

LA
HERMENÉUTICA
SIMBÓLICA
DE MIRCEA
ELIADE



Fco. Javier Benítez Rubio

Índice:

	Página
Lo Sagrado y lo Profano	3
Mito y Realidad	11
Herreros y Alquimistas	20
El Mito del Eterno Retorno	29
Nacimiento y Renacimiento	38
Imágenes y Símbolos	53
Mefistófeles y el Andrógino	59

“La hermenéutica es la búsqueda del sentido, de la significación o de las significaciones que tal idea o tal fenómeno religioso tuvieron a través de la historia. Es posible hacer la historia de las diversas expresiones religiosas. Pero la hermenéutica es el descubrimiento del sentido cada vez más profundo de esas expresiones religiosas”.

“... lo sagrado no es una etapa en la historia de la conciencia, sino un elemento de la estructura de esa misma conciencia. En los grados más arcaicos de la cultura, vivir como ser humano es ya en sí mismo un acto religioso, puesto que la alimentación, la vida sexual y el trabajo poseen un valor sacramental. La experiencia de lo sagrado es inherente al modo de ser del hombre en el mundo. Sin la experiencia de la realidad –y de lo que no lo es – no podría construirse el ser humano”.

Mircea Eliade, La prueba del laberinto. Conversaciones con Claude-Henri Rocquet, 1980

LO SAGRADO Y LO PROFANO

Mircea Eliade

Paidós Orientalia, 1998, Barcelona

INTRODUCCIÓN

Lo sagrado, aunque sea misterioso, se manifiesta, y el acto de esa manifestación es lo que se llama hierofanía. Al manifestar lo sagrado, un objeto cualquiera se convierte en otra cosa sin dejar de ser él mismo, pues continúa participando del medio cósmico circundante.

El hombre de las sociedades arcaicas y las sociedades premodernas, tiene tendencia a vivir lo más posible en lo sagrado. Y es que para ellos, lo sagrado equivale a la potencia y a la realidad por excelencia.

ESPACIO SAGRADO

Para el *homo religiosus* el espacio no es homogéneo. Hay porciones de espacio que no tiene forma, ni estructura ni consistencia. Y hay espacios que poseen fuerza y significación. El primero es un espacio no consagrado, el segundo es el espacio sagrado. Cuando lo sagrado se manifiesta, esto es, se produce una hierofanía, se rompe la homogeneidad del espacio, revelándose una realidad absoluta, que se opone a la no realidad del espacio profano de alrededor.

Esa ruptura es una 'abertura' que hace posible el tránsito de una región cósmica a otra, bien sea del cielo a la tierra, bien de la tierra al mundo inferior. La comunicación del cielo con la tierra es el *axis mundi*, el eje del mundo y puede ser un pilar, o una escalera, un árbol o una montaña. Alrededor de ese eje se va extendiendo el mundo, con lo que el eje del mundo es también el centro del mundo.

Este simbolismo del centro implica una serie variada de imágenes cosmológicas y creencias religiosas: las ciudades santas a las que se peregrina,

los santuarios, también los templos, como réplicas de las montañas cósmicas que unen el cielo y la tierra son los ejemplos más importantes.

Hemos dicho que cuando lo sagrado se manifiesta en el espacio, lo real se desvela. Y que esta irrupción no es genérica, ocurre sobre una zona determinada, sobre un punto fijo abriendo una comunicación entre los niveles cósmicos. Además, se produce un tránsito en el orden ontológico, de un modo de ser profano a otro modo de ser sagrado. El hombre religioso ansía vivir en el mundo sagrado, porque es la única manera de existencia plena, de ser realmente.

TIEMPO SAGRADO

El tiempo tampoco es homogéneo ni continuo. El tiempo profano, histórico y ordinario se alterna con el tiempo sagrado, eterno y mítico. El tiempo sagrado tiene una estructura diferente al tiempo ordinario. Este tiempo sagrado es repetible, recuperable, reactualizable, no se pierde si se mantiene el recuerdo. El homo religiosus vive en estas dos clases de tiempo, pero es el tiempo sagrado su auténtico tiempo vital, un presente eterno que puede ser recuperado periódicamente. Si el templo era una ruptura del espacio profano, existen también rupturas sagradas del tiempo profano: las liturgias, los ritos y ceremonia, los mitos son las reactualizaciones de lo sagrado, el recuerdo que lo mantiene siempre vivo.

El tiempo primero, el tiempo original es aquel que acogió la creación del cosmos, la cosmogonía. Y el mito cosmogónico es la recreación de aquel inicio, el illud tempus. La cosmogonía puede ser regenerada, repetida anualmente, de ahí la importancia del 'año nuevo' del homo religiosus, como reactualización del tiempo del origen. En su celebración todo lo viejo y desgastado se aniquila y una nueva fuerza vital comienza intacta.

Por el tiempo sagrado descubrimos la importancia que el mito tiene para el hombre arcaico. Supone el relato de una historia sagrada, del acontecimiento primordial que acaeció ab initio, in illo tempore. La calidad ontológica de todos

los relatos sobre dioses y héroes rebasa de manera sobresaliente las categorías ontológicas ordinarias: lo que hacen los dioses es más importante que lo que hacen los hombres por iniciativa propia. La esfera de lo sagrado es la auténtica existencia, la verdadera participación del Ser. Por eso los mitos no pueden ser recitados en cualquier parte ni de cualquier modo, y llegado a cierto punto, ni siquiera por cualquier persona. Hay un tiempo y un lugar idóneo para recitar y celebrar el mito. El mito no es un simple relato, ni mucho menos un cuento infantil. Al ser participación directa de lo real, es de extremada utilidad al ser humano: fija, estatuye los modelos ejemplares de las actividades humanas significativas. Es la guía que lleva al hombre a hacer correctamente lo necesario para su supervivencia en el mundo: cómo, cuándo y dónde se ha de cultivar, se ha de trabajar las materias primas, se ha de construir las ciudades y las viviendas, se ha de educar a la descendencia, etc.

