacia la región de la maravilla sobrenatural; encuentran fuerzas fabulosas y ganan una decisiva victoria: el héroe regresa de la misteriosa aventura con la posibilidad de otorgarles regalos a sus hermanos.”

Y, en otro lugar:

“El camino común de la aventura mitológica del héroe es una magnificación de la fórmula representada en los ritos del pasaje: separación, iniciación, regreso; a las que podemos designar como la unidad nuclear del monomito¹⁰.”

Mi propuesta en este capítulo, como antecedente a la consideración de documentos literarios que reflejan la misma configuración en el resto del libro, es que el tiempo de iniciación entre separación y regreso comprende tres etapas distintivas, ya que las formulaciones más completas del monomito involucran el patrón de dos victorias separadas por una derrota: dos victorias o logros que son tan diferentes como el reinado temprano lo es del reinado recuperado; tan diferente como el invencible Aquiles del experimentado viajero Ulises, o como el monte Sinaí de la tierra prometida.

El patrón de estas dos victorias (una temporal, la otra permanente) separadas por un tiempo infernal, por una tierra baldía o por un viaje marino nocturno, es un tema que el lector de este libro encontrará tratado en primer lugar a través de mitos, o cuentos populares, luego, en la consideración del proceso de expansión y contracción de la conciencia antes de la iluminación completa, y por último, en el relato de los dos viajes de Gilgamesh, en las dos epopeyas de Homero, en la juvenil Vida Nueva y en la madura Comedia de Dante, en los dos libros de Fausto y en los dos nacimientos de Totila Albert.

Cuando pasamos de lo que los investigadores del “mito del héroe” dicen de su forma a lo que plantean acerca de su significado, nos encontramos con que primero lo consideraron como un intento primitivo de dar cuenta de los “misterios de la naturaleza.”

El héroe, para una escuela temprana de pensamiento, invariablemente era el sol, mientras que para una escuela alternativa era la luna. Después, Frazer nos propuso que los mitos son el eco de un viejo culto que busca influir sobre la naturaleza mediante la magia imitativa; de ahí que Osiris, por ejemplo, celebre el ciclo de muerte aparente y una renovación incesante de la vida vegetal a través de las estaciones del año¹¹.

Tales puntos de vista sólo serán significativos si se les da un nivel de interpretación más sutil del que sus primeros postulantes proponían; que éste u otro héroe sea un cuerpo celestial, una figuración de la vida en la Tierra, en un sentido metafórico. La mayoría de

los lectores en nuestra época psicológicamente sofisticada, seguramente darán por hecho que este sentido metafórico estaba implícito en la identificación egipcia de Osiris con el sol, por ejemplo, o en la afirmación de la religión azteca respecto a Quetzalcóatl cuando nos dice que dio a luz al sol y finalmente fue transformado en el planeta Venus.

El punto de vista de Levy Strauss acerca del mito como un eco del fenómeno sociológico puede ser muy real, pero toca a lo que considero como un epifenómeno del verdadero significado que el mito pretende transmitir. Es verdad que los mitos patriarcales usan el lenguaje de la monarquía, por ejemplo, pero el decir que son acerca de la monarquía no es verdad, excepto de un modo figurativo.

Sospecho que sólo unos pocos psicoanalistas comprometidos con el credo ortodoxo se sentirían satisfechos con el planteamiento de Rank, particularmente cuando dice que el mito del héroe se refiere a las experiencias de la infancia de todos. A menos que esto también se tome como una metáfora, y transportemos el nacimiento del héroe a un segundo nacimiento espiritual (por ejemplo), y comprendamos las frustraciones en el amor de la madre o del padre como emblemáticas de una victimización del espíritu en un mundo oscurecido.

Parece demasiado estrecho decir con Campbell:

“A través de los cuentos maravillosos que pretenden describir las vidas de los héroes legendarios, los poderes de las divinidades de la naturaleza, los espíritus de la muerte y los ancestros tótemes de los grupos se les da una expresión simbólica a los deseos, a los miedos y a las tensiones inconscientes, razón fundamental de los patrones conscientes del comportamiento humano. En otras palabras, la mitología es psicología mal leída como biografía, historia y cosmología.”

Seguramente Campbell fue moderno al aprobar antes que sus colegas con mente menos amplia, el psicoanálisis; no obstante, al hacerlo parece haberse propasado en su aprobación del prejuicio psicoanalítico. Así, aprueba a Geza Röhheim, quien escribe:

“El curandero es un neurótico o psicótico, o por lo menos su arte se basa en los mismos mecanismos de una neurosis o una psicosis. Los grupos humanos se guían por los ideales de su grupo y siempre se basan en la situación infantil... Por lo tanto, los curanderos simplemente están haciendo visibles y públicos los sistemas de fantasía simbólica que están presentes en la psique de cualquier miembro adulto de su sociedad.”

Aun la interpretación de Jung sobre el héroe como un arquetipo con estructura propia, una clase de “órgano dentro de la psique” nos deja insatisfechos. Parafraseando una observación de Segal acerca de “el patrón del héroe en la vida de Jesús”, de Alan Dundes, podríamos decir que si la vida de Jesús simboliza el desarrollo del ego de cada hombre fuera del inconsciente y el retorno eventual del ego a la inconsciencia, esto equivale a la trivialización de una enseñanza de sabiduría.

Aunque simpatizante de Jung, Campbell no era un junguiano declarado, y estoy seguro de que no habría desencadenado el actual “renacimiento de la mitología” si no se hubiese permitido a sí mismo seguir el ejemplo de su amigo y maestro Heinrich Zimmer, quien se saturó de enseñanzas tradicionales en relación con símbolos religiosos indios y los hizo parte de su hermenéutica. Aunque se le debe acreditar a Joseph Campbell tanto la integración de los logros de la psicología, como un ir más allá del psicologismo, me parece que se las ingenió para abrirle camino a sus contribuciones más valiosas para el entendimiento de los mitos con una sobreaprobación¹² de Freud y de Jung. Estando a la moda de la élite de sus días, Campbell pudo pasar de contrabando lo espiritual en el mundo académico, igual que Jung, antes que él, introdujo en el occidente moderno a los viejos dioses bajo la distinguida vestidura de arquetipos.

En contraste con la aseveración junguiana de que los mitos se refieren a la segunda mitad de la vida ordinaria del hombre, para mí el significado anagógico¹³ de los mitos es poco común y extraordinario. Pienso que la magia de los así llamados cuentos “maravillosos” (para usar el lenguaje de Propp), precisamente va dirigida a transmitir a la mayoría de la gente que los eventos en la vida del héroe espiritual son de lo más extraordinario, ya que ellos, los héroes, viven en un mundo caído donde tales eventos y experiencias son poco comunes.

No sólo los iniciados de muchas tierras lo han comprendido mejor, sino también los artistas. Cuando Dante, por ejemplo, explica al Can grande de Verona cómo intenta que su Comedia sea leída, evoca los cuatro niveles de significado, explicados por Tomás de Aquino en conexión con la interpretación de las escrituras. Ilustra estos significados mediante una consideración del Salmo 114 y hace notar que si ponemos atención a la letra del texto veremos que se refiere a la salida de los israelitas de Egipto en tiempos de

Moisés; alegóricamente sugiere la redención a través de Cristo; moralmente alude a la conversión del alma de su condición de pecado al estado de gracia, mientras que en el sentido anagógico se refiere a “la salida del alma sagrada de la esclavitud, de su condición corrupta hacia la libertad de gloria eterna”.

Así como Moisés es uno de los héroes del mundo, el patrón del Éxodo no es otro que el del viaje monomítico: sólo hay una variación, y es que aquí el héroe no es un individuo único sino que es un pueblo. Tenemos la llegada de Moisés al mundo del faraón mediante las aguas del río; tenemos también que fue criado por padres adoptivos; de la misma manera encontramos que escapa de la persecución; lo mismo que la llamada de otro mundo, la gran epifanía, las pruebas y tribulaciones, y la muerte, a la vista de la tierra prometida. La historia continúa a través del Deuteronomio y Joshua más allá de las murallas de Jericó y continuó también con la historia sagrada hasta la construcción del templo de Salomón. No cabe duda de que, para los comentaristas viejos y los rabinos existentes, la historia no trata acerca de la naturaleza, ni de las experiencias de la infancia, ni tampoco del inconsciente colectivo de todos los hombres. Todos estarán de acuerdo en que esta historia contiene una enseñanza en lo concerniente al proceso de maduración individual en el camino místico, además de que se resume en un mapa de etapas avanzadas del desarrollo humano.

Mi intención en este libro es continuar la búsqueda de un significado interno que explique el monomito, además de mostrar que las etapas en el viaje del héroe corresponden, precisamente, a las del “viaje interior” de cualquier individuo en el curso de su evolución psicoespiritual. De ahí, entonces, que nos interese subrayar el patrón de desarrollo en la vida real de los héroes espirituales, héroes que, después de haber experimentado un “segundo nacimiento” aún les queda un viaje pendiente por hacer, junto con un regreso después de haber cumplido el peregrinaje cuyo destino es similar. La explicación de las etapas del desarrollo espiritual que aquí presentamos, coincide completamente con el valor individual que la tradición cristiana llama “teología mística”; de ahí el título de este capítulo.

Mientras que la mayor parte de este libro descifra el significado anagógico de algunas de las grandes obras de occidente, en este capítulo nos concentraremos únicamente en el cuento del héroe, tal como se le ha reconocido en los reinos del mito y del folclore. Al llevar a cabo esta investigación queremos defender la aseveración de Daudzadah respecto a que la

“sabiduría suprema” está contenida en los diferentes niveles de interpretación de esta historia:

“En un remoto reino de perfección había sólo un monarca que tenía una esposa, un hijo y una hija maravillosos. Vivían todos juntos en completa felicidad.

Un día, el padre llamó a sus hijos y les dijo:

-El momento ha llegado para todos: necesitan bajar una distancia infinita hacia otra tierra, buscarán, encontrarán y traerán de regreso una joya preciosa.

Los viajeros, disfrazados, fueron conducidos hacia una tierra extraña donde casi todos los habitantes vivían una oscura existencia. Tal fue el efecto de este lugar que ambos perdieron contacto entre ellos; vagaron por las tierras extrañas como si estuvieran dormidos. De tiempo en tiempo veían fantasmas, similitudes de su propio país y de la joya, pero tal era su condición que estas cosas únicamente aumentaban la profundidad de sus ensueños, que poco a poco empezaron a convertirse en realidad. Cuando al rey le llegaron noticias del aprieto en el que se encontraban sus hijos, les mandó un mensaje con un sirviente de su confianza, que además era un hombre sabio: “Recuerden su misión, despierten de su sueño y permanezcan juntos.”

Con este mensaje se despertaron y con la ayuda de su guía hicieron frente a los tremendos peligros que rodeaban a la joya. Gracias a la ayuda mágica de la joya regresaron a su reino de luz para permanecer con más felicidad para siempre¹⁴.”

Decir que aquí hay una “sabiduría suprema” se refiere, por supuesto, a la comprensión de que no puede ser expresada correctamente en palabras ni conocida por quien no ha completado el viaje. Aunque el hecho de que las historias se pongan en palabras y constituyan una parte importante en las tradiciones espirituales del mundo, implica que las palabras pueden, al menos, iluminar el camino de los viajeros.

En *Los pensadores del Este*, libro que trata hechos y dichos de los viejos maestros sufís, Idries Shah dice que “de acuerdo a Daudzadah, toda la sabiduría está contenida en los varios niveles de interpretación de este viejo cuento tradicional.”

