



FILHA

1



Onírico, óleo/lona, 100 x 150 cm. Autor: Rogelio Aguilar



FILHA

Guzmán Robledo, Nelson; Villegas Mariscal, Leobardo; y Espinosa Proa, Sergio. (2026). El viaje y el humano. Identidad y alteridad en la construcción del sujeto. Revista digital FILHA. julio-diciembre. Número 35. Publicación semestral. Zacatecas, México: Universidad Autónoma de Zacatecas. Disponible en: <http://www.filha.com.mx>. ISSN: 2594-0449.

Primera ronda.

Fecha de recepción: 1-mayo-2026. Fecha de aceptación: 12-julio-2026.



Nelson Guzmán. Mexicano. Doctor en Filosofía por la UNAM, ensayista y docente en la Universidad Autónoma de Zacatecas, miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Ha publicado una decena de libros y colaborado en revistas y libros colectivos. Fue director de la Unidad Académica de Filosofía. Actualmente coordina el Doctorado en Filosofía e Historia de las Ideas y es líder del Cuerpo Académico “Filosofía y Antropología”. **Orcid ID:** <https://orcid.org/0000-0003-3052-0915> **Correo electrónico:** nelsonguzmanrobledo@gmail.com

Leobardo Villegas. Mexicano. Profesor de la Unidad Académica de Filosofía de la Universidad Autónoma de Zacatecas. Miembro del cuerpo académico UAZ-232: Filosofía y Antropología. Su línea de investigación es el estudio de las sociedades amerindias y el pensamiento filosófico moderno y contemporáneo. **Orcid ID:** <https://orcid.org/0000-0003-4401-6760> **Correo electrónico:** leobardovillegasm@gmail.com

Sergio Espinosa Proa. Doctor en Filosofía, por la Universidad Complutense de Madrid, con una tesis sobre lo Sagrado, dirigida por Félix Duque. Profesor de la Universidad Autónoma de Zacatecas, México, y miembro del Cuerpo Académico Filosofía y antropología. Ha publicado más de cuarenta libros y numerosos ensayos, principalmente sobre filosofía del arte y de la religión, habiéndose hecho acreedor a varios premios y reconocimientos académicos. Miembro del SNI Nivel II. **Orcid ID:** <https://orcid.org/0000-0003-1186-435X> **Correo electrónico:** sproa52@hotmail.com

EL VIAJE Y EL HUMANO. IDENTIDAD Y ALTERIDAD EN LA CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO

The journey and the human being. Identity and otherness in the construction of the subject

Resumen: El artículo trata el problema de la relación entre el viaje y la constitución de la subjetividad, como medio por el que se transforma la identidad y la conciencia de sí a través de la experiencia de la alteridad. Se focaliza en ejemplos tomados de la literatura y de fenómenos religiosos, como el chamanismo, el misticismo o los ritos iniciáticos. También aborda otras formas de alteridad como la muerte, a partir de los relatos asociados con el descenso al inframundo.

Palabras clave: viaje, alteridad, subjetividad, misticismo, muerte, literatura.

Abstract: The article addresses the problem of the relationship between travel and the constitution of subjectivity, as a means through which identity and self-awareness are transformed through the experience of otherness. It focuses on examples taken from literature and religious phenomena, such as shamanism, mysticism, or initiation rites. It also addresses other forms of otherness, such as death, based on the stories associated with the descent into the underworld.

Keywords: travel, otherness, subjectivity, mysticism, death, literature.

El viaje y la comprensión de lo humano

En la medida en que el pensamiento puede trazar desde muchas perspectivas la comprensión del humano, la filosofía ha buscado ofrecer el concepto que dicte la cifra a la que se puedan reducir la multiplicidad de sus rasgos: el tiempo, el trabajo, la acción, la negatividad, el alma o la mente, nos ofrecen tantos recorridos privilegiados a partir de los cuales, la totalidad de lo humano, o al menos lo que se pueda considerar la parte *esencial* quede expuesta a la luz de los conceptos proporcionados. Esto implica sugerir aquellos lo suficientemente amplios y abstractos para articular una diversidad de temas, que rindan suficiencia a su comprensión. Incluso, empeños como el de prescindir del concepto mismo de lo humano, parecieran tener como motivo refinar la comprensión, depurándola de aquellos sesgos implicados en la noción previa [i] establecer no un punto de partida, sino el punto de partida por excelencia, aquel que pueda dar el término exacto para la comprensión cabal de su existencia.

Todo conocer implica la elección de un punto de referencia que se ofrece como la raíz de aquello que se propone uno indagar. Sin embargo, no es muy difícil tomar conciencia de que toda perspectiva es, por su propia naturaleza, parcial. Cualquier objeto que se ofrezca al pensamiento es infinito, pero la infinitud es refractaria al entendimiento, que se ve obligado a trazar un recorrido, aunque este se pretenda nómada o rizomático; a trazar una visión más o menos lineal, aunque esta ambicione una complejidad orgánica. Bataille, de manera un tanto lúdica, lo indica

así: “El oro, el agua, el ecuador o el crimen pueden enunciarse indiferentemente como el principio de las cosas”. [ii]

Borges imagina en su breve cuento “Del rigor de la ciencia” [iii] un país en el que el arte de la cartografía era considerada la ciencia principal, a las que rendían tributo y se supeditaban las demás. Es lógico pensar que su pericia los llevaría al desarrollo de la máxima precisión en ese campo, razón por la cual, sus sabios se hubieran visto comprometidos a diseñar un mapa del imperio del tamaño del mismo imperio. En esa empresa, tan absurda como imposible, se da cuenta de la paradójica constitución del conocimiento: aspira a la totalidad, pero a la vez es una reducción del mundo. Pues la totalidad está ya en el mundo. La misma paradoja de un saber o compendio total que rivaliza con el mundo que reproduce, la enuncia Borges en cuentos como *El congreso*, *Funes el memorioso* o *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*.

Por tanto, los principios que cada uno escoge para indagar un campo del saber, es aquel que posibilita dibujar su mejor panorama, la perspectiva que traza con mayor facilidad el recorrido. No se trata de una propiedad inherente al principio elegido, ni que, sin él, la comprensión de lo humano sea imposible. Se trata de elegir aquel que pueda ofrecer un recorrido que ofrezca escorzos del objeto estudiado que resulten significativos.

No vemos siendo así, tener dificultad en elaborar una antropología que escoja, a sabiendas de la inevitable parcialidad de su enfoque, un concepto por lo demás poco asumido para tal efecto: me refiero a la aparentemente accidental e irrelevante naturaleza del viaje.

Viaje y alteridad

Comencemos por apuntar que, habida cuenta del valor que todas las culturas le han profesado de una manera u otra, la importancia del viaje en el campo de los imaginarios de todas las culturas. Basta un repaso elemental por la historia de la literatura universal, para observar que el viaje es constitutivo de los motivos argumentales de aquellas obras que los siglos no han logrado borrar: el viaje proporciona la materia en obras como *La epopeya de Gilgamesh*, *La Odisea*, *Las Argonáuticas* de Apolonio, *Valerio Flaco* y *Orfeo*, *La Divina Comedia* de Dante, *El Quijote* de Cervantes, *Los viajes de Gulliver* de Swift, *Moby Dick* de Hermann Melville, *Los Cantares* de Ezra Pound, que se propusieron abrazar la totalidad de lo humano, concibiendo la historia humana entera como un viaje [iv] o el modesto recorrido de Leopold Bloom por la calles de Dublín y por sus propios pensamientos. Casi no hay obra literaria que no coloque el viaje como escenario de los avatares y crisol de las tribulaciones de sus personajes.