Dado que los mitos son la historia santa de los antiguos, además de un manual de instrucciones sui generis para subsistir, las sociedades primitivas se cuidaron muy mucho de no olvidarlos. Con lo que los reactualizaban constantemente, repetían con gestos, palabras y acciones aquellas mismas que habían sido dichos y hechos por los dioses.

NATURALEZA SAGRADA

Lo sagrado se revela también a través de las estructuras del mundo. Para el hombre antiguo, la naturaleza nunca es, solamente, 'natural'. El mundo es una creación divina, por lo que está impregnado de sacralidad. Esto tiene una serie de repercusiones importantes en el trato del hombre con todo lo que le rodea. La primera es que el mundo existe, está ahí. Esto que puede parecer, a los modernos, una redundancia sin interés, significa que el mundo no es caos, el mundo es cosmos. Con lo que, en segundo lugar, tiene una estructura que ha sido creada por Dios. Con lo que a la sacralidad, y a la realidad, se une la característica de ser un organismo vivo. Dios creó el mundo y creó al hombre, ambas son partes del cosmos sagrado y ambos, naturaleza y humanidad, son

sagrados en la medida que participan de lo sagrado. Son varias las manifestaciones de lo sagrado relacionado con la naturaleza.

La primera de ellas, la más antigua e importante, es el Cielo, el Altísimo, cuyo modo de ser infinito y gigantesco revela al ser humano la fuerza y el poder, la eternidad, y sobre todo, la trascendencia absoluta de Dios. Pero puntualicemos, el cielo no es Dios; el Dios celeste es una persona que, o bien habita en el cielo, o bien se manifiesta a través de éste. El cielo es siempre una epifanía, la mayor y más grande manifestación divina. Otras manifestaciones del gran dios celeste son los fenómenos meteorológicos: el trueno, el rayo, la tempestad y los meteoros son los más importantes.

Pero estos Seres Supremos Uránicos no conservaron, con importantes excepciones (Yavhé y Alá de las grandes religiones monoteístas) su lugar preponderante. Cansados de sus magníficos actos creadores, se convirtieron en dios otiosi; y en muchos lugares dan paso a otras divinidades: Dioses Solares, Diosas Madres y Dios Fecundadores. Los Dioses celestes desaparecen de los cultos, los mitos hablan de su extrema lejanía y sólo se acuerdan de ellos en circunstancias de extrema gravedad. Pero aunque no sean dominantes no desaparecen del todo, siempre permanecen activos por el simbolismo uránico (centro del mundo, árbol, montaña por ejemplo), los ritos de ascensión e iniciación y las leyendas.

Este alejamiento y el descubrimiento de la agricultura acontecen al mismo tiempo en la historia del hombre arcaico, con lo que la experiencia religiosa se vuelve hacia lo ‘concreto’, mezclándose cada vez con más fuerza con la vida. En primer lugar, aparecen ‘Las Aguas’ que simbolizan la suma universal de las virtualidades. El emerger de ellas supone el nacimiento, la manifestación plena. La inmersión en ellas supone la disolución, la muerte. En su pleno conjunto supone el renacimiento, la purificación y la fertilidad (El Bautismo) pero también la desintegración y la anulación (El Diluvio Universal).

La segunda de las hierofanías naturales es la Terra Mater o Tellus Mater, el seno materno y terrestre, agrario, que da la vida a todos los seres. Dos

circunstancias importantes sobresalen de esta manifestación de lo sagrado. La primera es que por primera vez el hombre se fija a la tierra, aparecen una fuerte solidaridad familiar y por el lugar donde se habita. El suelo otorga la vida y el sustento, el suelo se convierte en el valor más importante que se posee en la vida. La segunda es la importancia que adquiere la mujer para el hombre arcaico, simbolizando a escala humana la fertilidad telúrica. La mujer fértil, como la tierra fértil, ocuparán un papel central y sagrado.

El ser humano descubre, en la aparición de la vida, el misterio central del mundo. La vida, su vida, su existencia, está precedida y prolongada por dos auténticos misterios que deben ser descifrados: qué hay antes del nacimiento, y adónde va tras la muerte. A través de la vida vegetal el hombre va descubriendo las claves de los mismos. La primera explicación la encuentra en el dominio de los cultivos, en la regeneración periódica de las cosechas: la tierra es inagotable, ofrece constantemente sus frutos, incluso cuando parece que está agotada siempre 'resucita' en primavera. Otras explicaciones las encuentra en el árbol cósmico de la vida eterna, también en el fruto milagroso que confiere inmortalidad y omnipotencia. De la vegetación aprende el hombre la renovación universal.

Además de estas grandes hierofanías naturales encontramos otras que también son importantes. La Luna y los ritmos lunares, por ejemplo, que profundizan en lo enseñado por la tierra. El nacimiento, la evolución, la muerte y la resurrección coinciden con las fases lunares. Muestran, por tanto, lo cíclico, los opuestos y lo que está en conflicto pero que finalmente se reconcilia. La piedra, por ejemplo, que revela la dureza y la permanencia. El hombre entiende que no todo es cambiante que también existen cosas perdurables, que permanecen siempre siendo ellas mismas. De la luna aprende el hombre el devenir cósmico. La piedra es la ontofanía por excelencia, el ser que permanece inmune al devenir. El Sol, por ejemplo, tampoco participa del devenir, aunque se mueva, es siempre el mismo, no se inmuta. Simboliza la autonomía y la soberanía, también la inteligencia.