Por nuestra parte podemos decir que el cuento anterior (conocido también con otras variaciones como aquella parábola del hijo pródigo en los Evangelios) refleja la mitologema que hoy en día se llama “mito del héroe”. Debido a que, al igual que la mayoría de la gente, los investigadores tienden a ser menos sabios que los místicos que

crearon el prototipo del cuento, lo más profundo de su significado interior aún yace como un tesoro escondido en todas las familias y en muchas de las historias ya olvidadas. Espero que este capítulo contribuya a entender mejor la relación entre el significado profundo del folclore (cuentos, leyendas y mitos) y el desarrollo humano según lo han comprendido las tradiciones espirituales.

11

CUENTOS POPULARES, CUENTOS DE ENSEÑANZA Y MITOS

Me propongo aquí explorar el simbolismo del viaje interior (y los significados que transmite en relación al desarrollo espiritual del individuo) en tres áreas diferentes: primero, en los cuentos populares; en segundo lugar, en los “cuentos de enseñanza” o “cuentos de sabiduría” (que son similares en contenido a los cuentos populares y difieren de ellos en que constituyen un intento deliberado de explicar verdades espirituales); y en tercer lugar, en mitos que pueden ser considerados cuentos de enseñanza muy antiguos que nos llegan aislados de la situación de enseñanza de la tradición espiritual y la sabiduría viviente que fueron su contexto original.

Comenzando con la esfera de los cuentos populares, más específicamente con los llamados cuentos maravillosos o cuentos de hadas, me propongo ilustrar las dos etapas y el viaje del héroe con el bien conocido cuento de Grimm *El agua de la vida*.

Ésta es la historia de los tres hijos de un rey gravemente enfermo. Un viejo sabio les ha dicho que la única manera para salvar a su padre es encontrar la fuente del agua de la vida. El mayor le pide permiso al rey para irse (bajo una motivación egoísta). “Si yo traigo el agua seré el más amado de mi padre y heredaré su reino.” Después de que el rey da dudoso su permiso, el joven se va y pasado mucho tiempo encuentra a un gnomo en el camino, quien le pregunta adónde va con tanta prisa. Nos encontramos aquí con el tema del guía incógnito (con la idea de encontrar ayuda donde uno menos lo espera).

El orgulloso príncipe rechaza al feo gnomo diciéndole que eso no es de su incumbencia, por lo que el enano formula el deseo de que pierda su camino; cosa que pronto se hace

efectiva, ya que tras algún tiempo no puede avanzar por una hondonada angosta ni tampoco dar vuelta atrás en su caballo, o desmontar de la silla.

El segundo hijo se embarca en una aventura similar con las mismas consecuencias. Cuando el tercer y menor de los hermanos emprende la aventura, sin embargo, su actitud y motivación son diferentes, ya que sólo busca el bienestar de su padre. En el encuentro con el gnomo, el muchacho, en lugar de despreciarlo, se detiene y le explica: “Estoy buscando el agua de la vida ya que mi padre está a punto de morir.” Ante esto, el enano le da la información necesaria para que obtenga su fin: “El agua de vida brota de una fuente en el patio de un castillo encantado” pero le advierte que no podrá llegar hasta ella sin una vara de hierro y dos rebanadas de pan, que procede a darle.

“Golpea tres veces con la vara en la puerta de hierro del castillo y ésta se abrirá.”

Más que información y enseñanza, esta vara es ya una herramienta.

Con respecto al pan, el enigmático guía le informa que una vez dentro del castillo encontrará dos leones con las mandíbulas abiertas. “Si le tiras una rebanada a cada uno, ambos se calmarán”; pero le advierte que necesita coger algo del agua de la vida antes de que el reloj marque las doce; de lo contrario, la puerta se cerrará otra vez y él quedará prisionero.

Todo sucede tal como le dice el gnomo. Una vez que el príncipe se encuentra dentro del castillo, halla a una hermosa joven, “quien se alegró cuando lo vio, lo besó y le dijo que la había liberado y que tendría la totalidad de su reino, y a ella misma por esposa si él regresaba en un año”. La joven le informa dónde está la vertiente del agua de la vida pero, como tras el primer encuentro con el gnomo, el príncipe se va con más que amor en su corazón e información en su mente: ella, además, le entrega una espada invencible, y un pan que nunca se acaba. El muchacho sigue adelante, aunque casi fracasa en su aventura cuando cede a la tentación de recostarse en una cómoda cama que encuentra en su camino; debido al cansancio acumulado se queda dormido, y lo despierta el reloj cuando marca las doce menos cuarto; el joven se las arregla para obtener el agua y salir del castillo a tiempo, aunque cuando está pasando por la puerta de hierro el reloj marca las doce y la puerta se cierra con tal violencia que le arranca un pedazo de su talón.

En su camino a casa, el príncipe se encuentra nuevamente con el gnomo, quien le explica que con el arma puede vencer ejércitos, mientras que el pan nunca se le terminará; no obstante, el príncipe no quiere llegar a casa sin sus hermanos y decide rescatarlos a pesar de la advertencia del enano: “Cuidate de ellos, que tienen malos corazones.” El muchacho

los libera y al ir juntos a casa les da detalles de su aventura; durante el trayecto, también encuentra una aldea donde imperan la guerra y el hambre, por lo que su rey espera morir, ya que la escasez es muy grande. Con su pedazo de pan y con su espada, el príncipe es capaz de auxiliar a este rey y derrotar a sus enemigos, y un par de veces más, al pasar los hermanos por lugares donde la guerra y la hambruna reinan, la aventura se repite y así el príncipe deja tras de sí a tres reyes muy agradecidos.

Más tarde, al abordar un barco que los llevará a casa, los dos hermanos mayores traman quitarle el agua de la vida al más joven, pretendiendo que ellos han sido quienes la han encontrado, y no él. Es así como llegamos al tema de la traición por la envidia, así como al muy conocido motivo folklórico del falso héroe.

Los hermanos cambian el agua de la vida en la botella de su hermano por agua salada y, en consecuencia, cuando el hermano menor quiere sanar a su padre con ella, el rey se pone peor. Los hermanos mayores lo acusan de haber intentado envenenar al rey e insisten que ellos son los que le han traído la verdadera agua de la vida. El joven príncipe es llevado a prisión y ahora sus envidiosos hermanos se ponen en marcha para encontrar a la hermosa princesa. Luego, el hermano menor, es sentenciado a muerte.

Al final, el cazador que ha recibido la orden de asesinarlo, compadeciéndolo, le permite a su víctima intercambiar la ropa y que se refugie en el bosque. Posteriormente, el rey se alegrará de saber que su hijo más joven vive, ya que las caravanas de regalos procedentes de los tres países que el muchacho ayudó a liberar le hacen entender su error.

Al final, sólo el joven príncipe es capaz de encontrar a la princesa, ya que ella ha hecho preparar un camino dorado y brillante frente a su palacio, e informado a los guardias que sólo deben dejar pasar a quien llegará cabalgando por su centro. Ante este esplendoroso y dorado camino, los hermanos mayores pensaron que sería una vergüenza cabalgar sobre él, así es que uno tomó la derecha y el otro la izquierda. Como el menor pensaba sólo en la princesa y no en el camino, pasó por el centro sin darse cuenta, hasta que, al llegar a la puerta, ésta se abrió.

Como se puede ver, no es tanto un ir y regresar en esta historia (como en el esquema de Campbell), sino dos aventuras sucesivas. Aunque la princesa es una (y no otra que nuestra esencia) hay dos etapas en el camino de la unión para el héroe, separadas por una fase de desolación. Primero está aquella en la que todo fluye fácilmente para el joven príncipe como un reflejo de su buena intención; es la aventura en que conoce a la princesa

y es capaz de regresar de un mundo encantado no sólo con el agua de la vida sino con medios mágicos (una espada y un pedazo de pan o bolsa en una versión alternativa); luego, la segunda aventura empieza con la traición de sus hermanos e involucra un encuentro con la muerte (que podemos leer simbólicamente como un paso a través de la muerte) y culmina con un goce del cual el primer encuentro con la princesa (como una experiencia transitoria de belleza y plenitud) era un preludio, y sugiere un estado interno de unificación estable.

Un cuento adicional, también de la colección de Grimm, refleja mejor el sentido del patrón general: “Los tres pelos dorados del diablo”.

Aunque muchos cuentos presentan al héroe como el hijo de un rey que termina ganando su reino, al igual que el héroe del mito clásico. Al principio de este cuento de Grimm sólo encontramos un modesto equivalente simbólico: la corona del rey que nos señala su destino especial: nuestro héroe ha nacido con una membrana (remanente de la bolsa de aguas, o amnios) que generalmente se destruye durante el proceso del nacimiento. Cuando leí la historia por primera vez tuve que averiguar lo que era una membrana, y aun ahora no he conocido a alguien que haya nacido con la membrana amniótica intacta en su cabeza. No obstante, el fenómeno existe (Freud nació con una membrana, por ejemplo); también, como en nuestro cuento, el folclore europeo consideraba ese hecho como un signo de buena suerte. Según este cuento, se espera que este niño coronado de membrana tendrá buena suerte o se casará algún día con la hija del rey.

El rey, que no ve con buenos ojos que el hijo de simples campesinos vaya a casarse algún día con su hija, se propone destruirlo, como en el caso del agresor en las historias analizadas por Propp, él hace un uso engañoso de la información que ha recibido: se acerca de incógnito a los humildes campesinos y les ofrece llevar al niño al palacio para que pueda recibir una educación. Ellos lo aceptan confiados y por tanto la buena suerte del niño comienza a cumplirse. Inmediatamente después nos encontramos con otro tema general de los cuentos populares: con la intención de destruir al niño, el rey lo mete en un arca de madera y lo deposita sobre las aguas del río. Después nos encontramos con otro tema universal, cuando este arca es encontrada con entusiasmo por un molinero y su esposa que habían deseado en vano tener un hijo. El rey, una vez más, interviene para destruir a nuestro héroe cuando éste es ya un muchacho, al saber que no es verdaderamente el hijo de un molinero sino un bebé encontrado en una caja que flotaba en

el río. Ahora se acerca al molinero para preguntarle si el joven le podría servir como mensajero para la reina y ofrece pagarle bien.

Los padres adoptivos aceptan con agrado. Se le da una carta al joven, pero éste no puede llegar al palacio durante el día, necesita pasar la noche en el bosque; sólo que una banda de rateros se reúne precisamente en el mismo lugar donde él duerme. Lo registran con la intención de robarle, pero cuando encuentran la carta y leen su contenido, donde se indica que el joven debe ser asesinado inmediatamente, los ladrones sienten pena por él y cambian la carta por otra donde se ordena que el muchacho debe casarse de inmediato con la hija del rey.

Éste es un tema que encontramos en muchas historias: el mal se transforma en bien. Es la buena estrella del héroe la que hace que la adversidad trabaje a su favor. De esta manera se casa con la hija del rey, quien se pone furioso cuando regresa y decreta que si el joven quiere ser su yerno tendrá que obtener tres pelos dorados del diablo.

Y como el muchacho afortunado no le teme al diablo, se pone en marcha decidido a obtener los pelos dorados. Aquí empieza ya la segunda aventura, que caracteriza a tantos cuentos de hadas. Dice la versión de los hermanos Grimm:

“Su camino lo llevó a una gran ciudad donde el guardián de la puerta le preguntó acerca de su oficio y de lo que sabía.

-Yo lo sé todo -replicó el niño afortunado.

-En ese caso, nos puedes hacer un favor -dijo el guarda -¿Puedes decirnos por qué la fuente de nuestro mercado, que solía manar vino corriente, se ha secado y ahora ni agua podemos obtener de ella?