Esto puede tener acaso una explicación: la narración frecuenta el viaje como recurso porque en ella, la sucesión temporal se enlaza con la sucesión de los

paisajes, articulando así espacio y tiempo, otorgando a la forma interna del último la consistencia externa de los lugares; confirmando, por decirlo así, volumen al movimiento, materialidad a la cadencia. Mediante esta articulación, el espacio mismo se comporta como metáfora del tiempo, la sucesión de lugares es solidaria del devenir, pues la progresión de los paisajes ilustra la movilidad, patrimonio privilegiado del tiempo.

Pero es que, aun prescindiendo de la espacialidad, el viaje es tomado a menudo como una metáfora del cambio. Hay quien postula la posibilidad de un viaje interior, en el que el camino es el medio de reconversión. Así, por ejemplo, Séneca. en su epístola XXVIII a Lucilio, advierte la ineffectividad de los viajes como medio para disipar la tristeza y la ansiedad del espíritu, pues de nada sirve emprender la contemplación de otros cielos y mares distantes, si se acompañan de aquel de quien se pretende huir:

¿Qué puede aliviarte la novedad de las tierras?, ¿en qué el conocimiento de ciudades y comarcas? A nada útil conduce ese ajeteo. ¿Quieres saber por qué esa huida no te reconforta? Huyes contigo mismo. Tienes que descargar el peso del alma; hasta entonces ningún paraje te agradará. [v]

Palabras que de algún modo reproduce Konstantino Kavafis con un dejo de amargura inconsolable en su poema "La ciudad":

Dices "iré a otra tierra como hacia otro mar
y una ciudad mejor con certeza hallaré.
Pues cada esfuerzo mío está aquí condenado,
y muere mi corazón
Lo mismo que mis pensamientos en esta desolada languidez.
Donde vuelvo mis ojos sólo veo
las oscuras ruinas de mi vida
y los muchos años que aquí pasé o destruí".
No hallarás otra tierra ni otra mar.
La ciudad irá en ti siempre. Volverás
a las mismas calles. Y en los mismos suburbios llegará tu vejez;
en la misma casa encanecerás.
Pues la ciudad siempre es la misma. Otra no busques

-no la hay-,
ni caminos ni barco para ti.
La vida que aquí perdiste
la has destruido en toda la tierra. [vi]

Ambos muestran reservas ante las posibilidades de renovación que acompañan al viaje, anhelo cuya vehemencia puede llegar a la desesperación, como el inicio de *Moby Dick* en que Ismael explica su necesidad de embarcarse:

Quando me sorprendo a mí mismo con una mueca triste en los labios, o cuando veo que en mi alma despunta un noviembre húmedo y lluvioso, cuando me descubro parado sin motivo frente a las tiendas de ataúdes y, sobre todo, cada vez que la hipocondría me domina hasta tal punto que tan solo un fuerte principio moral me impide salir a la calle a derribar los sombreros de la gente, entonces me doy cuenta de que ha llegado la hora de hacerme a la mar lo antes posible. [vii]

O con un talante aún más desesperado en Kafka:

«¿Hacia dónde cabalga el señor?». «No lo sé —respondí—. Solo quiero irme de aquí, solamente irme de aquí. Partir siempre, salir de aquí, solo así puedo alcanzar mi meta.» «¿Conoce pues su meta?», preguntó él. «Sí» -contesté yo-. Lo he dicho ya. Salir de aquí, ésa es mi meta.» [viii]

A pesar de la diversa disposición de estos textos, que van de la exhortación por una sabia transformación interior, a la febril huida de todo, Séneca, Kavafis, Melville o Kafka dan cuenta de un anhelo frecuentado por aquel que se arroja al empeño ciego de viajar: la transfiguración. Séneca, lo mismo que Kavafis, procuran desenmascarar el falaz ardid del emprender el viaje, pues este no cambiará nada, si no hay de antemano una transformación íntima; los personajes de Melville y Kafka, exhiben la desesperación de sí mismos, sugiriendo probablemente con su furor, el anhelo de dejar de ser ellos mismos, lo cual es indicativo de la misma imposibilidad señalada por los anteriores.

En todo caso, al señalar su ineficacia, también nos ofrecen un indicio del papel que tiene de común el viaje para el hombre: la *transfiguración*. El viaje, sea interno o externo, de cierto modo transforma. Pero en la señalada imposibilidad de metamorfosis halla inherente la identidad de aquel que se propone el viaje. Independientemente de las ideas morales que todos ellos expresan frente a su

imposibilidad, el viaje se liga inmediatamente con la mutación de quien se lanza a él.

El viaje y la alteridad de lo sagrado

El viaje está asociado con la lejanía, y en términos espaciales, ésta no es sino el modelo de la alteridad espacial. Lo distante más que un rasgo mensurable por la distancia, lo es por la alteridad. Lo lejano no se mide en estadios, sino en el asombro que lo diferente produce con respecto a lo idéntico. Viajar es someterse a la extrañeza y al descubrimiento de los paisajes imprevistos. Es la exposición de la propia identidad ante la perplejidad del horizonte, de todo aquello que resulta irreductible a la familiaridad de la vecindad y de lo semejante.

El viaje pone en entredicho la identidad de aquello que nos resulta afín; socava la textura que confiere solidez a nuestras ideas, nos mueve a reconfigurar el cuadro en el que asignamos un lugar a cada cosa, obliga a reconstruir incluso la cosmovisión y la propia moral.

Esto es particularmente notable en el empleo que el símbolo del viaje ha tenido en la historia de las religiones, en las que ocupa un lugar destacado: viajes de ascensión y vuelo mágico en el chamanismo, descenso al inframundo y *nekyiai*, mitos de creación e itinerancias de los dioses para dar su forma al mundo, peregrinaciones a sitios sagrados e iniciaciones en la Meca, Santiago de Compostela, la Basílica de Guadalupe o *Wirikuta*. El viaje es de suma importancia en distintos aspectos de las distintas variantes de la religiosidad, pero está presente en todas.

Lo sagrado es, respecto al mundo ordinario y previsible de lo profano, la alteridad radical, lo *absolutamente heterogéneo* [ix] el *mysterium tremendum fascinans* que destacaba Rudolph Otto. También ciertos espacios o lugares poseen las prerrogativas de la sacralidad. Y estos espacios sagrados deben poseer como prerrogativa irrenunciable la radical alteridad. Por ello, la incursión en lo sagrado implica el contacto con un espacio distinto al de la continuidad del espacio profano, de ahí las genuflexiones, los silencios, postraciones y cuidados en el andar dentro de un recinto sacro.

Pero más allá de la alteridad de los sitios sagrados y de la conducta en ellos, queremos tratar el significado de su presencia en el acto de dirigirse a ellos, de viajar hacia ellos. En algunas culturas el viaje adquiere tal importancia que los propios rituales no son sino teatralizaciones del viaje.

Entre los wixaritari, sus dos principales fiestas están asociadas con el viaje que se emprenden rumbo a los sitios sagrados: tanto en el *Hikuri neixa* (fiesta del peyote) como en el *Tatei neixa* (fiesta del tambor), el viaje se encuentra implicado, ya sea en su patente y plena materialidad o por medio de una construcción simbólica: la

primera a través de la peregrinación que es a la vez la repetición de un viaje primordial y un acto iniciático; [x] la segunda una emulación simbólica de la primera, en la que los niños de la comunidad participan durante cinco años, ataviados de plumas, *tsikurite* y sonajas que suenan al unísono del tambor que los conduce a Wirikuta, lugar del nacimiento del sol y del amanecer [xi] frente al viaje nocturno hacia Aramara en la costa occidental [xii] sitio donde se pone el sol y al que mágicamente los adultos se dirigen con sus danzas. Si el rito es una actualización del mito, encontramos que la ritualidad misma puede reproducir el viaje primordial, por el que el mundo fue creado, o al menos obtuvo la consistencia que hoy lo rige.