VIDA SAGRADA Y VIDA PROFANA

Para el mundo moderno, la religión como cosmovisión y forma de vida se confunde e iguala casi exclusivamente con el cristianismo, en sus muchas variaciones. La religiosidad de los antiguos parece una excentricidad, cuando no una aberración. Así es difícil de hacer comprender la forma que tenía el hombre arcaico de vivir su vida. El historiador de las religiones es el encargado de comprender y hacer comprender al hombre moderno las situaciones existenciales del hombre religioso. Hace el esfuerzo de colocarse en la perspectiva del homo religiosus antiguo: *“el mundo existe porque ha sido creado por los dioses”*¹²¹. El mundo no es ni mudo ni opaco, habla y está vivo. Es más, la propia existencia del cosmos es ya prueba inequívoca de su santidad. El hombre no ha creado el cosmos, tan grande y maravilloso; el ser que ha sido capaz de crear algo tan majestuoso tiene que ser, por fuerza, más grande y poderoso, sagrado por tanto.

La vida de los antiguos poseía una dimensión humana ineludible, pero a ésta, añadía, también de modo ineludible, una dimensión cósmica. Su existencia está abierta, no limitada exclusivamente al modo de ser humano. Eliade entiende que esta doble vertiente y la abertura hacia el mundo no era ni inconsciente ni apta para recibir el calificativo de naturalista. La vida se vivía en un doble plano: la existencia humana y la participación en el cosmos. Se pueden proponer algunos ejemplos básicos: la función fisiológica básica como es la comida es también la alimentación ritual de ofrenda a los dioses; otro ejemplo es el matrimonio que es también la hierogamia primordial del Cielo y la Tierra. La existencia cotidiana, en sus más básicas implicaciones de alimentación, vivienda y rutina diaria, bien sea laboral o de crianza de la familia, es susceptible de ser valorada en el plano sagrado. En el mundo moderno en general y particularmente, en la humanidad arreligiosa ha desaparecido ese segundo nivel, entrando a formar parte del pasado superado, por tanto tachable y eliminable de la vida del hombre. El hombre moderno no es parte del cosmos, es dueño y propietario del mundo. Su deber es usarlo y transformarlo.

El hombre que forma parte del cosmos puede, por tanto, comunicarse con sus dioses creadores del cosmos; y, algo igualmente importante, participar de la santidad del mundo. Porque Dios no solo creó al cosmos, creó al hombre dentro del mismo, y si el cosmos creado por Dios es sagrado, el hombre creado por Dios también es sagrado. El hombre se descubre como microcosmos dentro del cosmos. El hombre se cosmiza, se diviniza, es una reproducción a escala del sistema cósmico. Por tanto, también se ha de respetar, de cuidar. En el mundo moderno hipertecnológico en el que vivimos ya no existen estos valores de cosmización humana. Se ha perdido la sensibilidad para experimentar la participación con el Cosmos.

El hombre arcaico entiende perfectamente esa doble vertiente que lo conforma, en la que vive sin estridencias. A lo largo de su existencia será introducido periódicamente en el conocimiento de estas verdades. Efectivamente, los ritos de tránsito e iniciación juegan un papel fundamental en la vida del hombre antiguo. Suponen un cambio radical en ambos planos, primero en el estatus social, y sobre todo, en el régimen ontológico de la persona. Los más importantes pueden ser el nacimiento, la pubertad, el matrimonio; y el más radical de todos, el que concierne a la muerte [El hombre primitivo encontró la forma de vencer a la muerte: la transformó en rito de tránsito. El hombre muere para la vida profana, no para la vida sagrada. La muerte es la suprema iniciación hacia lo sagrado absoluto, hacia una nueva existencia espiritual]. En ellos el individuo puede recibir todo tipo de mutilaciones iniciáticas (circuncisión, tatuajes o escarificaciones), cambios en su nombre, aprendizaje de nuevos comportamientos y lenguajes, etc. Como dice Eliade, *“el misterio de la iniciación va descubriendo poco al neófito las verdadera dimensiones de la existencia: al introducirlo en lo sagrado, la iniciación lo obliga a sumir las responsabilidades de hombre”*¹⁴⁰. En el mundo moderno estos acontecimientos, estos tránsitos, han perdido su carácter ritual, pasando a formar parte del llamado ámbito privado.

Que la práctica totalidad de las situaciones asumidas por el hombre antiguo han sido superadas por la historia, es algo evidente. Pero no han desaparecido sin dejar huella, desde luego. Nada nos hace pensar que en la Antigüedad, incluso en los niveles más arcaicos, no hubieran existido los hombres arreligiosos. Ateos y agnósticos, como dice actualmente, han existido siempre. Pero el moderno asume una nueva situación: primero, rechaza todo tipo de trascendencia; y segundo, entiende que lo sacro es el mayor obstáculo para lograr su libertad. El hombre moderno no será libre hasta que no acabe con todo rastro de Dios. Pero este hombre arreligioso no surge por generación espontánea, quiera o no, lo asuma o no, desciende del *homo religiosus*. El hombre profano conserva muchos comportamientos del hombre religioso, expurgados, eso sí, de todo contenido y significación religiosa. La mitología camuflada y los ritualismos degradados aparecen en infinidad de sucesos cotidianos. No se han perdido los ecos de las algarabías mágico religiosas, aunque sean caricaturizadas en aberrantes 'pequeñas religiones'. Los profetismos místicos siguen vigentes, esta vez en construcciones sociológicas y políticas de impacto universal. La conclusión evidente es que los escenarios iniciáticos no han desaparecido en el mundo moderno.

MITO Y REALIDAD

Mircea Eliade

Editorial Labor, 1991, Barcelona

I.

¿Es el mito, sola y exclusivamente, una etapa de la historia del pensamiento humano? O ¿puede seguir, además, teniendo vigencia; y, de algún modo, ayudar a comprender las categorías del pensamiento contemporáneo?