-Les diré eso -contestó-, pero deben esperar hasta que regrese.

Prosiguiendo, llegó a otra ciudad y, una vez más, el portero le preguntó cuál era su oficio y lo que sabía. Otra vez contestó que sabía todo, y a la pregunta que le hizo nuevamente prometió contestar a su regreso; otra vez más ocurre lo mismo cuando llega a un ancho río que necesita cruzar con la ayuda de un barquero, quien quiere saber por qué debe persistir siempre en su trabajo sin que nadie nunca lo releve”¹⁵.

Al igual que en el cuento sufí de Maruf, el zapatero, en *Las mil y una noches*, confía que la fortuna le llegará (y en verdad le llega, milagrosamente); también en este cuento el héroe sabe que al regresar de su búsqueda será capaz de saber lo que aún no sabe; la historia corroborará su confianza, ya que, como en la vida real de aquellos que siguen su camino de búsqueda, aquí el héroe regresa con mayor conocimiento y poder.

La historia nos lleva a la entrada del infierno, donde el niño afortunado ha llegado a buscar al diablo y a sus pelos. Al igual que en muchos cuentos de hadas, el joven recibe ayuda de una buena mujer (la abuela del diablo) quien lo convierte en hormiga para que pueda pasar inadvertido. En tres ocasiones sucesivas, la vieja arranca un pelo de la cabeza del diablo mientras duerme, y cada vez, al despertarse éste, le hace una de las tres preguntas que nuestro héroe ha ofrecido responder a su regreso. De esta manera, el joven puede regresar no sólo con los pelos que le ha exigido el rey, sino con la respuesta al por qué un cierto tipo de árbol ya no da más manzanas doradas y por qué la fuente que solía fluir con vino se ha secado. Cito el final del episodio:

“Luego, ella agarra el tercer pelo dorado y lo arranca. El diablo saltó con un grito y empezó a lanzarse contra ella, pero ella lo calmó otra vez y dijo:
-¡Cómo puede uno no tener pesadillas!

-¿Qué has estado soñando ahora? -preguntó el diablo; su curiosidad le sacaba lo mejor de él.
-Soñé que un barquero se quejaba de que tenía que seguir cruzando el río y nadie lo relevaba en su trabajo. ¿Cuál puede ser la causa de eso?

-Ja, ja, el estúpido patán -contestó el diablo- cuando alguien llegue y quiera cruzar, sólo debe poner en su mano el remo y entonces el otro tendrá que hacer de barquero y él se verá libre.

Ahora que su abuela le hubo arrancado los tres pelos dorados y las tres preguntas le habían sido respondidas, dejó al viejo dragón en paz y éste durmió hasta el amanecer.”

Nuestro joven ayuda a los tres hombres que esperan una respuesta a sus preguntas y regresa a casa enriquecido con varios burros cargados con el oro que le dan como expresión de su gratitud.

En este punto el rey no puede negar la mano de su hija. Sólo quiere conocer la fuente del oro, para poder él también aumentar sus riquezas. Nuestro héroe ahora parece estar listo para jugar al engañador: “Crucé el río”, lo complace, “y allí es donde lo obtuve, a lo largo de la orilla, en lugar de arena.”

Como en el mito, el héroe triunfa gracias a lo que podemos considerar como una alegoría de deshacer el ego; el avaro rey sale con mucha prisa y, cuando llega a la orilla opuesta del río, el barquero le da el remo y salta. Así termina la historia diciéndonos que “después de eso, el rey tuvo que seguir haciendo de barquero como castigo de sus pecados.”

Sí “casarse con la princesa” es un equivalente folklórico de “hyeros-gamos”, el secreto casamiento interno del alma con lo divino que es la esencia del logro místico, podemos decir que estas historias nos explican que el héroe de su viaje interior conoce una experiencia transitoria de plenitud amorosa antes de la unión definitiva, en tanto que, entre ambos eventos, se desenvuelve la “segunda aventura”: un viaje hacia la muerte y la oscuridad.

Nos parece que éste y otros cuentos similares hablan de dos diferentes etapas en la vida individual del que emprende una búsqueda espiritual: primero viene el momento de dejar atrás el mundo para embarcarse a explorar lo desconocido, con aventuras, pruebas y victorias, hasta conseguir un beneficio espiritual. Pero, después de que el héroe (quizá luego de vencer a un ser monstruoso para liberar a la princesa) ha escalado la montaña de su ser hasta su cima y plantado la bandera que representa su conquista, aún le queda otro viaje por hacer, pues regresar al mundo no es tan sencillo como parece (y los mitos están de acuerdo con esto). Le queda una aventura no menos heroica ahora: unir la brecha entre el mundo mágico (de su primera aventura) y el mundo ordinario, al cual debe regresar como mensajero de experiencia, inspiración y guía. Regresar, entonces, no es el breve final que el lector podría imaginar después de los grandes hechos de heroísmo de la primera etapa. Luego de que el típico héroe ha dado muerte al dragón y ha liberado a la princesa, aún le resta un largo y penoso viaje de regreso a casa, y los contadores de cuentos de muchas tierras coinciden en ello, lo que nos indica que las historias seguramente hacen eco de la vida real.

Permítaseme aclarar en este punto que no estoy de acuerdo con la intención de Jung al señalar que el folclore como el que he citado refleja la proyección espontánea de material arquetípico, resultado de la creación popular acumulada. Pienso que el material más importante recolectado por los hermanos Grimm, por Perrault y por otros, deriva de una

fuelle más vieja y que, lejos de constituir el resultado de una creación espontánea, constituye afirmaciones conscientes, y encarna un conocimiento de la vida y del camino espiritual que sobrepasa por mucho la del lector no iniciado.

Hoy en día sabemos que esas historias fueron, junto con el uso de las plantas medicinales, parte de una tradición que el cristianismo etiquetó como brujería y casi exterminó en Europa. Estas historias no tienen menos sentido como cuentos de sabiduría que las viejas historias chinas, indias y judías, y una similitud en contenido entre algunas de estas y cuentos más tempranos del Medio Oriente y del Asia Central sugiere un origen esotérico Caucásico.

No sólo el esoterismo islámico ha hablado el lenguaje de las historias, sino que el sufismo se destaca entre las tradiciones espirituales por su sofisticación en el uso de los cuentos como herramienta de enseñanza, y el arte sobrevive. A mí parecer, gran parte del interés actual por la mitología no está únicamente relacionado con la obra de Campbell, sino con los libros de Idries Shah como *Los Cuentos de los derviches*, o *Caravana de sueños*, entre otros, en los que sabiamente recolectó y reescribió materiales antiguos del conocimiento sufi.

Cito a Shah, una de las principales autoridades en este aspecto de la tradición sufi:

“Hace miles de años, la historia de enseñanza fue llevada a la perfección como un instrumento de comunicación. El hecho es que, desde entonces, no ha sido desarrollada y ha causado que las personas se obsesionen por algunas teorías de nuestra civilización actual y la vean como producto de un tiempo menos iluminado. Sienten que seguramente es menos que una curiosidad literaria, algo para niños; la proyección, quizá, de deseos infantiles; un medio para efectuar la plenitud deseada¹⁶.

Difícilmente algo podría estar más lejos de la verdad de esas imaginaciones pseudofilosóficas y ciertamente no científicas. Muchas historias de enseñanza entretienen a los niños y a personas ingenuas; muchas de ellas tienen tal forma que algunos teóricos condicionados han procesado de manera distorsionada; otras se aplican sólo a ciertas comunidades que, dependiendo de determinadas circunstancias, permiten un desenlace correcto: circunstancias cuya ausencia, efectivamente, previene la acción de la que son capaces.

Los académicos, los estudiantes y los intelectuales saben tan poco de este mundo sufí, de estos materiales, que no hay palabra, en lenguajes modernos, que los describa: no obstante, la historia de enseñanza existe: es parte de la herencia más preciada de la humanidad.”

Tomamos ahora uno de estos cuentos: El caballo mágico, cuya simplicidad aparente personifica todas las etapas del camino que la teología mística ha tomado en consideración. Sugiero leerlo como una afirmación consciente sobre el viaje interior que yace potencialmente abierto para todo ser humano.

Este cuento nos habla de un rey que reinaba en un próspero país y tenía dos hijos. Uno de ellos (Hoshyar) ayudaba a la comunidad de manera convencional, guiándose sólo por su inteligencia y honradez. Al otro hijo (Tambal) se le consideraba un soñador.

De tiempo en tiempo, el rey (a quien en su versión inglesa Shah llama sugestivamente Mumkin) convocaba concursos al efecto de que todos aquellos que hubieran inventado notables aparatos y artefactos útiles podrían presentarlos y serían recompensados adecuadamente. En una ocasión dos hombres que eran rivales acordaron concursar por un premio para que sus respectivos méritos pudieran ser decididos, de una vez por todas, por su soberano y reconocidos públicamente.

Uno era un herrero que había inventado un pez de hierro que podía servir como vehículo tanto en la tierra como en el agua y el aire. El otro era un carpintero que presentó a soberano un caballo de madera, aparentemente nada impresionante, pero que podía volar según los deseos de su jinete.

El rey se quedó encantado el logro tecnológico del herrero, a quien honró con el título de “Benefactor de la Comunidad”. En cuanto al trabajo del sencillo carpintero, coincidió con su Primer Ministro, que era un simple “juguete” sin ninguna ventaja real. Tambal le pidió a su padre el descartado caballo de madera, mientras Hoshyar estaba ocupado con la construcción del pez de hierro.

“De esta manera, día tras día, Tambal volaba hacia lugares que nunca había visitado antes. Así llegó a conocer una gran cantidad de cosas. Llevaba al caballo a todos los lugares a donde iba.

Un día se encontró a su hermano Hoshyar, quien le dijo:

-Llevar un caballo de madera es una ocupación cómoda para alguien como tú. En cambio, yo estoy trabajando para el bien de todos, ¡cumpliendo el deseo de mi corazón! Tambal pensó: “Me gustaría saber qué es lo mejor para todos. Y quisiera saber qué es lo que desea mi corazón.”

Luego, en su habitación, se sentó en su caballo y pensó: “Me gustaría encontrar el deseo de mi corazón”. Al mismo tiempo movió algunos botones en el cuello del caballo. Más rápido que la luz, el caballo se elevó por el aire y llevó al príncipe a un viaje ordinario de mil días, a un reino lejano, gobernado por un rey mago.

El rey, cuyo nombre era Kahana, tenía una bella hija llamada Perla Preciosa (Durri Karima). Para protegerla, la había encarcelado en un palacio circular, que giraba en el cielo, más alto de lo que ningún mortal pudiera alcanzar. Mientras se iba acercando a la tierra mágica, Tambal vio el palacio resplandeciente en el cielo, y se apeó allí. Cuando se encontraron la princesa y el joven jinete, se enamoraron¹⁷”.

La historia del caballo mágico empieza con la condición ordinaria de la mente humana, y en su reino próspero puede reconocerse nuestro mundo tecnocrático. La comunidad del pez de hierro en el cuento es como el símbolo de Babilonia en la tradición judeo-cristiana al final de nuestra era -evoca la agresiva y autoidealizante ignorancia del mundo patriarcal.

Valores y potenciales más altos -el carpintero- se presentan en este reino próspero, sólo que un gobierno sin sabiduría perpetúa la victimización y la obstrucción de lo superior por lo inferior, así que la historia nos dice que el día de la victoria del pez de hierro, el carpintero fue atado a un árbol “así él se dará cuenta de que nuestro tiempo es valioso” proclamó el rey, para ser liberado solamente cuando Tambal llegue al final de su aventura y nosotros al final de la historia.