En las prácticas chamánicas, la curación a menudo se realiza a través de las facultades visionarias que permiten al curandero encontrar el alma, o mejor dicho, una de las almas del enfermo que se ha extraviado, como un psicopompo que guía al alma pérdida hacia el encuentro con el individuo que le sirve de morada. En su obra relativa al chamanismo, Mircea Eliade puntualiza que lo que distingue al chamanismo de otras formas de curación reside en la técnica específica de curación asociada con el “vuelo mágico”:

El «vuelo» traduce plásticamente la capacidad de ciertos individuos privilegiados para abandonar a voluntad sus cuerpos y viajar «en espíritu» por las «tres regiones cósmicas». El «vuelo» se emprende, es decir se provoca el éxtasis (que no implica necesariamente el trance), sea para escoltar el alma del animal sacrificado hasta el cielo más alto y presentársela en ofrenda al Dios celeste, sea para buscar el alma del enfermo, que se supone extraviada o raptada por los demonios, y en ese caso el viaje puede efectuarse tanto horizontalmente hacia las regiones lejanas como verticalmente a los infiernos, sea finalmente para guiar el alma del muerto a su nueva morada.[xiii]

He tenido la ocasión de verificar entre los yaguas de la Amazonia, así como entre los wixaritari del Occidente de México, testimonios relacionados con la práctica de la curación a través de ese tipo de búsqueda visionaria. En el primer caso, don German, afirmaba que los humanos estamos compuestos de muchas almas; [xiv] la enfermedad a menudo tiene su origen en el extravío de una de ellas, el curandero viaja a través de sus visiones hasta encontrar el alma implicada en algún sitio de la selva, a la sombra de una ceiba o en el interior de una gruta; entonces, él debe convencerla para volver al individuo que la ha desposeído. Por su parte, Benito Carrillo, *mara'kame* huichol, me refería cómo la enfermedad puede deberse a una conducta indigna frente a un dios contemplado bajo el influjo del *híkuri*, pues en efecto, si el rostro de un dios turba el ánimo de quien lo contempla, produciéndole horror y espanto, entonces el dios puede ofenderse al sentirse rechazado, y acto seguido le enviará una flecha por mor de su enfado, que será la fuente de su padecimiento: “soy su madre y me tiene miedo” [xv] puede ser la respuesta de una diosa, a la que el *mara'kame* seguidamente inquiere para descubrir qué ofrenda puede saldar la deuda adquirida por el agravio cometido. En ambas, la facultad

especial del curandero es muy semejante a las particularidades con que Eliade describe el chamanismo.

En la fiesta del *Tatei neixa* que he referido, los niños, en su viaje mágico a Wixikuta, llevan ceñida una banda en la cabeza, en la que portan un *muwieri* (un atado de plumas sobre un pequeño bastón, que también es uno de los instrumentos privilegiados del *mara'kame*) y un *tsikuri* (rombos tejidos sobre una vara cuyo número debe coincidir con el de las veces que ya han participado en la fiesta, hasta alcanzar cinco, es decir, hasta que completan el número de lugares sagrados), completo con sus cinco rombos en forma de cruz (el *tsikuri* es las formas del espacio contenido entre los cinco lugares sagrados, que vendrían tener precisamente la proporción de la cruz: los cinco puntos son: Hauxamanaka, Wirikuta, Rapawiyemeta, Haramara y Teakata). El viaje es efectuado mediante la percusión de un tambor, cuyo parche es confeccionado con piel de venado, pues su compás representa el paso del animal transitando hacia el sitio sagrado. Se trata de un vuelo horizontal hacia el lugar donde emergió Tayaupá, el niño que, como Nanahuatzin, se inmoló en el fuego para dar nacimiento al Sol, en el cerro situado en el Oriente, al que denominan Reunax+ y al que al que conducen mágicamente a los niños que, como Tayaupa, están “amaneciendo”.

Los cantos del *mara'kame* regularmente se asocian con los cinco puntos sagrados. Que de alguna forma son los cuatro puntos cardinales, además del eje axial de Teakata (que es al ser el sitio central, es el lugar privilegiado que habita el fuego). Lo sagrado se asocia así con el entramado del espacio por efecto del viaje. Simbólico o material, se constituye como el medio iniciático que traza su urdimbre, que ejecuta literalmente el entretejimiento del espacio en las mentes de quienes lo emprenden.

Proceso de curación que concibe a la enfermedad como un extravío, iniciación (sobre la que volveremos más adelante) y recreación misma del acto que ha creado el espacio, son algunos de los motivos que confieren vigor al símbolo del viaje en las religiones primitivas, algunos de los cuales se mantienen a veces encubiertos, en las prácticas de las religiones monoteístas o soteriológicas. Pero además de las prácticas asociadas con el chamanismo y la configuración del territorio, el misticismo propio de las religiones monoteístas (que, a diferencia de aquellas, en las que el sentimiento del yo no ha roto aún sus vínculos con el mundo, hasta postular el sentido trascendente de la existencia individual), consistente en la búsqueda manifiesta de renuncia al ego, manifiesta también su predilección por hacer del viaje uno de los símbolos privilegiados de la unión con Dios.

En distintas tradiciones como el islam y el cristianismo encontramos la imagen del viaje como metáfora de la unión del individuo con Dios. Para el primer caso, tenemos una obra que hace del viaje el símbolo absoluto de la creación y de dios. Se trata del libro compuesto por el místico y filósofo sufí andaluz Ibn 'Arabi, titulado *Kitab al-*

Isfar 'an Nata'ij al-Asfar, que en español se ha traducido como *El esplendor de los frutos del viaje*.

Ibn 'Arabi adopta la figura del viaje como un símbolo no solo en cuanto medio de contacto con lo divino, sino como metáfora misma de la creación y de la actividad de Dios. El mundo y el despliegue de la actividad divina son concebidas como un viaje. Apoyándose en una ontología de corte neoplatónico, en que el viaje equivale al movimiento que emana de Dios y se desenvuelve como un soplo emitido por él, lo emplea como símbolo absoluto de su creación: todo movimiento es un viaje que parte desde él, va hacia él, o se desenvuelve en él. [xvi] La creación se corresponde con la emanación de Dios a través del aliento divino:

Los viajes, según Dios los ha determinado, son solo de tres especies [...]: el viaje desde Él, hacia Él, y en Él. Este último es el del extravío (*altih*) y la perplejidad (*hayra*). Respecto a la travesía proveniente de Él, su beneficio se encuentra en ser, mientras que por el viaje en Él se gana nada menos que a Él mismo. [xvii]

Dios permanecería en el vacío y en la inmovilidad si no fuese por el viaje creador que emprende. El orden cósmico depende del movimiento del soplo creador de Dios, que insufla el movimiento de los astros y los elementos. El universo, en cuanto es cambiante y se ha apartado de la unicidad absoluta de Dios, es un espejo móvil que le permite a Dios contemplar su propia esencia. Así, Ibn 'Arabi eleva el viaje a la condición ontológica del movimiento mismo, que implica que la creación no está nunca acabada, sino que es el recorrido desde Dios a las criaturas, y el retorno de estas a su unidad:

El origen de la existencia es el movimiento. En ella no puede haber inmovilidad, pues regresaría a su origen, que es la ausencia (*'dam*). Nunca jamás cesa el viaje, ni en el mundo superior ni en el inferior, e incluso las Verdades divinas (*haqa'iq al-ilahiyya*) no finalizan su recorrido, yendo y viniendo [...]. Los cuerpos celestes giran siempre en el mundo superior, perpetuamente y sin reposo, ya que si se pararan todo el universo se destruiría, y advendría el fin del orden cósmico [...]. El movimiento a cada instante de los cuatro elementos, y de los seres creados, el cambio y las transformaciones generadas con cada respiración, así como el viaje de los pensamientos [...], el viaje de los soplos de quien respira, y el de las miradas de las cosas vistas en la vigilia o el sueño [...], ¡todo ello es sin duda un viaje para la mente (humana)[...] Mas, a decir verdad, jamás, en toda la eternidad, cesamos de viajar, desde el momento mismo de nuestra concepción, y de la creación primera de nuestros fundamentos. [xviii]

El viaje se convierte así en una metáfora absoluta de la creación y del movimiento. Los astros mismos, el viento y las corrientes marítimas, la locomoción y migración de los animales, el aire exhalado por la respiración: todo está emprendiendo un

viaje, si el mundo detuviera su curso, vería amenazada su propia existencia, caería como cae el equilibrista que se detiene inmóvil sobre la cuerda. El universo entero colapsaría si el viaje divino de creación perpetua e inmanente al mundo detuviera en algún momento su marcha. El movimiento es para Ibn 'Arabi la creación inagotable de una divinidad que emigra.