En la Modernidad en la que vivimos se ha entablado una especie de combate entre los que desalojan al mito del valor de significación y verdad, y los que tratan de recuperar lo que los mitos querían decirle al hombre antiguo. Mircea Eliade, desde luego, está claramente alineado con este segundo grupo.

El Mito ha ido acumulando con los años una serie de epítetos que lo han colocado en muy mala posición: 'mentira', 'ficción', 'fábula', 'juego infantil', 'invención', 'ilusión', 'imagen del pasado', 'algo que no existió' o 'algo que no es real'; también 'muestras de salvajismo incivilizado' o 'actos instintivos irracionales'. Frente a esta posición, hay otra que entiende que para las sociedades arcaicas un mito designa una auténtica historia, verdadera, llena de valor y significado. En éstas, el mito está vivo y proporciona modos de comportamiento y pleno valor a la existencia. El trabajo de los modernos es, entonces, colocarlo en su contexto socio-religioso original.

II.

Eliade entiende que existen serias dificultades metodológicas a la hora de definir qué es el mito. Su complejidad poliédrica y la dificultad del abordaje e interpretación lo sitúan en una posición sumamente escorada. Previendo de estos peligros nos aporta su provisional punto de vista: [La reconstrucción es mía]

“... el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los «comienzos». (...) Es, pues,

siempre el relato de una «creación»: se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a ser. El mito no habla de lo que ha sucedido realmente, de lo que se ha manifestado plenamente. Los personajes de los mitos son Seres Sobrenaturales. Se les conoce sobre todo por lo que han hecho en el tiempo prestigioso de los «comienzos». Los mitos revelan, pues, la actividad creadora y desvelan la sagrальidad de sus obras. En suma, los mitos describen las diversas, y a veces dramáticas, irrupciones de lo sagrado (o de lo «sobrenatural») en el Mundo. Es esta irrupción de lo sagrado la que fundamenta realmente el Mundo y la que le hace tal como es hoy día. Más aún: el hombre es lo que es hoy, un ser mortal, sexuado y cultural, a consecuencia de las intervenciones de los seres sobrenaturales”.

Para el hombre antiguo lo real es lo verdadero, como para el actual, pero para el antiguo nada hay más real que lo sagrado. Y como esos hechos protagonizados por los seres divinos son sagrados, reales y verdaderos en grado máximo, se convierten en modelos ejemplares a seguir. Lo mejor que puede hacer el hombre es seguir haciendo, repitiendo, con la mayor de las exactitudes, lo que hicieron aquellos seres.

III.

Respecto a la verdad-falsedad de los mitos, Eliade expone en su obra varios ejemplos en los que las propias sociedades en las que el mito sigue vigente son capaces de discernir las historias verdaderas de las falsas. Frente a las acusaciones de infantilismo o ingenuidad salvaje, ellas mismas son las primeras en establecer distinciones entre las historias nucleares y sagradas de otras de menor calado y entidad, que sí entienden como fábulas y cuentos. Distinguir lo nuclear de lo accesorio es la referencia a la verdad o falsedad. Lo nuclear les afecta directamente, lo accesorio no. Por eso no van a olvidar nunca las historias verdaderas, no caerán en el olvido, porque siempre hay un vivo interés y preocupación para que las nuevas generaciones conozcan sus mitos, sus historias verdaderas.

Y esta misma distinción queda reforzada al estar las historias verdaderas sólo al alcance de unos pocos elegidos de la sociedad. Las historias falsas, accesorias, pueden ser contadas en cualquier lugar y momento, por cualquier miembro de la sociedad. Sin embargo, las verdaderas e importantes solo pueden ser proclamadas en el tiempo y en el lugar sagrado y oídas por los iniciados, que serán los encargados de seguir transmitiéndolas.

IV.

El conocimiento y la transmisión posterior del mito concede al hombre un poder que el que desconoce el mito no tiene. El conocer el origen de un objeto, animal o planta es equivalente a poder dominarlo a voluntad para que actúe a su favor o para poder obtener algo positivo de ellos. Este conocimiento se materializa en las recitaciones y las proclamaciones y demuestra que no hay nada de abstracto en esto. Es un conocimiento vivo y que tienen consecuencias prácticas para la vida del hombre. Una primera conclusión que podemos extraer del todo lo dicho hasta ahora, bien podría ser que:

“El mito es, pues, un elemento esencial de la civilización humana; lejos de ser una vana fábula, es, por el contrario, una realidad viviente a la que no se deja de recurrir; no es en modo alguno una teoría abstracta o un desfile de imágenes, sino una verdadera codificación de la religión primitiva y de la sabiduría práctica”.

V.

¿Por qué esa importancia, más allá de la fascinación y el ansia, del origen y el retorno constante al mismo? El mito cosmogónico es considerado como el modelo ejemplar de toda ‘creación’. De donde no había nada surge algo, aparece algo, se crea algo. Por eso el momento del origen, los comienzos, son tan importantes. La primera vez es la auténticamente significativa y válida, las restantes son imitaciones.

Y se puede recuperar el ‘comienzo’ no sin antes abolir simbólicamente todo lo viejo: en todo fin del mundo hay un inicio. El tiempo cósmico circular

que se deja sentir en trasiego de los años, el ritmo de las estaciones y la regularidad de los fenómenos celestes, no asombra al hombre antiguo, es su cotidianidad. Ese ‘principio’ que se pretende recuperar es perfecto y pleno de vida. Y es por eso. Por lo que se pretende recuperar, no por capricho u ociosidad. Esto se entiende mejor al tratar el asunto de la amplitud de los ciclos cósmicos. Junto a los ciclos ordinarios de años y estaciones (y los ritos del Año nuevo) existen los ciclos extraordinarios de dilatada duración y gigantescas implicaciones. Cuanto mayor es el ciclo, mayor ha de ser la perfección que hay en el origen de aquel y mayor será también lo que ha de abolirse. La Nueva Creación conlleva la destrucción completa del Viejo Mundo. Efectivamente, los mitos de cataclismos cósmicos, especialmente los diluvios universales, son muy abundantes.