Ambos hermanos evocan lo que conocemos acerca de los hemisferios derecho e izquierdo de nuestro cerebro: mientras que a nuestro hemisferio izquierdo (controlador del lado derecho del cuerpo) le corresponde la localización unilateral del lenguaje conceptual y lógico, el hemisferio derecho (controlador del lado izquierdo del cuerpo) es más sintético que analítico, y maneja patrones de reconocimiento y significado.

La mitad de nuestro sistema nervioso asociada al lenguaje también parece estar más “infectada” por el mundo social y su patología, por lo que podemos decir que es más utilitaria. La búsqueda, sin embargo, empieza con una voluntad de dejar atrás la supervivencia y permitir que la mente corra con libertad. (Este es un tema tan antiguo como la institución del “Shabat” y enfatizado vívidamente en la popular historia moderna de Juan Salvador Gaviota).

Es interesante mencionar que la importancia de la poesía para los buscadores yace, entre otras cosas, en que el arte activa la parte no utilitaria de la mente, en tanto que la contaminación de la búsqueda espiritual con el espíritu interesado de nuestra vida diaria la destina al fracaso. De los tres consejos que Israil de Bokhara (uno de los grandes maestros sufi del pasado) dio a su hijo, uno fue: “Buscarás la Verdad por Ella Misma y no para tí.”

El simbolismo del cuento muestra cómo la mente que ha aprendido a volar (es decir, que ha desarrollado la capacidad de desapegarse del mundo y encaminarse hacia su propio centro) llega a la contemplación, que se acompaña de la felicidad del amor. Y aunque esta felicidad no se parece a nada previamente conocido, puede decirse que ha constituido el deseo secreto del corazón.

El estado de desarrollo místico al que corresponde la primera parte de la historia no es el definitivo; pero tampoco es sólo transitorio: es algo no integrado dentro de la personalidad total. Significativamente, la historia nos narra que la princesa ha sido encarcelada por su padre en un palacio que gira en el cielo (sin una conexión a la vida terrenal). El mismo nombre de su padre, Kahana, hace referencia a una palabra árabe para un inspirado profeta embriagado espiritualmente -alguien que manifiesta precisamente este nivel de desarrollo parecido a una luna de miel espiritual. (Digamos que el más maduro de los sufies no considera la embriaguez como el más alto estado espiritual, pero, como los budistas, tienen gran apreciación por la sobriedad que se desarrolla más adelante). El simbolismo de esta etapa en el viaje de Tambal, entonces, representa una condición exaltada, elevada, celestial, pero demasiado celestial.

De la misma manera que la relación amorosa entre Tambal y la preciosa princesa tiene lugar en el contexto del mundo mágico del rey, en la psique humana la luna de miel espiritual -que constituye la entrada en el camino correcto- tiene lugar en el contexto de una espiritualidad egoica -la dirección de la energía espiritual hacia el servicio del

narcisismo. El tipo de espiritualidad transmitido por Kahana, a cuyo reino ha llegado, no es compasivo sino grandioso y evocador a lo que a menudo aluden las leyendas indias de yoguis egoistas que utilizan su poder mágico para destruir.

Una vez más, regresemos a nuestra historia.

La princesa le anticipa a Tambal la oposición de su padre para la boda, ya que le ha ordenado ser la esposa del hijo de otro rey mago. Además, su voluntad siempre se ha cumplido. Tambal planea razonar con el rey, pero se topa con muchas cosas nuevas y excitantes en la tierra mágica, por lo que decide que no tiene ninguna prisa. Como consecuencia de su retraso, surgen muchas complicaciones. Al enterarse Kahana de las intenciones de su hija, furioso decide adelantar la boda por él planeada. Al final, Tambal se ve obligado a escapar del palacio durante la noche, y a dejar su caballo mágico.

“La búsqueda del deseo de su corazón ahora parece casi desesperada.

“Si me toma el resto de mi vida -se dijo a sí mismo-, regresaré trayendo tropas para tomar este reino a la fuerza. Sólo puedo hacerlo convenciendo a mi padre de que debo tener su ayuda para lograr lo que mi corazón desea.”

Mientras esto decía, iniciaba el retorno. “Nunca ha existido un hombre peor equipado para un viaje de esta naturaleza: solo, en un país extraño, viajando a pie, sin ningún tipo de provisiones, enfrentándose a fuertes calores y a heladas noches con tormentas de arena”. Tambal pronto se encontró desesperado en medio del desierto.

En su delirio, Tambal empieza a culparse, a culpar a su padre, a culpar al rey mago, a culpar al carpintero y a culpar incluso a la princesa y al caballo mágico. Además, algunas veces cree que hay agua frente a él; otras, imagina ciudades bellas; otras más se siente elevado o incomparablemente triste. En ocasiones piensa que tiene compañía para enfrentar sus dificultades, pero al “despertarse” a la realidad, se da cuenta de que se encuentra completamente solo.”

En el lenguaje del sufismo, las etapas espirituales corresponden a la primera victoria del héroe mítico y la “etapa de las pruebas” que sigue se designan como “expansión” y “contracción” respectivamente. De la primera, la expansión, se dice que representa una bendición; pero no una bendición mayor que la involucrada en la segunda, de contracción. En cuentos (tales como El agua de la vida y Los tres pelos dorados del

diablo) hay una etapa de persecución donde el héroe está a merced de la supremacía temporal de sus enemigos y pierde lo que había encontrado. También en *El caballo mágico* el héroe encuentra primero a la princesa, luego pasa varias pruebas de las que no está seguro de un resultado feliz y, al final de la historia, nuevamente se encuentra con ella. Cito de nuevo una versión de la historia de Shah:

“Parecía que había estado viajando por una eternidad. De repente, cuando ya se había dado por vencido tras haberlo intentado durante muchas veces, vio algo directamente frente a él. Parecía un espejismo: un jardín lleno de frutas deliciosas, brillando y como si estuvieran haciéndole señas.

Al principio Tambal no le dio mucha importancia, pero pronto, al caminar, vio que de verdad estaba deambulando por el jardín. Tomó algunas de las frutas y las probó con cautela. Eran deliciosas. Le quitaron su miedo, así como su hambre y su sed. Cuando se sintió satisfecho, se recostó en la sombra de un enorme y acogedor árbol y se quedó dormido.”

El sueño del héroe supone, desde luego, una referencia a una relativa pérdida de conciencia, y en muchos cuentos esto sucede a través de una catástrofe (como veremos en la epopeya de Gilgamesh y Ulises). En la presente historia, el comer los frutos deliciosos se refiere a un breve “falso paraíso” seguido por lo que puede describirse como una visita igualmente transitoria a los reinos infernales en una etapa avanzada del viaje. Solamente comentar lo concerniente a aquellos episodios que reflejan la sabiduría de los viajeros experimentados, y que corresponden a la etapa del viaje que examinaremos en los dos próximos capítulos.

“Al despertar se sentía bien, pero algo parecía estar mal. Corrió hacia un estanque cercano para ver su reflejo en el agua: una horrible aparición lo veía. Tenía una barba larga, cuernos curvos, largas orejas y pies. Miró hacia sus manos y estaban cubiertas de piel.

¿Era una pesadilla? Trató de despertarse, pero ni los pellizcos tuvieron efecto. Ahora, casi sin sentido, con miedo y horror, gritó atormentándose con sollozos, al tiempo que se tiraba al suelo. “Ya sea que viva o muera - pensó-, estas frutas malditas ya me arruinaron. Ahora nadie se casará conmigo, mucho menos la princesa Durri-Karima. No puedo

imaginar a la bestia que no estuviese aterrorizada al verme. ¡Deja en paz al deseo de mi corazón!” Y perdió la consciencia.”

Podríamos decir que el episodio donde Tambal ve cuernos sobre su cabeza y su cuerpo cubierto con pelos, corresponde al profundo reconocimiento por parte del buscador de lo diabólico dentro de él (o en términos psicológicos más que religiosos: la profundidad de su propio ego). Después de este momento de desesperación, el viaje será de una evolución progresiva, suave y espontánea.

“Cuando despertó, ya estaba nuevamente oscuro y una luz se acercaba a través de los árboles silenciosos”.

Una vez superada su desesperación, Tambal pide ayuda al viejo de cuya mano pende la lámpara, y el sabio le aconseja:

“Si realmente quieres el deseo de tu corazón, le dijo, sólo tienes que asegurar ese deseo en tu mente con firmeza, sin pensar en el fruto. Después, levanta algunas de las frutas secas que yacen en el suelo de todos estos árboles, no las frescas y deliciosas, y cómelas. Luego sigue tu destino.”

Resumiendo esta larga historia, Tambal cumple con las indicaciones y retoma su forma humana, al tiempo que escucha una cabalgata acercándose al bosque encantado: es un príncipe que se presenta como oficial y le pide algunos de sus “extraños albaricoques”. Resulta que el recién llegado no es otro que Jadugarzada, hijo del rey mago del este que avanza hacia el reino de Kahana para casarse con la princesa Perla Preciosa, pero sus planes se verán frustrados: ahora es a él a quien le crecen cuernos y pelo, convirtiéndose en una especie de diablo. Sus oficiales deciden alejarlo de la puerta del reino de Kahana, pidiéndole a Tambal que lo sustituya mientras reclaman a la novia y hasta que regresen a su reino. La historia nos muestra cómo Tambal, ofreciendo su tiempo y siguiendo su destino, participa en la mascarada. Tomando en cuenta el medio simbólico, podemos describir este proceso como una sanación interna que concuerda con una demonización externa.

Mientras que el buscador no aparezca ante el mundo ni mejor ni más equilibrado de lo que era al principio, es decir que en el centro de su psique esté él mismo en paz, mientras que en su periferia haya menos expresiones inhibidas de esas manifestaciones del ego que, originalmente, estaban en el centro de su ser.

Cuando por fin Tambal está frente a la princesa, le susurra: “No temas nada. Debemos actuar lo mejor que podamos, siguiendo nuestro destino. Acepta ir con la condición de que no viajarás sin el caballo de madera.” De esta manera, Tambal es capaz de elevarse en el cielo sobre el caballo de madera con la princesa Perla Preciosa montada en la grupa.

Vale la pena resaltar que esta historia incluye tanto el motivo de la ascensión (al igual que la de Daudzadah, al inicio de este capítulo), como el regreso del héroe a su ambiente original: ya que pronto llegaron al palacio del padre de Tambal y cuando, por fin, éste se reúne con sus antepasados, el príncipe Tambal y la princesa lo suceden, mientras que el príncipe Hoshyar se alegró, pues seguía entusiasmado con su pez maravilloso.

Como un puente entre el cuento de hadas y el lenguaje exaltado del mito, me detendré ahora en una fábula humilde, una especie de híbrido entre mito y cuento de hadas: Eros y Psique, que es parte de El asno de oro de Apuleyo. Este cuento ha sido comentado por Erich Newman (en La Evolución de la conciencia) y parte de él es citada por Joseph Campbell como ilustración del Camino de las pruebas; igualmente, El asno de oro ha sido el tema de un libro de Robert Johnson intítulado Ella, y no me sorprendería que algunas feministas junguianas objetaran que lo tome aquí como ejemplo del mito del héroe o, incluso, de la heroína en vista de las connotaciones predominantemente masculinas y varoniles de tales palabras.