Ibn 'Arabi guía su lectura del Corán y su teología bajo los auspicios del símbolo del viaje: el Corán mismo *viaja*, no solo por su descenso desde el Cielo a los oídos del profeta en el momento de la revelación durante la “Noche del Destino”, sino por su expansión a las mentes que lo leen y memorizan: “Mientras las lenguas reciten el Corán, tanto en público como en privado, nunca habrá de cesar este viaje de la «Noche del Destino», que en su verdad perduren la certeza del creyente, la cual no es otra que la de su alma, cuando esta es pura y honrada”. [xix] El Corán es un viaje perpetuo hacia el corazón de los fieles, incluso independientemente de su lectura. Para Ibn 'Arabi, la revelación de la verdad del Corán se puede intuir y esta revelación, por la que se recibe una inspiración divina, que nos permite distinguir el bien del mal, es parte del descenso del Corán. [xx] Así, la paulatina difusión de la conciencia representada por el contenido revelado del Corán es interpretada como un viaje que va de Dios, al corazón de los hombres.

Sin embargo, pareciera que toda la contemplación del viaje como metáfora del movimiento que viene de Dios y hacia él vuelve, tiene como objetivo, focalizar su atención en lo que podríamos considerar el viaje por antonomasia: la comunicación misma con Dios. Así, todas sus digresiones en torno al viaje, la creación del mundo, la difusión del Corán, incluyendo aquellas referentes a su constante presencia en las vidas de los patriarcas y profetas como Abraham, Noé, Moisés o Enoc, con las que cierra el libro, parecen justificarse con lo que podríamos considerar el viaje *en él*, el que aproxima al fiel con la presencia y unión con la divinidad: el éxtasis místico.

Para el sufismo, el arquetipo del éxtasis se encuentra desde luego en el Corán, y está narrado en el famoso pasaje conocido como el “Viaje nocturno” (*Al-isra*), mencionado al inicio de la azora XVII del Corán, en el que Mahoma es conducido desde Medina a la mezquita Al-aqsa en Jerusalén: “La loanza a aquel que hizo viajar a su siervo de noche, desde la mezquita la vedada hasta la mezquita la remota, que bendijimos sus contornos, para mostrarles nuestras señales.” [xxi] Este pasaje alimentó toda una tradición que al trayecto horizontal de Medina a la Meca (*Isra*), agregó posteriormente su ascenso a los cielos (*Mi'rag*) en lomos del Buraq, mágica criatura con cuerpo de ciervo y cabeza humana. El viaje de ascenso dio origen a “El libro de la escala de Mahoma” que influyó —según algunos— el viaje de Dante desarrollado en *La divina comedia*.

El viaje nocturno de Mahoma será para Ibn 'Arabi el prototipo de la experiencia extática y acto fundacional de la unión con Dios, que recorre los siete cielos hasta correr el velo de la nube tras la cual se llega a la ausencia de la ausencia. Este es pues el medio por el que se da la adquisición del conocimiento, incluyendo, desde

luego el de lo divino. El viaje nocturno de Mahoma contenido en el Corán se convierte en el modelo del éxtasis, que da cuenta de medio de la comunicación con Dios.

No hay probablemente en la literatura mística o filosófica, una concepción que haya elevado el símbolo del viaje a elemento interpretativo universal como en Ibn 'Arabi, en él el viaje fundamenta al ser, al conocimiento, al cosmos, a la ética, al éxtasis y a Dios.

La experiencia extática del místico monoteísta es distinta de la del chamanismo que profesa el animismo, en que mientras aquella se asocia con la consistencia del mundo, con la curación y la iniciación, ésta última tiene por objeto la unión de Dios como un fin en sí misma. Lo que demuestra la asociación del pensamiento monoteísta con la configuración de un sujeto individual, cuyas necesidades espirituales están encaminadas a promover la abolición de esa subjetividad aislada, en búsqueda de comunión. En todo caso, los estados extáticos de una u otra manifestación espiritual, se han asociado con notoria regularidad con el acto de viajar, puesto que en ambos se trata de una percepción de una alteridad radical, a la que la figura del viaje sirve como marco para ilustrar su experiencia.

La Katábasis: el viaje y la muerte

Siendo lo sagrado una de las formas de alteridad por excelencia, resulta comprensible que la relación de comunicación con las divinidades esté mediada en el imaginario religioso por el viaje. Pues este ofrece el desplazamiento hacia lo otro, sea en el medio geográfico externo y material o en el íntimo y simbólico.

Pero no es menos cierto que afirmar que, junto a lo sagrado, la muerte que a él se liga mediante el sacrificio, es también una forma de alteridad absoluta. La ausencia definitiva de quien muere, implica su silencio y su deserción del mundo de los actos, pero, sobre todo, la corrupción de la carne, hasta reducirse a la mera presencia mineral de los huesos, desapareciendo materialmente. La repentina desaparición de alguien que muere no puede por lo tanto sino tender regularmente a emplazar la existencia de quien desaparece en otro lugar. Como si la extinción súbita y total de los seres estuviera impedida para asimilarse, tanto como para negar su inevitable evidencia. Si cuando se cierran los ojos ante una luz potente, esta persiste en la mirada encandilada, si cuando se amputa un brazo se llega a sentir una incorregible y contumaz comezón, es natural que, cuando alguien muere, su vacío deje una impronta casi visible en sus deudos. Por ello quizás, con precisión difusa o exacta, las diversas mitologías hayan trazado el paisaje de la ciudad de los muertos: el Mictlán de los mexicas, la Irkalla asiria, la Gehena judía, o el Hades griego.

La apremiante necesidad de dar de alguna forma consistencia al mundo de los muertos, tiene que recurrir a la figura del viaje como medio para alcanzar a

vislumbrar las particularidades de su paisaje. Por eso se le considera un “más allá”, emplazándola en el espacio, en algunos casos siguiendo un trazado y una topografía muy elaborada; en otros, solo se traza como una nebulosa descripción confusa. Entre los viajes al mundo de los muertos, existen diversos tipos de relato: el viaje de algún dios y diosa, cuyo descenso a los infiernos se constituye como el acto originario, regularmente asociado con los ciclos estacionales, la *katábasis*, por las que un humano vivo visita con un fin muy preciso el inframundo, para después retornar vivo, o los relatos de hombres que mueren y retornan por efecto de un milagro a la vida o visitan a alguien a quien en sueños relatan su experiencia en el más allá.

El viaje al país de los muertos implica la transfiguración por excelencia. En el caso de las divinidades que descienden al inframundo, entre las que se encuentran Innana o Ishtar, Osiris, (cuyo cuerpo despedazado por su hermano Set, hace a su hermana y amante Isis, emprender un viaje en busca de sus restos), Perséfone secuestrada por Hades, incluso el descenso de Jesús al Hades, todos ellos están ligados con la resurrección de la vida, ya sea porque mueren y renacen como el perpetuo retorno de las estaciones, o porque representan la resurrección de un individuo que muere y renace.