“En suma, estos mitos del Fin del Mundo, que implican más o menos claramente la recreación de un Universo nuevo, expresan la misma idea arcaica, y extraordinariamente extendida, de la «degradación» progresiva del Cosmos, que necesita su destrucción y recreación periódicas. De estos mitos de una catástrofe final, que será al mismo tiempo el signo anunciador de la inminente recreación del Mundo, es de donde han salido y se han desarrollado en nuestros días los movimientos proféticos y milenaristas de las sociedades primitivas”.

VI.

“Para el homo religiosus, lo esencial precede a la existencia. Esto es valedero tanto para el hombre de las sociedades «primitivas» y orientales como para el judío, el cristiano y el musulmán. El hombre es tal como es hoy día porque ha tenido lugar ab origine una serie de acontecimientos. Los mitos le narran estos acontecimientos y, al hacerlo, le explican cómo y por qué fue constituido de esta manera. Para el homo religiosus, la existencia real, auténtica, comienza en el momento en que recibe la comunicación de esta historia primordial y asume las consecuencias. Siempre hay historia divina, pues los personajes son los Seres Sobrenaturales y los Antepasados míticos”.

Los elementos esenciales de lo acaecido ab origine varían de una religión a otra, con lo que su número, como puede entenderse, es gigantesco. Lo que hace Eliade es recordar los principales tipos y centrarse, a priori, en las actitudes del homo religiosus en relación a eso que es esencial.

En primer lugar, tenemos al Deus Otiosus, que es la figura de un Demiurgo o Ser Supremo Creador del Mundo y del Hombre, pero que permanece ocioso tras realizar el trabajo. Estos dioses apenas tienen intervención en la vida religiosa del hombre, sus mitos son simples. Sólo se acuerdan de él cuando se agotan todos los recursos propios frente a las calamidades, las enfermedades y las perturbaciones climatológicas tremendas. Estamos ante dioses que han perdido su actualidad religiosa porque al convertirse en trascendencia absoluta se alejan de la humanidad y de su día a día; y al alejarse del culto acaban por 'morir', son olvidados y tratados con indiferencia. Estos seres supremos aparecen frecuentemente en tribus de cazadores-recolectores, y tribus dedicadas al pastoreo.

En segundo lugar, tenemos a los Dioses asesinados. Algunas divinidades fueron asesinadas in illo tempore, pero pueden sobrevivir en los ritos que reactualizan su muerte periódicamente. Estos dioses nunca caen en el olvido, y sus mitos son muy numerosos. No son cosmogónicos, como los anteriores, ya que surgieron toda vez que el mundo fuera creado, pero su misterio radica en que nadie conoce el origen de su procedencia. Eliade cuenta que en Australia se narra el mito del gigante Lumaluma que adoptando la forma de ballena devoró a cuantos hombres se pusieron en su paso. Cuando estuvo saciado quedó varado en la playa y los hombres supervivientes le atacaron hasta casi matarlo. El gigante trató de negociar con aquellos hombres: si le perdonaban la vida él les entregaría sus secretos iniciáticos. Los hombres no aceptaron y terminaron descuartizándolo. Son dos los elementos principales que vemos aquí reflejados. Primero que este Ser Supremo mata al hombre no por capricho, sino para iniciarla y otorgarle una existencia superior. Pero los hombres no entienden-aceptan esta muerte y se defienden matándolo. A continuación percatándose

del don concedido tratan de hacerlo presente, de actualizarlo, mediante ceremonias e imágenes u objetos sagrados que lo representen. La muerte de los hombres devorados por el Dios y la muerte del Dios a manos de los hombres crea un vínculo indisoluble y eterno entre ambos. Segundo, que la muerte no es el aniquilamiento definitivo sino, solamente, la supervivencia en sus creaciones. Estamos ya en tiempos de los paleocultivadores; estos hombres para que lo ocurrido en illo tempore no caiga en el olvido, y permanezca siempre en la memoria, comienzan a celebrar fiestas de recuerdo (ceremonias de paso a la edad adulta y ceremonias funerarias especialmente) y sacrificios (de animales e incluso de humanos). Aquí el auténtico pecado o sacrilegio es el olvido, el no acordarse de aquello.

Hay un tercer elemento a tener en cuenta. Lo esencial ocurrido en el tiempo mítico y cosmogónico es para el hombre auténtica Historia. Con el paso del tiempo y la aparición de las primeras civilizaciones históricas del Oriente Medio y Asia (Mesopotamia, Egipto, India, Mar Egeo), urbanas y agrícolas, lo que empieza a tomar mayor interés y centralidad es lo que ocurrió tras la creación. Lo nuclear en las mitologías del politeísmo euroasiático es lo que le sucedió a los Dioses; y no lo que los Dioses crearon. Las magníficas y prolijas mitologías de Egipto y Mesopotamia, las de Hesíodo y Homero, la del Mahabharata, relatan infinidad de aventuras, gestas y episodios dramáticos protagonizados por los Dioses. No hay realmente un olvido del origen, pero sí que hay una separación.

VII.

Cuando el mito pierde su significación religiosa, sagrada, se convierte en leyenda o en relato infantil. Esta desmitificación ocurrió en las élites de la Grecia de los presocráticos y la India de las Upanishads. Lo esencial seguía estando en el origen, en lo primordial, y estos primeros pensadores querían volver al mismo y los relatos mitológicos solamente eran Historia de las divinidades.