Quiero, a propósito de ello, explicar que, a pesar de lo mucho que me he dedicado a criticar nuestra mentalidad patriarcal (que considero raíz de nuestra cruel historia y esencia de las instituciones obsoletas que subyacen a nuestra actual crisis), no estoy de acuerdo con aquellos que insisten en que la mitología del mundo patriarcal no refleja adecuadamente el proceso de la evolución espiritual de las mujeres.

Es verdad que el héroe guerrero es un símbolo que deriva de la experiencia de la guerra organizada desde la edad de bronce, pero el significado interno del símbolo es universal, ya que se refiere al combate interior, una lucha que persigue una meta espiritual que no es diferente para hombres y mujeres. Por lo demás, el patrón de la historia Psique y Eros es el mismo que el de la fábula del héroe en general. Por más que el personaje central sea femenino. La historia nos dice que se trata aquí de una alegoría de la mente humana y lo pone en claro su mismo nombre: Psique, que está superiormente dotada pero es infeliz en el mundo ordinario. Todos la adoran por su gran belleza pero nadie se atreve a acercarse a ella. Sus hermanas, también muy bellas, ya se habían casado, pero ella parecía estar condenada a permanecer siempre sola. Como en algunas versiones de la creación del hombre, la envidia divina está implicada, Psique es tan bella que atrae la atención de la

diosa del amor y la belleza, y Afrodita determina castigarla y humillarla. Pero para ello, le pide a su hijo Eros que hiera con su flecha a Psique para que se enamore desesperadamente de alguien de poco valor. Pero cuando Eros, el dios del amor, ve a Psique, queda prendado de su gran belleza y profundamente enamorado de ella. Me remito a la historia:

“Mientras tanto Psique, a pesar de que estaba en la plenitud de su belleza, no le sacaba provecho ninguno: todos la contemplaban, todos la ensalzaban, pero nadie, ni rey, ni príncipe, ni plebeyo, se le acercaba como pretendiente con intención de casarse con ella. El padre de la desgraciada hija empezó a sospechar que tenía malquerencias entre los dioses. Así es que, temiendo la ira del Supremo, se acercó al antiquísimo oráculo del dios de Mileto con oraciones y ofrendas. Apolo, aunque griego y jónico, por deferencia al renovador de la prosa milesia, le contestó en latín:

-Del monte en lo más alto, Rey,
con el ajuar del tálamo dispuesta
coloca a tu hija.

Mas no esperes ya de estirpe humana yerno,
sino verdugo cruel, emponzoñado y fiero,
que vuela alado por el ancho cielo
importunando a todos, y que a todos languidece
a espada y fuego.

Júpiter mismo tiembla en su presencia;
los dioses se acobardan; y temblando, los ríos
de la Estigia, y sus tinieblas, retroceden.

El en otro tiempo dichoso rey, al oír la voz del santo vaticinio, triste y contrariado con lo prescrito por el siniestro destino, volvió a casa a explicárselo a su esposa desconsoladamente. Pero empezaba a urgir ya el cumplimiento tétrico del infausto oráculo, con que levantaron el decorado de las fúnebres bodas de la pobre muchacha: languidecía ya la luz de la antorcha entre ceniza y humo; el sonido de la flauta zigia adquiría son de lúgubre cadencia Ludia; el canto alegre del himeneo acababa en triste gemido, y la novia enjugaba las lágrimas en su propio velo amarillo: toda la ciudad lloraba el triste destino de aquella casa, y en consecuencia se decretó luto público. Pero la obligación de obedecer los celestiales oráculos exigían ya que la pobre Psique se sometiera al suplicio. Acabadas las ceremonias de aquel fúnebre casamiento, se puso en

marcha -seguido de la tristeza de todo un pueblo- aquel funeral de una persona en la plenitud de la vida, de una Psique llorosa que cerraba el cortejo no de sus nupcias, sino de sus propias exequias. Los afligidos padres, hondamente conmovidos, retrasaban la culminación de tan horroroso trance, mientras la misma hija les reprochaba su actitud diciéndoles:

-¿Por qué atormentáis vuestra vejez con tan inconsolable llanto? ¿Por qué agotáis vuestro aliento que es más mío que vuestro, con tan terribles sollozos? ¿Por qué desfiguráis así esos rostros que me son tan queridos? ¿Por qué laceráis mi mirada con la vuestra? ¿A qué viene tanto mesarse las canas? ¿A qué golpearos el pecho y los senos que tengo por sagrados? Ahí tenéis el pago agradecido de mi exultante belleza. Ahora es cuando os sentís maltratados, tarde ya, por el mortífero golpe de la envidia. Debisteis lamentaros cuando las gentes y las naciones nos encomiaban con honores reservados a los dioses, cuando me proclamaban a consuno como la nueva Venus. Entonces era cuando debíais haber llevado luto por mí, como si estuviera muerta ya. Solamente ahora me doy cuenta y veo claro que lo que me ha perdido ha sido el nombre de Venus. Llévame, pues, y colocadme en la roca que el destino me tiene reservada. Ya tengo prisa por concluir estas dichas bodas, y de ver a ese animoso marido. ¿A qué espero? ¿Por qué retardo el encuentro con quien nació para ser la perdición del mundo?

Y diciendo esto la doncella dejó de hablar y se mezcló entre el cortejo de gente que les seguía. Llegaron, por fin, hasta la roca señalada en un abrupto monte, en cuya cúspide dejaron sola a la muchacha. Apagaron con sus propias lágrimas las antorchas nupciales con que se habían alumbrado, las dejaron allí mismo, y se dispusieron a regresar a casa. Los padres, agotados de tanto llorar, se ocultaron en lo más recóndito del hogar, con la disposición de pasar una noche eterna.

Estando Psique muerta de miedo y llorando, aún en la misma roca, se levantó un suave Zéfiro¹⁸ que empezó por agitarle los pliegues del vestido, lo ahuecó luego, la elevó insensiblemente y, como en un susurro, la fue llevando por la ladera del monte abajo, hasta dejarla suavemente reclinada sobre una pradera cuajada de césped en flor.”

La entrada de Psique en la tierra de la aventura es como una muerte para las personas que deja atrás, pero para ella, por supuesto, es el comienzo de una vida más elevada. Un extático hyeros-gamos comienza ahora -todavía, como en otros cuentos, no es el definitivo. La razón, como se entiende en el cuento, es la misma por la que la iluminación

del viaje del alma es transitoria y es seguida por un tiempo de pruebas: el pasado que parecía haber quedado atrás, vuelve y se hace persistente.

Mientras Psique goza del abrazo del Dios del Amor en la oscuridad de la noche sin poder ver su rostro, sus hermanas se las han arreglado para llamar su atención y comunicarse con ella. Al conocer su fabulosa historia, se llenan de envidia y siembran la duda en su corazón. Le sugieren que su marido podría ser una serpiente monstruosa y la impulsan a no aceptar la advertencia de su amado de que no tendría que interesarse en ver su rostro. Siguiendo el consejo de sus hermanas, Psique esperó una noche a que su marido se durmiera y se acercó a él con una lámpara en una mano y una espada en la otra.

“Al alumbrar con el pábilo de la lámpara los secretos del lecho, vio la más apacible y dulce fiera de todas las posibles: era el propio dios Cupido hermosamente dormido, a cuya vista hasta la luz de la lámpara se avivó, recreándose, y relumbró la navaja de sacrílego filo. Psique, disuadida por la aparición, cayó de rodillas, lívida y trémula, procurando esconder el arma, pero en su propio pecho; y lo hubiera conseguido, si no se le hubiera caído el acero, horrorizada de la infamia que iba a cometer.”

Yo imagino que muchos lectores recordarán la historia de cómo Psique al final se hiere a sí misma con una de las flechas de Cupido y cayó rendidamente enamorada de Amor. Y cómo Cupido viendo su confianza traicionada emprendió el vuelo hacia las alturas. La invalidación de Psique de su propia experiencia la conduce a un final catastrófico de su estado elevado -y después, el dios del Amor, traicionado, emprende el vuelo. El camino de las pruebas empieza para ella.

No tardará mucho en darse cuenta de que sólo suplicándole a Venus podrá encontrar de nuevo a su marido -pero él es su hijo, y Venus no se lo pondrá fácil. Psique es capaz de cumplir cada una de las tareas aparentemente imposibles que Venus le ha puesto, la última de las cuales supone un descenso al infierno. Apenas se las arregla para sobrevivir y encuentra a su amado de nuevo -pero ahora a la luz del día y para siempre.

Casi fracasa en su última tarea, pues está tan preocupada por complacer a su amante, que no puede evitar ir contra la advertencia de Venus de no abrir la caja que alberga el regalo de Perséfone; por lo que, como consecuencia, cae invadida por un sueño profundo. Cupido la despierta ahora, y ella es capaz de completar su misión. Al final, Eros, aún más enamorado de Psique y en conflicto todavía con su madre, apela al rey de los dioses. Como

respuesta, Júpiter le ordena a Mercurio reunir al Consejo de los Cielos para informarles su decisión de poner fin a la conducta acostumbrada del “pícaro joven”, uniéndolos en matrimonio.

“Ha encontrado y seducido a una bella mujer llamada Psique, y mi sentencia es que él debe retenerla, poseerla y amarla de ahora en adelante y para siempre”.

En el clímax de la ceremonia nupcial, Eros le da a Psique una taza de néctar para hacerla inmortal. De esta manera Apuleyo nos presenta con gran maestría un cuento dentro de otro cuento -o mejor dicho, un mito dentro de un cuento- en donde ambas narraciones se construyen sobre el mismo patrón: la historia de Lucio, transformado en un asno como parte de su “camino de pruebas”, después de un éxtasis de amor. Tras su llegada a Beocia (lugar famoso por sus brujas), donde pasa la noche con la hermosa sirvienta de su anfitrión. Como ella ha visto a su dueña hacer brujería, esta vez invita a Lucio a espiarla por una ranura mientras ella se convierte en pájaro. Estimulado, quiere hacer lo mismo y, como muchos aprendices de brujo, se aventura en el arte antes de saber lo suficiente. En lugar de pájaro, se transforma en burro y, antes de que pueda volver a su forma normal, se ve separado de su amante por unos ladrones que entran a robar en la casa y se lo llevan. Pasará una dura y larga serie de pruebas hasta que, al final del libro, recupera su forma original al llegar a una playa en donde se celebra una procesión adorando a Isis. Por primera vez en sus aventuras, Lucius tiene la oportunidad de comer una rosa y ahí es donde el libro termina, con su iniciación en los misterios de la diosa. La redundancia del mensaje en ambas: la historia interna de Psique y la externa de Lucio, (el autor) pone de manifiesto que esto es en realidad un suceso más allá de “la individuación femenina”. Mejor dicho, es la aventura universal del encuentro de la vida eterna.

Lo que he designado como las victorias temprana y tardía están aquí, contrastadas no sólo en relación a su permanencia sino que en términos de luz, como conviene al tratarse de alegorías de la conciencia. Es como si el mito quisiera decirnos que la luna de miel extática de Psique en la oscuridad, aunque cercana a Dios, implica una conciencia imperfecta. Incluso sugiere que, en esta etapa, es apropiado para el individuo no insistir en saber más de lo que le es revelado; es decir, no indagar impacientemente en el misterio. Como en muchos cuentos de hadas, el mito describe “el camino de pruebas” de Psique como un camino que le pide lo máximo y no puede ser completado sin ayuda: ayuda de fuentes naturales, podría ser -del reino animal, vegetal y mineral (aunque al final procedente de

una fuente divina y que llega a ella por ser la mujer de su amado Eros). Hay aquí una referencia a una etapa en la vida del individuo, que se refiere a cuando está caído, más que elevado. Una gota de aceite caliente despierta al dios del Amor cuando Psique viola su advertencia de no mirarle, y cuando él se va, el camino de pruebas comienza para ella. Aunque al mismo tiempo está siendo protegida y providencialmente asistida.