Pero además de los dioses que visitan el inframundo, se encuentran los hombres que emprenden también la ominosa tarea de llegar al inframundo. Para Alberto Bernabé, la *katábasis* constituye una “narrativa específica a partir de sus rasgos definitorios: un protagonista extraordinario, que es mejor que esté protegido por la ayuda de un dios, que viaja en vida al mundo subterráneo de los muertos, con un propósito definido y con intención de regresar”. [xxii]

Así, personajes como Orfeo, Odiseo, Enkidu, Heracles, Piritoo, Psique, cumplen casi en su totalidad las condiciones para que sus experiencias en el inframundo sean concebidas como *katábasis* en sentido estricto.

Otros relatos, no suponen un viaje por parte de un vivo al más allá. Por lo que no se trata en sentido estricto de una *katábasis*, sino generalmente un testimonio del mundo del más allá, por alguien que probablemente murió y ha resucitado. Es el caso de Er, el soldado armenio, cuya historia nos la relata Platón al final de su *República* [xxiii] y según la cual, tras ser sepultado debido a su muerte en combate, vuelve a la vida, atestiguando las condenas de los inmoderados y las recompensas de los virtuosos. Su experiencia se distingue de la del héroe, en que tiene una muerte relativamente ordinaria (es significativo que se encuentre arrojado en una fosa junto a los demás soldados caídos), carece de cualidades extraordinarias, no tiene un objeto que lo impele a acometer la travesía. Platón hace su relato subrayando la mayor naturalidad posible, pues al restringir su carácter extraordinario, lo que procura es ligarlo al *logos* de su discurso: la necesidad de evitar una vida concupiscente y encaminarse a una vida virtuosa y al depurarlo de la forma de *katábasis*, lo despoja de su carácter mítico y lo presenta como histórico.

La epopeya de Gilgamesh, aunque no es en sentido estricto una katábasis, puesto que el legendario rey de Uruk no traspasa el umbral que separa los vivos de los muertos, expresa de manera fehaciente uno de los aspectos más distintivos que explican el viaje al país de los muertos. En primer lugar, señalemos el motivo de su viaje: Gilgamesh, tras contemplar el cuerpo sin vida de su amigo y alter ego Enkidu, contemplación que le sume en un profundo dolor y duelo durante siete días, cae en la cuenta de que su propia muerte será inevitable. Esta toma de conciencia de la muerte es lo que le mueve a emprender, como a Marco Flamínio Rufo de *El inmortal* de Borges el tedio, el viaje en busca de la inmortalidad. Puesto que la inmortalidad pudiera estar en cualquier parte, menos aquí, habrá que buscarla y para buscarla ir hasta los confines del mundo. Si bien Gilgamesh no viaja en sentido estricto al país de los muertos, la meta de su viaje es similar: busca a Ut Napishtim, el Noé Babilonio, a quién los dioses han conferido el privilegio de no morir tras haber sobrevivido al diluvio, y cuya casa se encuentra allende el mar, en lo más remoto del oriente, cuyo acceso es custodiado por los girtablillú, inquietantes hombres escorpión creados en el origen del mundo por Tiamat y asociados con la guerra y los presagios, genios encargados de abrir las puertas del Sol. Gilgamesh, aunque logra llegar a las puertas del palacio de Ut Napishtim, fracasa en la prueba de permanecer once días sin dormir, lo que le impide ser merecedor de ellas, aunque recibe de Ut Napishtim un obsequio parecido a la inmortalidad: una planta que tiene la propiedad de rejuvenecer a quien la usa, pero le es robada por la serpiente, que ahora muda de piel. De cualquier manera, la tablilla XII, [xxiv] que contiene una interpolación a la recensión ninivita, narra la conversación de Gilgamesh con Enkidu, tras el descenso de este al Irkalla, por lo que el héroe quedó siempre asociado con el conocimiento del país de los muertos.

Dos motivos principales se encuentran en el viaje al inframundo: la pulsión de ver y transgredir el orden que impone la finitud a los humanos, el impulso de dominar la muerte, pero también manifiesta el anhelo por conocer lo totalmente otro. No es casual el subtítulo que lleva la recensión ninivita "*Sha naqba imuru*" (*Aquel que vio el abismo, el que vio lo más hondo*): Gilgamesh es tenido como aquel que ha conocido lo que los demás no. Del mismo modo que al inicio de la Odisea se señala el conocimiento que el héroe ha adquirido:

Musa, dime del hábil varón que en su largo extravío,
tras haber arrasado el alcázar sagrado de Troya,
conoció las ciudades y el ingenio de inúmeras gentes. [xxv]

Vemos que la *katábasis* es un tema literario que puede utilizarse en diferentes ámbitos y para propósitos diversos. El viaje al Otro absoluto, al mundo de los muertos, fuera del aquí y del ahora, permite una perspectiva especial, desde fuera

de nosotros mismos. Su dificultad, la comunicación con la muerte o con la divinidad, el acceso a una forma de que conocimiento sobrehumano hacen que la visita al Más Allá sólo sea posible para algunos privilegiados. [xxvi]

El viaje y la iniciación: la tarea del héroe

Es en la *katábasis*, donde se encuentra uno de los motivos principales del vínculo del héroe con respecto al viaje. Sin embargo, no es el único posible. Si bien, el viaje al inframundo es altamente iniciático, la transfiguración del héroe no es exclusiva de ella. Si bien, la lejanía y la excentricidad del territorio visitado son la regla, no necesariamente se restringen al dominio de los muertos. Muchas veces se asocian con trabajo que les son impuestos, o con una búsqueda espiritual. Campbell pone el ejemplo de Siddhartha, que habiéndose propuesto alcanzar la liberación del sufrimiento, abandona el palacio del padre para encontrar el camino de la redención:

[...] pasó milagrosamente la puerta vigilada, cabalgó en medio de la noche alumbrado por las antorchas de cuatro veces setenta mil divinidades, atravesó con ligereza un río majestuoso de 1128 codos de ancho y después, con un solo golpe de su espada se cortó sus reales cabellos [...] Atravesó el mundo como un mendigo y, durante estos años en que en apariencia vagaba inútilmente, adquirió y trascendió los ocho estados de meditación. [xxvii]

Bajo el árbol Bo, enfrentó las acometidas del dios del amor y de la muerte, quien buscaba desalentar su firme resolución de liberarse, enviándole ejércitos pavorosos y tentaciones voluptuosas. Siddhartha vence al miedo, al deseo y al ego, alcanzando primero el conocimiento de sus existencias anteriores, luego la visión omnisciente, después la cadena de todas las causas y finalmente, la liberación perfecta.

Para Campbell, el mito del héroe está siempre asociado con el viaje, su estructura, presente más o menos deforma idéntica en las más diversas mitologías, guarda la unidad propia del monomito, que en la aventura del héroe tiene el triple movimiento de la separación, la iniciación y el retorno. [xxviii]

Podríamos afirmar que el núcleo del viaje se encuentra en el carácter iniciático del mismo, a la vez que los otros dos son necesarios para que la aventura tenga efecto: la partida y el retorno. Consideramos que el carácter iniciático es el rasgo central, no solo por su ubicación en la estructura narrativa, sino porque en él se opera el aspecto fundamental del viaje: la transfiguración. Para decirlo con Eliot: no es el mismo hombre el que parte y el que retorna:

¡Adelante, viajeros! no huis del pasado
Hacia otras vidas o hacia algún porvenir: no sois
los que dejaron aquella estación,
o los que llegarán a algún destino
[...]
“Adelante, vosotros
que creéis viajar; no sois quienes el puerto
vieron alejarse, ni los que han de desembarcar. [xxix]