“Asistimos a un esfuerzo para ir más allá de la mitología en cuanto historia divina y para acceder a la fuente primera de donde brotó lo real, para identificar la matriz del Ser. Gracias a la busca de la fuente, del principio, de la arché, es como la especulación filosófica reencontró, por un breve intervalo, la cosmogonía; ya no se trataba de un mito cosmogónico, sino de un problema ontológico”.

Ni mediante ceremonias ni por rituales o sacrificios se retorna a lo esencial del origen, éstos retornan por esfuerzo del pensamiento. Pero la desmitificación no es el fin del pensamiento mítico, es el fin de los relatos. Porque el prestigio de los orígenes sigue vigente, y el esfuerzo porque lo esencial del inicio no caiga en el olvido sigue intacto.

“Muy probablemente, el genio griego hubiera sido impotente para exorcizar, por sus propios medios, el pensamiento mítico, aun cuando este último Dios hubiera sido destronado y sus mitos hubieran quedado degradados a la categoría de cuento de niños. Así, pues, por una parte, el genio filosófico griego aceptaba lo esencial del pensamiento mítico, el eterno retorno de las cosas, la visión cíclica de la vida cósmica y humana, y, por otra parte, el espíritu griego no estimaba que la Historia pudiera convertirse en objeto de conocimiento. La física y la metafísica griegas desarrollan algunos temas constitutivos del pensamiento mítico: la importancia del origen de la arché; lo esencial que precede a la existencia humana; el papel decisivo de la memoria, etc. Esto no quiere decir, evidentemente, que no exista solución de continuidad entre el mito griego y la filosofía. Pero se concibe muy bien que el pensamiento filosófico pudiera utilizar y prolongar la visión mítica de la realidad cósmica y de la existencia humana”.

VIII.

Los rituales, la repetición de los gestos paradigmáticos, son la rememoración y reactualización del acontecimiento primordial in illo tempore. No es, estrictamente, un recuerdo. Ya que el que trata de recordar es que previamente ha olvidado. Lo sagrado no puede olvidarse. Lo sagrado ha de estar siempre presente. En la memoria siempre está presente lo esencial. Lo que

hace el hombre es rememorar sacar de su memoria lo esencial actualizándolo. El recuerdo es la muerte y la memoria la eternidad del mito.

“Por la reiteración periódica de lo que se hizo in illo tempore se impone la certidumbre de que algo existe de una manera absoluta. Este «algo» es «sagrado», es decir, transhumano y transmundano, pero accesible a la experiencia humana. La «realidad» se desvela y se deja construir a partir de un nivel «trascendente», pero de un «trascendente» susceptible de ser vivido ritualmente y que acaba por formar parte integrante de la vida humana.

Este mundo «trascendente» de los Dioses, de los Héroes y de los Antepasados míticos es accesible porque el hombre arcaico no acepta la irreversibilidad del Tiempo. Lo hemos comprobado a menudo: el ritual consigue abolir el Tiempo profano, cronológico, y recuperar el Tiempo sagrado del mito. El hombre se hace contemporáneo de las hazañas que los Dioses llevaron a cabo in illo tempore. La rebelión contra la irreversibilidad del Tiempo ayuda al hombre a «construir la realidad» y, por otra parte, le libera del peso del Tiempo muerto, le da la seguridad de que es capaz de abolir el pasado, de recomenzar su vida y de recrear su mundo”.

IX.

Esto no queda sólo en un lugar abstracto de la mente del ‘hombre primitivo’. Los mitos incitan al hombre a crear cosas, a hacer cosas en el Mundo, a trascender sus límites, los suyos y los de la naturaleza; porque tiene garantías de que anteriormente ya fueron hechas con éxito. ¿Por qué dudar ante una expedición náutica si el héroe mítico ya la efectuó con éxito? ¿Por qué tener temor por explorar y habitar tierras lejanas si los dioses ya lo hicieron y su misión tuvo un buen final? ¿Por qué no usar determinada planta o roca si ya fueron usadas satisfactoriamente? El mito puede ser aplicado en la práctica de modo ilimitado, existen tantas aplicaciones como hombres que las lleven a cabo. Cuando el mito es algo vivo el hombre habita en un mundo abierto que le habla.

“El Mundo «habla» al hombre y, para comprender este lenguaje, basta conocer los mitos y descifrar los símbolos. A través de los mitos y los símbolos de la Luna, el hombre capta la misteriosa solidaridad entre temporalidad, nacimiento, muerte y resurrección, sexualidad, fertilidad, lluvia, vegetación, y así sucesivamente. El Mundo no es ya una masa opaca de objetos amontonados arbitrariamente, sino un cosmos viviente, articulado y significativo. En última instancia, el Mundo se revela como lenguaje. Habla al hombre por su propio modo de ser, por sus estructuras y sus ritmos”.

Y si el Mundo habla al hombre, con su movimiento celeste, las estaciones, las mareas y la noche; el hombre también le habla al Mundo con sus sueños, con su imaginación, con sus ceremonias de iniciación, etc.

HERREROS Y ALQUIMISTAS

Mircea Eliade.

Alianza Editorial, Madrid, 1983

¿Cuál es el comportamiento del hombre arcaico respecto a la Materia, especialmente cuando descubrió que *podía cambiar el modo de ser de las sustancias*? Una vez más Eliade intenta penetrar en el universo mental y espiritual de aquellos hombres.

I.

Aquellas rocas candentes que rompían el cielo, cayendo del sagrado celeste, tuvieron que impresionar a los hombres antiguos (hoy en día lo siguen haciendo al hombre moderno hipertecnológico) infundiéndole la idea de que el Altísimo podía ser una bóveda metálica o de roca. Parece evidente, a priori, que el primer contacto directo, y manipulable, con lo sagrado que tuvieron aquellos hombres fueron los aerolitos.