Cuando la unión de Eros y Psique se lleva a cabo al final, ya no es la unión entre lo humano y divino, sino una unión entre dos entidades divinas, que el narrador de la historia nos muestra a través de la intervención de Zeus. Podemos imaginar que Zeus sólo conoce lo que Psique ya ha conseguido hasta ahora: ya que después de regresar del reino de la muerte su identidad seguramente ha cambiado -a través del reconocimiento de su naturaleza divina última.

Pese a que muchos mitos de la antigüedad han sido durante mucho tiempo separados de la tradición espiritual en la que se originaron (recordemos que la palabra mito ha tomado una connotación de irrealidad), podemos decir que, como en el caso de los libros del viejo testamento, hubo un tiempo en el que los mitos no eran esencialmente diferentes de los cuentos de enseñanza. Un ejemplo es el mito de Osiris (muy extendido en la antigüedad) donde se nota con claridad que el héroe no sólo es el civilizador de Egipto, sino además, tal como los textos de las pirámides lo muestran, es el "Osiris interior" de cada ser humano. El comentario de Frazer¹⁹, en el sentido de que este mito se refiere al misterio de la muerte y al renacimiento de la vegetación en el ciclo anual, demuestra el poco crédito que los estudiosos occidentales de su tiempo le dieron a la mentalidad de los supuestos primitivos, así como cuán lejos estaban de captar el significado interior de los mitos. Claro que las plantas anuales nacen y mueren según las estaciones, y se puede imaginar que haya resultado misterioso para una mente subdesarrollada en términos científicos; pero no es en este tipo de misterio en el que debemos reconocer la verdadera sustancia de los mitos. Por el contrario, podemos considerar el nacimiento y la muerte de las plantas (como el nacimiento y la muerte del héroe) como el eco de un misterio más profundo, de naturaleza espiritual, en que se trata de nacimiento y de muerte en un ámbito de experiencia accesible a los humanos pero no por todos conocida.

Me parece difícil creer que la gente de la antigüedad haya necesitado de los mitos para hablar de las plantas: los necesitó, en cambio, para hablar de las mismas cosas para las que nosotros "todavía" necesitamos mitos, literatura y cuentos de hadas; para hablar de los "verdaderos" misterios, que no son sino hechos de la vida interior. Desde esta perspectiva, podemos decir que el misterio egipcio de la resurrección no es otro que el misterio cristiano;

incluso, es muy posible que haya habido una continuidad entre la enseñanza de Jesús y la enseñanza más antigua de los iniciados Egipcios.

El mito de Osiris tiene dos fases: un viaje de día y otro de noche; un viaje en la barca del sol y otro en la de la Luna; un viaje simbólicamente representado por el movimiento visible del sol sobre el horizonte y otro por el viaje invisible del sol a través del submundo (durante el regreso de Osiris del poniente al oriente durante la noche).

El viaje visible es aquel en que Osiris, como gran rey, le da a Egipto su civilización. Según la leyenda, él enseñó a los egipcios a cultivar la tierra y mejorar sus frutos; él también les dio cuerpo a sus leyes para regular la conducta, además, los instruyó para que adoraran a los dioses; por cuanto se decía que él había convencido de esa adoración a pueblos vecinos por medio de la persuasión y la belleza del canto más que por la guerra. Posteriormente, fue identificado por los griegos con Dionisio, así como identificaron al enemigo de Osiris, Seth, el de cabeza de cocodrilo, con Typhon²⁰.

A propósito, es interesante observar que no tenemos una fuente egipcia para el mito de Osiris, ya que parece haber sido tan omnipresente en la antigüedad que nadie sintió la necesidad de consignarlo. No obstante, el nombre de Osiris aparece en todos los textos de las pirámides; incluso, siempre se ha dado por hecho que su historia es conocida por todos, por lo que la única narrativa organizada que nos ha llegado es la de Plutarco, de la que citaré los principales episodios de su “segunda aventura”, que empieza cuando Seth persuade a otros 72 dioses para unirse en una conspiración.

“Tras haber tomado en secreto la medida del cuerpo de Osiris, mandó hacer un cofre exactamente del mismo tamaño, tan bello como pudiera ser, y engalanado con todos los ornamentos del arte. Llevó este cofre al salón de banquetes, donde fue admirado por todos los presentes; Typho, como bromeando, prometió dárselo a aquel que se adaptara a sus medidas, después de una prueba. Todos los asistentes, uno tras otro, se metieron dentro, pero ninguno daba la medida correcta. Osiris se recostó en él e inmediatamente los conspiradores acudieron, cerraron la cubierta y la sellaron con clavos vertiendo plomo derretido por encima. A continuación lo llevaron a la orilla del río y lo lanzaron al mar por la desembocadura del Nilo, que por esta razón es considerada abominable por los egipcios, que nunca la nombran sin dar señales de repugnancia.”

Seguimos leyendo y nos queda la impresión de que el sarcófago que contiene el cuerpo de Osiris no sólo es un vehículo fúnebre (como etimológicamente significa: devorador de carne) sino que constituye algo así como un capullo, ya que el viaje de Osiris, en tanto que flota Nilo abajo, se revela como la incubación de una nueva vida. Una primera inferencia de ello es el episodio en el cual el cofre de Osiris viene a parar entre las ramas de un arbusto de tamarisco, de tal manera que el árbol crece a su alrededor envolviéndolo por completo. La imagen sugiere la muerte aposentándose en el centro de una nueva vida, significado que más tarde confirmamos cuando el mito continúa diciéndonos que el tronco de ese árbol fue utilizado por el rey de Biblos como pilastra para apoyar el techo de su casa. Así, no sólo ocupa el cadáver de Osiris el centro de un proceso natural de crecimiento, sino también el de la comunidad humana.

Mientras Osiris flota en su féretro, ya Isis, de duelo, lo busca. Sugerentemente, Plutarco nos dice que ella supo del accidente en un lugar al que desde entonces se llamará Koptis; palabra que significa “deprivación”. Podemos decir que Isis es el alma que está de duelo por la desaparición del espíritu durante su “noche oscura”.

Así como Demeter busca a Perséfone (según el himno en que Homero relata el mito griego) empleándose como nodriza, de la misma manera Isis busca empleo con la reina y alimenta a su hijo dándole a chupar su dedo en lugar de su pecho. Cito a Plutarco:

“Ella siempre lo pone cada noche al fuego para consumir su parte mortal, transformándose ella misma en golondrina que revolotea alrededor del pilar y lamenta su triste destino. Sigue haciéndolo por un tiempo hasta que la reina, que la espía, viendo al niño entre las llamas, grita y así lo priva de esa inmortalidad que de otra manera le habría sido conferida.”

Un accidente -pero la interrumpida divinización, sugiere un episodio normal en el proceso de desenvolvimiento espiritual-, ‘accidente’ de rigor en la odisea espiritual de cualquiera; incompleto perfeccionamiento de un aspecto de la mente que no es más que una etapa en el transcurso de un largo proceso de maduración más prolongado. La lógica del mito, en este punto, es que el error de la reina constituye el estímulo para la manifestación de Isis, que sale de su anónimo ocultamiento y reclama el pilar que ha venido buscando. Después de extraer el cofre en que yace Osiris, lo lleva consigo de regreso a Egipto, donde lo depositará en un lugar remoto y solitario entre los juncos.

Aun así, Seth encuentra y desgarrar el cuerpo de Osiris en trece fragmentos, que esparce en diferentes lugares del país. Este desmembramiento sugiere una etapa de muerte más allá de la mera ausencia de vida, y el símbolo puede leerse como alusivo a una desintegración de la personalidad que sigue al cese de un cierto nivel de vida.

Isis regresa a la búsqueda, que es ahora la búsqueda de los fragmentos dispersos. El mito ahora, como un sueño, parece continuar por dos caminos simultáneos: por un lado nos habla del entierro de los miembros dispersos de Osiris (imagen que sugiere otra etapa de la muerte: la putrefacción -tanto física como psíquica. En otro momento se nos dice que Isis reúne todos los trozos, menos el sexo de Osiris, que ha sido devorado por un pez.

Reconstituyéndolo, sin embargo, Isis yace con su esposo, y concibe a Horus. Culmina en ello el tema de una muerte, que es fuente de vida, que se ha venido haciendo presente a lo largo de toda la historia.

Horus es el Osiris renacido, pero también el vengador de su padre. Se le representa como halcón y, si consideramos la concepción egipcia del sol como uno de los ojos de Horus, podremos formarnos una idea de su poder: Horus conquistará a Seth, el maligno dios cocodrilo. Así, el mito sugiere que el mal únicamente puede ser conquistado mediante la maduración del héroe, que implica su triunfo sobre la muerte; esto es, en la resurrección.

III

VIEJAS ENSEÑANZAS Y NUEVA COMPREENSIÓN

En tanto que el esoterismo occidental considera a la enseñanza cristiana de la resurrección como una continuación del viejo misterio Egipcio, el mito del dios que muere y renace es tan prominente en el antiguo Oriente que hay quienes han visto en los evangelios más que historia, repetición del mito universal.

En su síntesis magistral de las investigaciones de las décadas pasadas, el profesor Guignebert, de la Sorbona, ha hecho notar cómo la ausencia de documentos históricos referentes a la existencia de Jesús aparte de los Evangelios ha estimulado a algunos a sostener una explicación mitológica del movimiento cristiano. Jensen, por ejemplo, ha visto

en la figura de Jesús en el Evangelio “una adaptación del héroe salvador Gilgamesh; y así como la leyenda de Gilgamesh representa un mito solar, Jesús en los Evangelios es entonces el sol rodeado por los doce signos del zodiaco.”

Para Robertson:

“Jesús fue el héroe del drama sagrado que se llevó a cabo en el círculo secreto de una compañía de iniciados de origen judío, y que representó la historia de un dios sacrificado por su padre para la salvación de los hombres. En tiempos primitivos, el drama pudo haber culminado en el sacrificio real de un hombre representando el papel del dios. En el tiempo en que fueron escritos los Evangelios, terminaba el sacrificio con un banquete ritual en donde se suponía que los fieles se alimentaban del dios, simbolizado por el pan consagrado y el vino, con el propósito de asimilar su sustancia y volverse uno con él²¹.”

Sin detenernos en el tema de la historicidad de Jesucristo o aquel de las influencias que incidieron en el temprano movimiento cristiano, digamos simplemente que siempre ha sido parte del cristianismo la noción de que el relato del Evangelio tiene un significado interior. Como en el caso de Osiris, este sentido se transmite a través de la historia de un individuo real, y podemos imaginar que los antiguos egipcios tanto como los cristianos contemporáneos, desconocían el límite exacto entre la historia y la construcción mitológica²².

En la historia de Cristo, al igual que en la de Osiris, hay una elevación y una caída antes de la resurrección. En la 1ª encontramos el aprendizaje, la lucha con el diablo en el desierto, el bautismo y el apostolado; en la 2ª, la pasión, la muerte y el descenso a los infiernos. Mientras que en la historia de Osiris que nos ha llegado predomina la narración del viaje oscuro, en la historia cristiana el relato de la pasión y el del apostolado temprano de Jesús se ven equilibrados.