La transfiguración aparece en la mayoría de los viajes. En el mito, la transfiguración tocará la esfera de lo sagrado, aunque siempre está asociado con una transformación profunda que opera en el viajero, aunque el relato no toque necesariamente los aspectos más profundos de la experiencia sagrada. Un ejemplo que ilustra lo anterior es el caso de Telémaco, quien por exhortación de Atenea emprende la búsqueda de su padre ausente. [xxx] Este episodio, contenido en las primeras cuatro rapsodias de la *Odisea*, vendrá a confluir con la historia de Odiseo a su regreso en forma de mendigo a Ítaca, pero forma un preámbulo necesario para tal encuentro. La *telemaquia* es, más allá de un mero episodio en que un hijo busca a su padre, el relato del viaje iniciático de Telémaco, a través del cual, transita de la niñez a la vida adulta. [xxxi]

Impelido por Atenea, Telémaco se encuentra en un principio sumido en la impotente frustración de ver cómo los pretendientes consumen los bienes de la casa paterna y mancillan con su conducta disoluta sus estancias; inmaduro como un niño, solo se limita a lamentar y a llorar la ausencia del padre; su infantilismo también se observa en la sumisión que guarda frente a su madre, a quien obedece en todo punto. La intercesión de Atenea es fundamental, pues bajo su influjo modificará su talante y mostrará una resolución más firme, aunque con indicios aún de un espíritu pusilánime, que es visible cuando arroja el cetro al punto de hacer una rabieta ante la asamblea de los itaquenses, a la cual convoca para comunicar la decisión de emprender la búsqueda de noticias sobre su padre. Al partir, aunque hay cierta resolución infundida por Atenea en la figura de Méntor, su preceptor, todavía carece de la valentía de un hombre. Tras entrevistarse con Néstor, ante quien aún se muestra tímido, este le aconseja dirigirse a Esparta para entablar conversación con Menélao, el último de los reyes aqueos que ha vuelto a su patria, para inquirirle las noticias de su padre. Al despedirlo, Néstor le dirige las siguientes palabras: “Ya nunca serás cobarde ni débil”. En Esparta, Telémaco sigue mostrándose tímido ante Helena y Menelao, quien le da la última noticia sobre su padre, que había escuchado en voz del múltiple dios Proteo, la noticia de que su padre aún vive cautivo de la bella ninfa Calipso. La historia, interrumpida tras el canto IV, continua en el canto

XVI, cuando se encuentra con Odiseo en la choza de Eumeo, el porquero, quien se le muestra abiertamente como su padre, a diferencia de como lo hace con todos los demás personajes, ante quien finge ser un méndigo. Juntos, con la ayuda del fiel Eumeo, ejecutarán la venganza sobre los insolentes pretendientes.

Pero para que esto acontezca, Telémaco ha debido operar en sí mismo una transfiguración; ha debido pasar de ser un niño débil a un adulto valeroso. Su viaje, aunque no contiene los ominosos avatares que enfrenta el periplo de su padre (salvo quizás por los contubernios de los pretendientes, quienes planean darle muerte), es el medio por el cual ha operado sobre él una transformación, sin la cual, habría permanecido en la identidad de su menesterosa condición infantil. Un gesto simbólico digno de resaltar es el acto de guiar la nave, pues mientras que en la partida esta es conducida por Atenea, el regreso lo es por Telémaco. La conducción de la nave es el símbolo que muestra el gobierno de sí mismo y esto solo le ha sido posibilitado a Telémaco por el viaje que ha emprendido en busca de Odiseo.

La *Telemaquía* es la historia de un viaje, pero no solo de un viaje físico, sino también interior, un rito de paso de la adolescencia a la madurez. Y solo cuando Telémaco haya realizado ese viaje, cuando haya culminado ese tránsito, su propia *Odisea*, estará preparado para ayudar a su padre a acabar con los pretendientes, restaurar la paz en Ítaca y convertirse en digno heredero de Odiseo. [xxxii]

En realidad, todos los ejemplos que hemos mencionado recurren a la transfiguración del viajero, desde el chamanismo, la experiencia mística o el descenso a los infiernos. Si mencionamos la telemaquía, es porque en él se muestra una iniciación relativamente sencilla: la mera mutación psicológica del niño que se convierte en adulto.

La transformación también se muestra en el hecho de que a menudo los viajeros mismos parecen estar contaminados: sobre Odiseo pesa una maldición proferida por Poseidón tras el desafortunado encuentro con Polifemo. Esa contaminación o maldición es claramente postulada en el Canto XI correspondiente a la *Nékyia* cuando Tiresias le indica que una vez regresado a Ítaca y cumplida su venganza sobre los pretendientes, deberá iniciar un nuevo viaje con el fin de purificarse, para ello deberá viajar nuevamente hacia el interior del continente, hasta que se borre completamente la huella del mar que de cierta forma lo ha contaminado, mancha que deberá contrarrestar internándose en tierra hasta el sitio más alejado del océano, aquel en que los hombres desconozcan la sal y confundan el remo con un biello agrícola. [xxxiii] El viaje, sobre todo si se trata de sitios particularmente vinculados con el poder contaminante de lo sagrado, transfigura al tiempo que contagia con la fuerza del paisaje que es atisbado por el viajero.

A su vez, el viaje trastoca el territorio. Odiseo, al ser favorecido por el pueblo de los Feacios, hace que sobre ellos recaiga la ira de Poseidón, que elevara una cordillera que aislará Feacias del resto del mundo, hiriendo de muerte su condición de navegantes excelsos. Su paso por Ítaca da cumplimiento a un oráculo que presagiaba que un navegante pasaría por la isla, provocando la ira de Poseidón, quien cercaría su contorno con una cadena montañosa que impediría su salida al mar. La maldición se cumple; el héroe ha transfigurado el paisaje contaminándolo con la maldición que sobre él pesa. [xxxiv]

En *Las argonáuticas* de Apolonio de Rodas, cuando Jason cruza el Bósforo sobre la nave Argo con el fin de alcanzar la Cólquide y obtener el vellocino de oro, debe atravesar las rocas móviles conocidas como las Simplégades, que chocaban entre sí (mitema asociado por cierto con el umbral del inframundo) y que impedían la navegación de quien intentara cruzarlas. Jasón, al atravesar aquel estrecho hace detener su movimiento para siempre. Al franquear por primera vez el obstáculo, este deja de ser tal: su travesía transfigura el paisaje y trastoca su carácter impenetrable, pues una vez atravesadas, dejan de serlo para siempre. [xxxv]

El viaje implica regularmente una transformación de quien lo ejecuta y del territorio por el realizado o también de quienes lo habitan. Es por lo tanto símbolo de la transfiguración. Más arriba he hablado de la peregrinación a Wirikuta, que tiene como trasfondo el viaje originario que emprendieron algunos animales, entre los que se encuentra la oruga o “kawi”, vocablo del que se origina “kawiteru” o consejo de ancianos, cuyas decisiones se centran en el nombramiento de las autoridades locales a través de los sueños:

El significado del término kawiteru ilustra muy bien la cosmovisión huichola. Etimológicamente deriva de la palabra española “cabildo” pero, aparentemente, se ha asimilado a un término huichol, kawitu, que significa “historia” o “mito”. Esta palabra, a su vez, se relaciona con kawi, que es el nombre de una oruga o gusano que vive debajo de la tierra y del cual se dice que traza los caminos de los peregrinos. [xxxvi]

El kawitu (el mito) significa así, el camino de Kawi, la oruga que fue uno de los animales que emprendieron por vez primera el viaje a Wirikuta y que está estrechamente vinculado con la idea de que es la oruga quien traza los caminos y guía a los peregrinos:

Hablar de los Kawitu en la cultura Wixarika (conocida como huichol) es hablar de los relatos cosmogónicos. Su traducción literal es el “camino de kawi” (la oruga), ya que ella es quien guía a los peregrinos en su viaje a Wirikuta. [xxxvii]

Así el mito o el relato en sí mismo son tenidos por los wixaritari como un camino que han trazado los seres ancestrales desde los tiempos originarios. Resulta sorprendente que se trate de una oruga pues: “Así como la oruga se transforma en la mariposa por la metamorfosis, el peregrino al obtener conocimiento se convierte en un iniciado”. [xxxviii] El relato mítico está así entre los wixaritari, estrechamente vinculado con el viaje y este a su vez lo está con la metamorfosis e iniciación del viajero, bajo el símbolo de la oruga que traza los caminos.