“... caen sobre la tierra cargados de sacralidad celeste; por consiguiente, representan al cielo. De ahí procede muy probablemente el culto profesado a tantos meteoritos o incluso su identificación con una divinidad: se ve en ellos la «forma primera», la manifestación inmediata de la divinidad”.

Eliade defiende la tesis de que los hombres en la Antigüedad usaron el hierro de los meteoritos antes de usar el hierro terrestre. Es más, seguramente, hasta que no encontraron similitudes entre aquellas piedras caídas del cielo con las encontradas en cavernas y desfiladeros, no se percataron de que ya tenían aquellas valiosas materias a su alcance. Durante la primera etapa de la civilización humana, en tiempos prehistóricos, el metal fue una auténtica rareza, una singularidad sagrada; y fue el descubrimiento de la fusión de los minerales, lo que inauguró la ‘edad de los metales’.

II.

Pero la Edad de Hierro no sólo dio pie a una importante serie de creaciones de carácter bélico. También dio origen a una serie de mitos y símbolos de carácter espiritual. De la sacralidad uránica de los meteoros pasamos a la sacralidad telúrica del hierro extraído de los yacimientos superficiales. El hierro que sale de las entrañas de la Madre Tierra también está cargado de potencia sagrada. El minero y el herrero, la minería y la metalurgia, se convierten en el centro de un nuevo y prodigioso universo espiritual.

“Las herramientas del herrero participan asimismo de ese carácter sagrado. El martillo, el fuelle, el yunque, se revelan como seres animados y maravillosos: se supone que pueden obrar por su propia fuerza mágico-religiosa, sin ayuda del herrero”.

“El arte de hacer útiles es de esencia sobrehumana, ya divina, ya demoníaca (el herrero forja también las armas mortíferas). Probablemente, a la mitología de los metales se añaden restos de otras mitologías de la Edad de la Piedra. El útil de piedra y el hacha de mano estaban cargados de una fuerza misteriosa: golpeaban, herían, hacían estallar, producían chispas, lo mismo que el rayo. La magia ambivalente de las armas de piedra, mortíferas y bienhechoras como el propio rayo, se transmitió amplificada a los nuevos instrumentos forjados en metal”.

No sólo los metales son sagrados, por extensión, los útiles e instrumentos (horno, yunque, fuelle y martillo) para su manejo también lo son. Y el herrero se convierte en un personaje de prestigio e importancia ya que simula en la tierra lo que los dioses hacen en el cielo forjar los metales. El hacha de la Edad de Piedra da paso al martillo, que se convierte en el símbolo de los dioses de la tempestad y de la fertilidad agraria. Aquí queda relacionada en lo sagrado el éxito en el uso de los metales y la fecundidad de la Tierra.

III.

Como vamos viendo, es grande la riqueza mitológica de los metales. Eliade hace mención a dos modalidades más estrechamente vinculadas. En la primera, la Tierra Madre es la *petra genitrix*: los hombres han nacido de la

piedra. La segunda, tiene que ver con el nacimiento ginecomórfico de los minerales. Las minas, cuevas, grutas y cavernas son como la matriz o el útero de la Tierra Madre, de donde los hombres extraen el preciado metal. El mineral es el embrión de la Tierra que crece y madura en el fondo telúrico. El hombre ejerce de obstetra en su extracción con lo que tiene ya una gran responsabilidad ante la naturaleza. Esta concepción arcaica de la embriología mineral ha llegado incluso hasta tradiciones mineras centroeuropeas en el siglo XVI ('De Re Metallica', Georgicus Agrícola, 1530)

"Los ríos sagrados de Mesopotamia tenían su fuente, según se decía, en el órgano generador de la Gran Diosa. Las fuentes de los ríos eran consideradas, así, como la vagina de la tierra. En babilonio el término pü significa a la vez «vagina» y fuente de un río. El sumerio buru significa «vagina» y «río». El término babilonio nagbu, «fuente», está emparentado con el hebreo neqebá, «hembra». En este mismo idioma la palabra «pozo» se utiliza también con el significado de «mujer», «esposa». El vocablo egipcio bi significa «útero» al mismo tiempo que galería de mina".

Todas estas mitologías hacen presente una analogía, si la piedra surge de la tierra también de la piedra puede surgir vida.

IV.

En las tradiciones antiguas el descubrimiento de los yacimientos de los minerales, así como la enseñanza de su explotación, corresponde a los seres divinos, también a los semidioses o a los héroes; bien como una inmolación y/o desmembramiento divino o como un descubrimiento y/o aventura heroica. Las leyendas de Yu el Grande en China o el Maestre Hoemmerling de Centroeuropa son claros ejemplos de esto. Otro aspecto importante, es la ritualidad de los trabajadores mineros a la hora de realizar su labor. Como los minerales pertenecen al ámbito inviolable de lo sagrado no pueden ser extraídos sin mostrar la debida consideración y el respeto adecuado. Abundan los ejemplos de las ceremonias mineras y todo un repertorio de ayunos, meditaciones, oraciones, sacrificios, cultos y actividades chamánicas. "La pureza

ritual desempeña un papel importante" dice Eliade refiriéndose a este asunto. Las entrañas de la Tierra no pertenecen al hombre, éste entra en un terreno regido por una ley superior.

"Todas las mitologías de las minas y las montañas, todos esos innumerables genios, hadas, fantasmas y espíritus, son las múltiples epifanías de la presencia sagrada que se afrontan cuando se penetra en los niveles geológicos de la Vida".

Una vez extraído el mineral de la mina, según la manera y forma adecuada, llega el momento de los 'señores del fuego', del artesano herrero y alfarero (la nueva Madre Tierra), del horno y la caldera (la nueva matriz) y de nuevas precauciones y rituales que acompañan su tratamiento. Ante la transmutación de la materia viva podemos contemplar la embriaguez gozosa del demiurgo humano, que por unos momentos se acercan a la divinidad.