De la misma manera como hablaron los egipcios de un Osiris interior en cada individuo, así también aparece en la tradición cristiana la idea de un Cristo interno (explícito desde San Pablo), y la idea de una “imitación” de Cristo (tema del clásico de Kempis). Aun así, hay mucho de verdad en lo que alguna vez le escuché decir a Alan Watts: que el problema de la cristiandad es que dejó de ser la religión de Cristo para convertirse en una religión “acerca” de Cristo. La primera, por supuesto, fue una de morir al mundo y regresar, en cierto sentido, al vientre materno para poder renacer.

Fueron los gnósticos quienes le dieron más importancia al significado interior de la resurrección de Cristo. Sería un error, sin embargo, creer que ellos fueron los únicos que lo entendieron. No sólo es explícito Santo Tomás de Aquino acerca del nivel místico de interpretación en las Sagradas Escrituras, sino que circulaba un dicho ya en la Edad Media de que “pocos llegan a Belén y menos aún al Calvario.” Belén y el Calvario corresponden a lo que aquí he estado designando como la primera y segunda aventura del héroe; pero desde la perspectiva del proceso humano (más que de su reflexión alegórica) me parece que es más apropiado considerarlos como una primera y una segunda iniciación. Según la terminología cristiana, la primera es un primer bautismo de agua (el nacimiento a la vida espiritual, el nacimiento del Cristo interno en el pesebre del corazón), mientras que la segunda corresponde al bautismo del espíritu, o fuego, al que la tradición cristiana llama resurrección.

En el lenguaje de la teología mística posterior, la explosión espiritual del primer nacimiento se llama vía iluminativa y puede considerarse una luna de miel espiritual. Es un tiempo de consuelo, un período de bendiciones, de gracia y sabiduría; una etapa en que abundan las visiones, dones del espíritu y se acompaña de exaltación. Esta es el “Monte Sinaí” en la vida de la persona que ha podido llegar suficientemente lejos: es el tiempo de la revelación. La persona habrá ya tenido antes una intuición de lo divino (simbolizada en el Éxodo por la visión de “la zarza ardiente”) y ésta habrá estimulado la vía purgativa; la etapa de esfuerzos intencionales, el tiempo de una guerra santa contra el ser inferior. Pero el Sinaí de la etapa iluminativa constituye el tiempo del nacimiento espiritual propiamente dicho, más allá de la fecundación espiritual o concepción.

No obstante su sublimidad, este florecer del Yo superior tiene lugar mientras vive aún el yo pequeño en el individuo, y así ocurre que durante un tiempo coexisten en él “el hombre nuevo y el hombre viejo” (para usar el lenguaje de San Pablo). Como explica Dante en su Vida Nueva, cuando el ser espiritual nace, el ser carnal sabe que está condenado a morir tarde o temprano, y eso no lo tiene muy contento; pero a nivel de la conciencia del individuo no puede haber mayor felicidad que la del momento inmediato que sigue a la metanóia (cambio de mente o “conversión”, en el sentido más profundo de la palabra²³). La condición individual de entonces puede caracterizarse como una embriaguez espiritual y una gran felicidad, que ciertamente es congruente con el momento de un renacimiento. No muchos llegan tan lejos -como lo ya citado da a entender: muchas personas buscan el renacimiento al espíritu, pero “pocos son los elegidos.”

No sólo el 'hombre viejo' continúa viviendo dentro de la psique del individuo, sino que, mientras persista este ego²⁴ tendrá lugar una contaminación egoica de la experiencia espiritual, de lo que tarda mucho tiempo el individuo en darse cuenta. La advertencia de Jesús de no permitir "que la mano izquierda sepa lo que hace la derecha", se refiere precisamente a esta situación en la que el ego se atribuye el mérito de las experiencias espirituales y se siente, por lo tanto, engrandecido. Al hablar de Kahana, quien quería que la princesa Durri-Karima se casara con el poderoso rey mago del este, aludimos precisamente a este ego crecido, propio de la espiritualidad inmadura. Será necesaria una nueva etapa de purificación, entonces, y una nueva victoria sobre el ego; esta etapa de purificación más avanzada es lo que San Juan de la Cruz llamó "la noche oscura del alma". En ella, la conciencia del individuo pasa de la expansión a la contracción, desde la cercanía de Dios a un eclipse de lo divino.

Y así como en la historia de *El caballo mágico*, el tiempo que transcurre entre el enamoramiento de Tambal con la princesa y el de ser capaz de casarse con ella está dividido en dos segmentos (antes y después del episodio del bosque encantado), también San Juan de la Cruz habla de dos etapas en "la noche oscura del alma": la noche 'de los sentidos' y la noche 'del espíritu', en las que el empobrecimiento psicológico y espiritual aparecen sucesivamente en el primer plano de la experiencia del buscador. A la primera de estas etapas podemos caracterizarla como un estado infernal, ya que el dolor es mayor cuando la esperanza es menor, tal como ocurre al desvanecerse el estado iluminativo. La segunda, llena de la satisfacción que deriva de sentirse avanzando y no perdido, corresponde a la imagen tradicional del Purgatorio.

Cuando San Juan de la Cruz escribió acerca de "la noche oscura del alma", su intención no era hacer una autobiografía sino, como director espiritual, ayudar a quienes atravesaban por un proceso similar al que él había vivido. Al hacerlo, San Juan cita abundantemente los Salmos en referencia al dolor de esta condición espiritual, y llama la atención a cómo incluso los que han sido obsequiados con la gracia y han podido servir a Dios, se sienten en esta etapa perdidos y abandonados.

Para alguien que ha sido, como Jonás, "tragado por la ballena", la "noche oscura" de su vientre le puede parecer un castigo; y realmente lo es en cuanto respuesta a una condición de la imperfección espiritual y de la necesidad de ser liberado de las pasiones. Pero también es una bendición el que éstas ya no sean eclipsadas por el resplandor divino de la epifanía, característica de la vía iluminativa, de modo que ahora el dragón mítico levanta

sus muchas cabezas. (Una porción considerable de “la noche oscura del alma”, de San Juan, se dedica a explicar la manifestación de los siete pecados capitales, y Evelyn Underhill llama la atención a cómo muchos santos, transitoriamente, perdieron su santidad y hasta su reputación durante esta etapa de la vida mística).

Sin embargo, la recrudescencia del ego es un estímulo a la purificación, y la experiencia de alejamiento de Dios, un acicate. La mayor bendición durante esta etapa es, sin embargo, el que pese a su aridez y el constituir una muerte psíquica, es a la vez la incubación del nacimiento espiritual definitivo. A éste se refieren las historias que nos hablan de cómo la princesa (o el castillo sacramental) se pierde y, más adelante, se vuelve a encontrar. Esta reaparición del Cristo interno después de la etapa de agonía y descenso a los infiernos, es llamada por la teología mística: “vía unitiva” -y “vía” (camino), aquí no se refiere tanto a un estado de la mente como a un proceso continuo de desarrollo, un proceso que tuvo su fase de deprivación dolorosa, y ahora continúa en una fase de madurez espiritual. Los sufíes describen las etapas avanzadas del camino en términos de faná y baqá (aniquilación y subsistencia.)

Mientras que, en último término, faná y baqá son aspectos que coexisten en la mente, pueden ser vistos como una revelación temporal, ya que el proceso de autovaciamiento precede y es una pre-condición para la realización última. Así, en *La asamblea de los pájaros*, (que no adopta de modo explícito la forma del mito del héroe, pero no deja de ser una expresión del viaje interior), Attar explica que los pájaros han atravesado el valle de la búsqueda, el valle del amor, y más adelante, han cruzado los valles del conocimiento de los misterios, el del desapego, y el de la unidad, para llegar al valle del asombro y, por último, al de la pobreza. Aquí los treinta pájaros que han persistido se encuentran con el heraldo del Simourg, a quien han estado buscando, este soberano mítico de los pájaros que está “siempre cerca de nosotros aunque vivamos lejos de su majestuosidad trascendente.” Apoyándose en la información proporcionada por el heraldo, Attar nos dice al final de su poema que “las almas de estos pájaros pudieron alzarse libres de todo lo que habían sido antes. El pasado y todas sus acciones habían dejado de existir”. Ahora en el rostro radiante del Simourg pueden verse a sí mismos, tal como Dante vio “nuestro rostro” al levantar su vista hacia la luz divina, al fin de su *Comedia*: Dice Attar “miraron a ambos y vieron los dos como uno”.

En la metáfora de Attar, Dios (“su radiante Señor”) les dice a los viajeros que Él es sólo un espejo en el que ellos se ven a sí mismos. Es el proceso de un autovaciamiento progresivo que culmina en el valle de la nada, el que ha permitido la ‘conciencia del espejo’.

La analogía más cercana que la tradición budista ofrece a este y otros mapas alegóricos del viaje de medio oriente se encuentra en El libro tibetano de los muertos. Si se lee éste no como una declaración sobre el después de la vida de aquellos que han llegado al final de sus días, sino como un estado de conciencia transicional después de una muerte interna, también se descubre en él un mapa de los estados avanzados del camino.

Según el Libro tibetano de los muertos, el primer estado de conciencia que experimenta el que muere es la “luz clara” -que es un encuentro cara a cara con la realidad última. Se realiza en él lo que se llama el “cuerpo de verdad” o “Darmakaya”, pero esto no es algo para lo que el individuo, por lo general, esté suficientemente preparado, y sólo puede retenerlo un tiempo muy breve, por lo que se ve llevado ineluctablemente a la etapa siguiente: el nivel del “Sambogakaya”, que corresponde al mundo visionario. Hay en este segundo bardo una continuación de la experiencia de revelación, que ahora es una revelación menos inmediata: una reflexión de la experiencia fundamental a través de un medio simbólico. Esto es lo que los sufíes llaman el Al'am Mithal -el ámbito de la imaginación creativa, de la cual Corbin ha escrito elocuentemente en su estudio acerca de Ibn'Arabi.

El individuo recorre una etapa “pacífica” y otra “colérica” de este segundo bardo (una etapa de éxtasis seguida de otra impregnada por una atmósfera de miedo y cólera) -se aconseja durante ellas una actitud de desapego y desidentificación respecto a los objetos de la percepción. Tras ellas, se continúa el “viaje por la muerte” con un recorrido de los seis lokas o “mundos” que son la expresión de formas diferentes de conciencia, reconocidos por la mitología budista y su psicología implícita. Comienza, así, la persona, conociendo la dicha de los dioses en su Paraíso y luego pasa a una etapa “titánica” en la que su orgullo de la identificación con lo divino da paso a la envidia de sentirse muy próximo a lo divino pero con un afán de llegar más lejos, más alto. Luego se pasa al mundo de los pretas o espíritus hambrientos y sedientos, que tienen un vientre muy grande y, sin embargo, una garganta muy estrecha, por lo que están condenados a sentirse carentes aun en la presencia del alimento. Tras éste, procede la conciencia al ámbito del infierno propiamente dicho, en el cual puede decirse que la persona ha perdido toda la gracia de los estados superiores y se siente no sólo un perfecto idiota sino alguien sin ninguna garantía de salvación; sobreviene posteriormente una calidad de conciencia que no puede ser mejor

explicada que a través de la metáfora del animal que, sin sufrir los tormentos del fuego ni del frío infernales, carece de visión espiritual.