Conclusión. Identidad y alteridad en la formación de la conciencia

La conciencia de sí solo puede engendrarse en la conciencia del otro. La principal razón de ello puede remitirse a Hume, quién mostró que el yo, es una instancia del todo fuera de la percepción: el agente del acto de conocer, es él mismo imperceptible; estando por detrás de la mirada, no es mirado y por ello, según sus criterios, quedaba fuera de algún tipo válido de conocimiento: el yo, en sentido estricto, no puede ser objeto de una percepción. [xxxix] Posteriormente, Kant llamó a esa instancia, desapercibida, sujeto trascendental, o *apercepción* pura, que, siendo la condición de síntesis de toda experiencia, no se encuentra contenida en ninguna, distinguiéndose de la *apercepción empírica* en que no se trata de un objeto de la percepción, pues en cuanto se lo tiene por objeto, desaparece como agente. Del yo no hay, en sentido estricto, ninguna experiencia directa. [xl]

El yo, individual o colectivo, solo puede tener conciencia de sí mismo a partir de lo que él mismo no es. Para Hegel, el humano solo puede elevarse a la conciencia de sí, atravesando un recorrido que implica un extrañamiento, un ponerse a sí mismo fuera de sí. Por ello, la enajenación es un proceso necesario. El Yo no puede partir, como suponía Descartes, de una evidencia de su propia condición o existencia. Dos consecuencias tiene lo anterior para Hegel: por una parte, el sujeto no es algo determinado, sino que el ejercicio de su libertad, implica su propio proceso creativo: por ello el sujeto es necesariamente un agente histórico: Dios pensado como un ser inmóvil es una contradicción, pues en cuanto sujeto absoluto tiene que inscribirse en el devenir, de lo contrario, sería un ser determinado y no un agente libre. [xli] En ese sentido, el mismo sistema tiene la forma de un camino, de una Odisea, por la que se emprende un viaje hacia la otredad, para volver a sí, mediante la reflexión. Por otra, el sistema debe considerar la necesidad de la alteridad y esto implica el error (no existe lo falso, como no existe lo malo). Por ello, el carácter dinámico de su sistema, el tránsito de una figura a otra que la niega y la conserva, porque la verdad es concebida como un retorno desde la falsedad.

Particularmente es digno de resaltar en la *Fenomenología del espíritu* la importancia del otro en la formación de la propia conciencia. Si bien Hegel ilustraba este retorno a sí de la conciencia, a través de la lucha a muerte de las conciencias y la dialéctica

del señor y del siervo, hay otras formas de retorno a sí en el que interviene, la alteridad.

Lo que hemos pretendido ilustrar en todo lo anterior es que el viaje se constituye como un proceso de retorno a sí desde la alteridad, pero ¿qué entendemos por “identidad”, por “alteridad”? y ¿cómo se nos presenta este juego de relaciones que el viaje implica?

Para responder a estas preguntas, partamos de que la identidad reside ahí donde la conciencia fija un mundo habitable, un mundo en el que cada experiencia adquiere un sentido que se integra en un marco de comprensión que le asigna un lugar, un concepto, un significado o una utilidad. La percepción misma está orientada en función de este marco, al que Husserl denominaba “horizonte intencional” y Georges Bataille “La espera”. Es el conjunto de significados que rodean un objeto de la experiencia.

La percepción misma, está condicionada por el marco posible de significados bajo el que adquiere consistencia. Por ello Borges afirma:

Para ver una cosa hay que comprenderla. El sillón presupone el cuerpo humano, sus articulaciones y partes; las tijeras, el acto de cortar. ¿Qué decir de una lámpara o de un vehículo? El salvaje no puede percibir la biblia del misionero; el pasajero no ve el mismo cordaje que los hombres de a bordo. Si viéramos realmente el universo, tal vez lo entenderíamos. [xlii]

Un ejemplo también referente a la Biblia, aparece en “Aguirre. La cólera de Dios”, en donde Werner Herzog nos muestra el encuentro de un nativo ante un fraile que afirma ser un jaguar, al escuchar al fraile que le extiende una biblia y le dice “aquí está la palabra de Dios”, el nativo se acerca el tomo al oído y desdeñosamente lo arroja al suelo, reacción natural para quien nunca ha oído hablar de libros ni escritura y las palabras solo se pueden concebir como sonidos. También cabría preguntarse: qué significa para ellos “ser un jaguar”, seguramente no lo mismo, o no exactamente lo mismo que para nosotros.

A lo largo de la historia, el viaje ha tenido un papel imprescindible en la modificación y adaptación del horizonte de significados. Esto es así, porque el viaje implica la emergencia de objetos de la experiencia que no se ajustan dócilmente al conjunto de significados bajo los que los podemos comprender.

La exposición ante lo exótico, lo *no oído*, nos plantea la imposibilidad de observar lo que no es comprendido y de tensar la red de significados en los que integramos cada experiencia. Esa tensión constituye el asombro, experiencia que, si bien no es privativa del viaje, sí le resulta altamente familiar: el paisaje y las costumbres inesperadas asombran y, lo mismo que nos llevan a extrañarnos de nosotros

mismos, nos obligan a reestablecer el tejido de los significados, a dar una nueva significación a las cosas.

El viaje es entonces uno de los medios que a través de la historia reconfiguran la subjetividad, la conciencia de sí y el tejido de significaciones. En términos generales, el viaje transforma el mundo, y no solo porque haya una reforma de las estructuras geopolíticas y económicas; tras las guerras médicas, la campaña de Alejandro Magno, la expansión del islam, o la conquista de América se ha trastocado la imagen del mundo y del hombre. Los griegos no habrían adquirido conciencia de sí, sin las incursiones de Dario y Jerjes; la inmortalidad del alma derivada del platonismo y del orfismo encontró nichos para su expresión en las doctrinas orientales de dioses como Osiris, Atis o Adonis, la noción del hombre moderno y el universalismo humanista no habrían alcanzado su formulación sin el descubrimiento de América.

Pero el viaje puede orientar en dos direcciones, quienes alcanzan el extrañamiento de sí mismo a partir del otro y quienes fuerzan a comprender al otro sin mover un ápice su propio tejido de significados. Quienes interpretan al otro desde el estrecho marco de lo idéntico y quienes se interpretan incluso a sí mismos desde la mirada alterna. Despojarse completamente de la identidad es imposible, pero no lo es menos que poner, siquiera en entredicho, las concepciones más sólidas, en las que cimentamos nuestra propia existencia.

Pero no solo en la medida en que amplía o aumenta el número de nuestros conocimientos. El viaje es conocimiento que transfigura la conciencia, pero sobre todo la propia identidad. Reconvierte el concepto de lo humano mismo, la alteridad radical implica la imposibilidad de continuar comprendiendo el mundo bajo los esquemas que antes del viaje empleábamos para interpretarlo. Reconfigura nuestro “horizonte de intencionalidad”. La percepción supone una comprensión previa: un caballo es un venado extraño y desmesurado para el nativo; el cañón un demonio espantoso con voluntad propia. Esta desgarradura que ocasiona la alteridad inaudita de los confines del mundo, implica la emergencia de lo monstruoso. Por ello, más allá de las fronteras del mundo (no es casual que la palabra dominio asociada con poder y disponibilidad, sea a la vez relativo a la territorialidad) todo adquiere el semblante de lo estrambótico. Pero tras el proceso de la crisis de conciencia que el viaje implica, una nueva concepción de lo idéntico, del sí mismo y de lo otro aparece.

Bibliografía

Anónimo. *La epopeya de Gilgamesh, rey de Uruk*, Trotta, Madrid, 2005.

Apolonio de Rodas, *Las argonáuticas*, Cátedra, Madrid, 2018.

Montiel Tapia, Moisés, y Denisse Lozano Vera, Paola, *Kawitu Wixaritari*, INPI, México, 2021.

- ‘Arabi, Ibn, *El esplendor de los frutos del viaje*, Siruela, Madrid, 2008.
- Bataille, Georges, *Œuvres complètes*, Vol. 1, Gallimard, Paris, 1970.
- Bernabé, Alberto, “Katábasis: el viaje al más allá”, en Luis Mireia Movellán & Juan Piquero Rodríguez (coord.), *Los pasos perdidos. Viajes y viajeros en la antigüedad*, Abada, Madrid, 2017, p. 25.
- Borges, Jorge Luis, *Obras completas*, Vol. 2, Emecé, Buenos Aires, 1996.
- Borges, Jorge Luis, *Obras completas*, Vol. 3, Emecé, Buenos Aires, 1999.
- Campbell, Joseph, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. Fondo de — Cultura Económica, México, 2014.
- Cansinos Assens, Rafael. (trad.) *El Corán*, CONACULTA, México, 1991.
- Eliade, Mircea, *El vuelo mágico*, Siruela Madrid, 2005.
- Eliot, T. S., *Cuatro cuartetos*, Cátedra, Madrid, 2006.
- Fornieles Sánchez, Raquel, “Otra Odisea en la ‘Odisea’”, en Luis Mirela Movellán y Juan Piquero, *Los pasos perdidos. Viajes y viajeros en la antigüedad*, Abada, Madrid, 2017.
- Gutiérrez del Ángel, Arturo, *Las danzas del padre sol: ritualidad y procesos narrativos en un pueblo del Occidente mexicano*, Miguel Ángel Porrúa, México, 2010.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Abada, Madrid, 2010.
- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003.
- Homero, *Odisea*, Gredos, Madrid, 1982.
- Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid, 2005.
- Kafka, Franz, *La muralla china*, Alianza, Madrid, 1999.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Taurus, México, 2006.
- Kavafis, Konstantino, *Poesías completas*, Hiperión, Madrid, 2007.
- Melville, Hermann, *Moby Dick*, Sexto Piso, Madrid, 2014.
- Neurath, Johannes, *Las fiestas de la casa grande*, INAH-U. de G., México, 2002.
- Otto, Rudolph, *Lo santo*, Alianza, Madrid, 1980.
- Platón, *Diálogos vol. IV. República*, Gredos, Madrid, 1986.
- Pound, Ezra, *Cantares completos*, Vol. 1, Cátedra, Madrid, 2006.
- Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Vol. 1, Gredos, Madrid, 1986.

Notas

- [i] Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003, pp. 70-75.
- [ii] Georges Bataille, «L'anus solaire», en *Œuvres complètes*, Vol. 1, Gallimard, Paris, 1970, p. 81.
- [iii] Jorge Luis Borges, «El Hacedor», en *Obras completas*, Vol. 2, Emecé, Buenos Aires, 1996, p. 225.
- [iv] El inicio de los *Cantares* es particularmente ilustrativo, comienza la historia de la Humanidad glosando el momento en que los hombres de Odiseo abordan la nave, tras el funesto encuentro con Polifemo narrado en el canto IX de la Odisea. Cfr. Ezra Pound, *Cantares completos*, Vol. 1, Cátedra, Madrid, 2006, p. 121
- [v] Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Vol. 1, Gredos, Madrid, 1986, p. 214.
- [vi] Konstantino Kavafis, «La ciudad», en *Poesías completas*, Hiperión, Madrid, 2007, p. 37.
- [vii] Hermann Melville, *Moby Dick*, Sexto Piso, Madrid, 2014, p. 35.
- [viii] Franz Kafka, «La partida», en *La muralla china*, Alianza, Madrid, 1999, p. 101.
- [ix] Rudolph Otto, *Lo santo*, Alianza, Madrid, 1980, p. 41.
- [x] Cfr. Johannes Neurath, *Las fiestas de la casa grande*, INAH-U. de G., México, 2002, pp. 245-246.
- [xi] *Ibid.* pp. 289-290. Vid. Arturo Gutiérrez del Ángel, *Las danzas del padre sol: ritualidad y procesos narrativos en un pueblo del Occidente mexicano*, Miguel Ángel Porrúa, México, 2010, p. 177.
- [xii] Neurath, *op. cit.* pp. 290-291.
- [xiii] Mircea Eliade, *El vuelo mágico*, Siruela Madrid, 2005, p. 114.
- [xiv] Testimonio oral, Puerto Nariño, Colombia, septiembre de 2009.
- [xv] Testimonio oral, Rancho los Corrales, Bolaños, Jalisco, octubre de 1998.
- [xvi] Ibn 'Arabi, *El esplendor de los frutos del viaje*, Siruela, Madrid, 2008, p. 58.
- [xvii] *Ibidem*.
- [xviii] *Ibid.*, pp. 60-61.
- [xix] *Ibid.*, p. 84.
- [xx] Según la edición de Carlos Varona, la frase «Lo hemos revelado» (*inna anzalnahu* en árabe), significa literalmente «Lo hemos descendido», lo que implica una fuerte connotación de desplazamiento espacial y por la tanto fácilmente interpretable como relacionada con el acto de viajar. *Ídem*.
- [xxi] Rafael Cansinos Asséns, trad. El Corán, CONACULTA, México, 1991, p. 246. (Azora XVII, 1).
- [xxii] Alberto Bernabé, «Katábasis: el viaje al más allá», en Luis Mireia Movellán & Juan Piquero Rodríguez (coord.), *Los pasos perdidos. Viajes y viajeros en la antigüedad*, Abada, Madrid, 2017, p. 25.
- [xxiii] Vid. Platón, *Diálogos vol. IV. República*, Gredos, Madrid, 1986, pp. 487-496.
- [xxiv] Anónimo. *La epopeya de Gilgamesh, rey de Uruk*, Trotta, Madrid, 2005, pp. 295-303.

[xxv] Homero, *Odisea*, Gredos, Madrid, 1982, p. 97.

[xxvi] Bernabé, *op. cit.* p. 24.

[xxvii] Joseph Campbell, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. Fondo de Cultura Económica, México, 2014, p. 46.

[xxviii] *Cfr. Ibid.* 51-53.

[xxix] T. S. Eliot, *Cuatro cuartetos*, Cátedra, Madrid, 2006, pp. 131-133.

[xxx] El tema de la búsqueda del padre aparece también en Pedro Páramo, que a la vez es simbólicamente una *katábasis*.

[xxxi] *Vid.* Raquel Fornieles Sánchez, "Otra Odisea en la 'Odisea'", en Luis Mirela Movellán y Juan Piquero, *Los pasos perdidos. Viajes y viajeros en la antigüedad*, Abada, Madrid, 2017, pp. 49-65.

[xxxii] *Ibid.* p. 63.

[xxxiii] *Cfr.* Homero, *op. cit.* pp. 267-268.

[xxxiv] *Ibid.* pp305-306.

[xxxv] Apolonio de Rodas, *Las argonáuticas*, Cátedra, Madrid, 2018, pp. 106-108.

[xxxvi] Neurath, *op. cit.* p. 224.

[xxxvii] Moisés Montiel Tapia y Paola Denisse Lozano Vera, *Kawitu Wixaritari*, INPI, México, 2021, p. 1.

[xxxviii] *Ibidem.*

[xxxix] David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid, 2005, pp. 353 ss.

[xl] Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Taurus, México, 2006, pp. 153-155.

[xli] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Abada, Madrid, 2010, p. 73.

[xlii] Jorge Luis Borges, "There are more things", en *Obras completas*, Vol. 3, Emecé, Buenos Aires, 1999, pp. 36-37.