Todo este proceso se acompaña, según el Libro de los muertos, con un descenso mayor del prana a través del cuerpo, y el reino humano en que se completa el viaje a través de los lokas, corresponde a la etapa de máxima encarnación de la semilla espiritual que ha penetrado a través de la coronilla con la experiencia de la luz clara. Sin embargo, no corresponde a la etapa final en el descenso de la kundalini ni al fin del proceso de rehumanización: después del viaje por los bardos del más allá, describe el Libro Tibetano lo que en la mitología es el retorno. Se trata del tercero y último de los bardos, que describe el renacimiento al mundo humano. Esto se interpreta como reencarnación para el que ha sufrido una muerte física, pero puede tomarse como una reencarnación-en-vida para el que ha experimentado una muerte psíquica y para quien los bardos han constituido un “peregrinaje a tierras lejanas”, u otros mundos. En consonancia con los textos de las pirámides, según los cuales el desvendar del Osiris individual momificado antes de su resurrección termina en el cóccix, en las enseñanzas que acompañan al Libro tibetano de los muertos, el viaje termina con la penetración del prana y la luz interior al chakra inferior en donde se manifiesta la budeidad en forma de “Vajrakilaya”, una divinidad que se representa con la mitad inferior del cuerpo en forma de una daga y que sugiere vivamente el flujo de la energía hasta los pies.

Si leemos el Bardo Tödol como un documento que se refiere a una “muerte antes de morir”, que es parte del camino espiritual, también podemos entenderlo como uno que hace referencia a una reintegración al mundo humano tras el “viaje subterráneo” -una etapa de evolución espiritual más avanzada, ya que ésta lleva consigo la integración de la percepción espiritual a la condición ordinaria de la mente tal como existía antes de la transformación. El último de los bardos es el final de la etapa del nirmanakaya, o cuerpo físico de la comprensión.

En otro documento clásico budista sobre el camino, la manifestación de los tres kayas puede ser reconocida, como Chögyam Trungpa ha comentado explícitamente en las tres últimas imágenes de una famosa serie de diez cuadros alegóricos sobre el “pastoreo del buey”.

Después de las siete etapas que comienzan con una equivalente a la del “Valle de la Búsqueda” de Attar (aquí simbolizada por la búsqueda de las huellas del buey), y que

tienen que ver con una unificación interna de hombre y buey comparable con la de aquellos cuentos en que se contraponen héroes y dragones, aparece en la serie de acuarelas clásicas una octava etapa, en la que ambos, el buey y el buscador, desaparecen, y Trungpa ha interpretado esta pintura en blanco como una referencia a una ausencia de lucha que caracteriza a la entrada al Dharmakaya. La novena etapa en la secuencia corresponde a la manifestación de la libre expresión de la energía y de la sabiduría que ha sido alcanzada en el estado de apertura. El “tesoro” inagotable de actividad del Buda corresponde al Sambogakaya. Termina la serie en la décima imagen “en el mundo” y en ella se ve a un viejo haciendo las compras en el mercado. Nadie sospecha el gran viaje espiritual que ha realizado. Su nivel humano es el de “estar en el mundo en un estado completamente despierto”.

Pienso que el análisis budista puede ser aplicable a las etapas reconocidas en la tradición occidental como la secuencia de: “la fase iluminativa”, la fase de oscurecimiento de la visión y la condición final en que la experiencia espiritual es integrada a la vida ordinaria.

Joseph Campbell nos ha dado una descripción detallada de la correlación de las etapas del Libro tibetano de los muertos con el descenso de la kundalini. También ha presentado elegantemente la visión clásica del nacimiento de la kundalini, pero nunca intentó dar respuesta a la perplejidad de aquellos que no pueden reconciliar las enseñanzas sobre el ascenso de la kundalini con aquellas (como en el Libro tibetano de los muertos o en los escritos de Aurobindo) que presentan el viaje interior como un proceso paralelo al descenso de una energía espiritual.

En otro lugar²⁵ he presentado más detalladamente mi noción de que en términos de kundalini, el viaje es de “ascenso y descenso por el sagrado eje del mundo justamente como la historia del héroe.

Lo que nos vuelve a la consideración del dragón, tan prominente en la historia que he citado de Daudzadah y de la cual he dicho muy poco hasta ahora. Aunque en la versión citada el texto dice “monstruo”, se está refiriendo a un dragón.

El dragón del mito y del cuento de hadas es a veces Dios y otras veces el Diablo; a veces divino, a veces demoníaco. A veces nos parece un símbolo de una vida-muerte interminable que se muerde la cola autodevorándose, otras veces representa al ego humano -como el

dragón cósmico Vritra, a quien Indra, el rey de los dioses en el panteón hindú, dio muerte con su rayo adamantino.

El dragón retenía las preciosas aguas de la vida en su cuerpo y, después de ser atravesado, cayeron sobre la tierra haciéndose los ríos, los mares y la vida.

Las expresiones del dragón como un poder celestial benevolente que llueve bendiciones sobre nosotros abundan en China, y en general en el lejano Oriente, en tanto que en Occidente, la figura del dragón se asocia típicamente con el archi-enemigo a quien San Jorge o el Arcángel Miguel conquistaron. Pero, ya se trate de su forma divina o demoníaca, el encuentro con el dragón contiene una referencia a la kundalini, una fuerza espiritual relacionada con la espontaneidad profunda de nuestro cerebro reptiliano. Y otra cosa: el dragón que representa al ego y su voracidad se transformará en el dragón que es símbolo de vida y de poder espiritual. Una humanización completa lleva implícita una “dragonización”: la aventura del dragón es un paso adelante en el camino incluso cuando el héroe es tragado y transportado en su vientre, como en el caso de Hatim Tai. Es un proceso que puede simbolizarse de diferentes maneras, ya que no sólo el guerrero espiritual mata al dragón en su aventura, sino que encuentra la muerte de su mente buscadora, excesivamente heroica y Fáustica. Cuando el héroe muere, nace un niño -un niño que, como Krishna, Hermes, Hércules o Apolo, tiene poder sobre las serpientes. Creí haber sido el primero en mencionar este secreto, pero buscando hace poco algo en una obra de Coomaraswami me ha sorprendido encontrar en él, en lugar de aquello que buscaba, la siguiente afirmación: “porque como se nos dice reiteradamente, el dragón-matador devora a su víctima, la devora y se la bebe, y a través de esta comida eucarística, toma posesión del tesoro del dragón y sus poderes y se torna en lo que fue”.

En tanto que el simbolismo del Libro tibetano de los muertos pone de relieve, a través de su progresión descendente en los bardos, el retorno a la conciencia encarnada, otro mapa de la misma tradición, la escala de los diez bhumis del camino del bodhisatva, constituye un equivalente budista de aquello que las versiones occidentales del viaje del héroe muestran como el ascenso del héroe a los cielos.

No todo héroe asciende, como tampoco toda fábula es completa, pero en la historia de Daudzadah, al comienzo de este capítulo, hermano y hermana reunidos retornan a la tierra de sus progenitores en un mundo superior; y así también asciende Jesús, asciende Gesar, según la epopeya tibetana, y asciende Quetzalcóatl, el señor del Alba, que dio a los mexicanos su civilización (y cuyo retorno predice el calendario azteca para nuestro

tiempo). Como se verá, también es con el ascenso a los cielos que Dante y Goethe ponen fin a su relato del viaje.

Se ha dicho que el viaje del héroe es un “viaje visionario”, pero esto no es exacto. Me siento inclinado a aclararlo en respuesta a aquellos que parecen pensar que la contemplación de un material simbólico -mitos e historias- es decir, un proceso imaginativo, constituya el viaje mismo. Por supuesto, existen casos como el de don Quijote y otros semejantes, pero los sufíes no estiman mucho a aquellos que no han avanzado más allá de la etapa de las “experiencias”. El viaje interior es siempre un proceso que se organiza en torno a una manifestación física de la sacralidad. Más que un proceso visionario, entonces, es un proceso de transformación que se manifiesta en niveles diversos; e incluye una transformación sutil pero importantísima del cuerpo. En el cuerpo cristalizan nuestro condicionamiento y nuestro sentido de identidad. En el cuerpo se manifiesta nuestro apego y es en el cuerpo, cuando éste atraviesa una sutil purificación, que puede llegar a manifestarse un proceso creativo, profundamente espontáneo de autorregulación que puede sanar los residuos disfuncionales de nuestra experiencia pasada o karma.

Hasta este punto he comentado el viaje interior del peregrino guerrero en términos de una primera etapa (solar) expansiva y una segunda fase (lunar) de contracción, en las que dominan sucesivamente la luz y la oscuridad; he correlacionado a éstas con las dos etapas en el desarrollo de la kundalini o energía sutil del organismo reconocida por el yoga y disciplinas afines, y he descrito el proceso de transformación en su conjunto como una muerte psicológica y nacimiento espiritual. Sólo me resta señalar la relación de todas estas características vivenciales con las características asociadas a las etapas del proceso del nacimiento físico.

En la cartografía de la mente elaborada según el resultado de sus observaciones de los efectos del LSD-25, el doctor Stanislav Grof ha acuñado la expresión “matrices perinatales” para los “paisajes internos” que he estado comentando bajo la rúbrica de términos tales como “cielo”, “infierno”, “purgatorio”, “morir” y “nacer”. Las ‘matrices perinatales’ pretenden aludir a aquellas formas del sentir que tienen relación con las etapas más tempranas de la vida, a saber:

1. La de madurar lentamente en el seno materno.
2. Aquella en la que comienzan las contracciones del parto pero no se ha dilatado aún el cérvix, de modo que podemos imaginar que el feto está sometido a una máxima presión.

3. *La progresión a través del canal de nacimiento, que culmina a su vez en el*
4. *Nacimiento propiamente dicho.*

Así como Freud intuyó una relación entre estados de éxtasis -en que el individuo gozosamente siente que se disuelve en la inmensidad- con la reminiscencia del vientre materno, Grof afirma que las experiencias 'celestiales' conocidas como uno de los efectos del LSD, corresponden un retorno de la mente a su condición embrionaria, y además compara los estados psicodélicos infernales con el malestar del feto durante la fase de contracciones antes de su avance, durante la fase inicial del parto.

Es fácil establecer una analogía entre el concepto del purgatorio como un progreso espiritual en medio del dolor y la etapa perinatal de avance por el canal del parto, y la muralla de fuego, tradicionalmente imaginada como transición a lo paradisiaco, evoca fuertemente la etapa explosiva, 'volcánica' o 'titánica' de la conciencia durante la cual el feto empuja a través de la pelvis ósea de la madre justo antes de nacer.

Una cosa es hablar sobre las etapas del camino, y otra sin embargo hablar sobre los estados del camino interior. Los sufis han sido los más explícitos en señalar las diferencias entre makamat, que constituyen realizaciones estables, y hal, que son los estados mentales transitorios. Tal como Totila Albert (de quien hablaré en detalle en el último capítulo de este libro) veía una adecuación especial en el lenguaje biológico de la vida embrionaria al proceso de la gestación del alma, pienso que el nacimiento biológico, más que un símbolo más, se nos ofrece como algo que mantiene tal grado de correspondencia entre lo simbólico y lo experiencial, que podemos decir que es un caso donde: "como es arriba, es abajo, y como es abajo, es arriba". Tomando prestada una palabra de la Gestalt y del vocabulario general, podemos decir que el nacimiento espiritual y físico son "isomórficos".

El viaje propiamente dicho comienza, como la historia de Tambal, con el ascenso al cielo, donde podemos decir que el individuo es fecundado espiritualmente. De allí procede a un infierno -como un hundimiento dentro de la tierra que se transforma en un pasaje a las Antípodas, y se torna en un ascenso. El dolor aumenta durante este proceso, pero además se ve cada vez más compensado y eclipsado por una también creciente capacidad de conservar la alegría en medio del dolor.

En otras palabras, podemos decir que el héroe espiritual retorna al vientre de la madre y luego sufre una agonía durante la cual cree que muere, pero eventualmente se da cuenta

de que ha nacido. Todo lo cual es poco más que una variación de lo que Jesús le dice a Nicodemo.