"Lo que el calor «natural» – el del sol o el vientre de la Tierra – hacía madurar lentamente, lo hacía el fuego en un tempo insospechado. El entusiasmo demiúrgico surgía del oscuro presentimiento de que el gran secreto consistía en aprender a hacer las cosas «más aprisa» que la Naturaleza; es decir – pues siempre debemos traducir a los términos de la experiencia espiritual del hombre arcaico –, a intervenir sin riesgo en el proceso de la vida cósmica del ambiente. El fuego se declaraba como un medio de hacer las cosas «más pronto», pero también servía para hacer algo distinto de lo que existía en la Naturaleza, y era, por consiguiente, la manifestación de una fuerza mágico-religiosa que podía modificar el mundo y, por tanto, no pertenecía a éste. Esta es la razón por la cual ya las culturas más arcaicas imaginan al especialista de lo sagrado – el chamán, el hombre-medicina, el mago – como a un «señor del fuego»".

V.

Existen muchos testimonios de las relaciones solidarias de los herreros con los chamanes y los héroes civilizadores (Malasia, Finlandia, Congo, etc.) en muchas partes del mundo. Eliade se centra en las tradiciones africanas que son las que mejor explican esta valencia: la línea que une al herrero celeste o divino

con el héroe civilizador, y a éstos con el nacimiento de la agricultura, la domesticación de animales y la organización del orden espiritual.

“... se cree que el Herrero mítico ha aportado las herramientas necesarias para el cultivo del suelo y se ha convertido por tal hecho en Héroe civilizador, colaborador de la obra divina de la Creación. El herrero está vinculado a la tierra sagrada como lo están los alfareros y las mujeres que excavan la tierra en busca de oro”.

“Los herreros, en términos generales, no ponen sus poderes al servicio de la magia negra, y muchos gozan de renombre como chamanes bienhechores. El hierro hace eficaces a los amuletos y es además un excelente medicamento. Las mujeres de los Wa Tchaggas occidentales llevan anillos de hierro en torno al cuello, a los brazos, pues se supone que estos objetos dan fertilidad y sirven para curar a los niños enfermos (Cline, p. 116)”.

Sin embargo esto no es universal, y en las mismas regiones de África, tribus dedicadas al pastoreo, como por ejemplo los Masai, apenas otorgan importancia al herrero y la metalurgia.

En las primeras civilizaciones históricas también tenemos muestras de estas mitologías metalúrgicas que enlazan a herreros divinos y a los Dioses. Aquellos (Hephaistos, los enanos o Tvashtri) fabrican el arma definitiva para que los dioses (Zeus, Thor o Indra) derroten a sus enemigos (Tifon, Midhgardsormr o Vrtra) y reinar en el mundo. En estos mitos resalta la importancia concedida a la fabricación de una herramienta (garrote, martillo, hacha, rayo, etc.). Y del mismo modo que el herrero divino fabrica sus herramientas celestes, el herrero humano fabrica las suyas imitando la acción sagrada.

“Está claro que tal fabricación conserva durante muy largo tiempo un carácter mágico o divino, pues toda «creación», toda «construcción», no puede ser más que obra sobrehumana. Hay que mencionar finalmente un último aspecto de esta mitología del constructor de herramientas: el obrero se esfuerza en imitar los modelos divinos. El Herrero de los dioses forja armas asimiladas al rayo y relámpago («armas» que los Dioses celestes de las mitologías premetalúrgicas poseían de modo natural); los herreros

humanos imitan a su vez el trabajo de sus patrones sobrehumanos. Pero hay que subrayar que, en el plano mitológico, la acción de imitar los modelos divinos se ve desterrada en beneficio de un tema nuevo: la importancia del trabajo de fabricación, la capacidad demiúrgica del obrero; en fin de cuentas, la apoteosis del faber, del que «crea» objetos».

VI.

Se conoce con certeza que la alquimia ya fue practicada en la China taoísta y en la India (Hathayoga). Pero también hubo una alquimia alejandrina y la posterior alquimia medieval árabe y occidental. Es este un campo muy estudiado tanto por los que creen que fue la etapa embrionaria de la química como por los que entienden que tiene un significado espiritual.

En la actualidad lo que sugiere la alquimia y los alquimistas es que pretendían, o sólo se interesaba, por encontrar-crear oro. Eliade no comparte esta opinión, entiende que algo más importante late detrás de la alquimia más arcaica, que hay toda una “filosofía de la unidad de la materia”.

“Efectivamente, es la concepción de una Vida compleja y dramática de la Materia lo que constituye la originalidad de la alquimia en relación con la ciencia griega clásica. Existe, pues, fundamento para suponer que la experiencia de la vida dramática de la Materia fue posible precisamente gracias al conocimiento de los Misterios grecoorientales”.

“El sentido y la finalidad de los Misterios eran la transmutación del hombre: por la experiencia de la muerte y resurrección iniciáticas, el místico cambiaba de régimen ontológico (se hacía inmortal)”.

Como se apuntó anteriormente, desde el inicio de los tiempos se conoce la solidaridad entre los chamanes y los herreros. Ahora, los alquimistas se unen a esta solidaridad. La iniciación chamánica incluye una gran variedad de pruebas vitales que simbolizan la muerte y la resurrección de los iniciados. Lo que hacen los alquimistas es proyectar esa misma iniciación a la materia.

“Ahora bien, el argumento «dramático» de los «sufrimientos», la «muerte» y la «resurrección» de la materia, está atestiguado desde el comienzo de la literatura alquímica greco-egipcia. La transmutación, la opus magnun, que conducía a la Piedra filosofal, se obtiene haciendo pasar la materia por cuatro grados o fases denominadas, según los colores que toman los ingredientes, melanús (negro), leukosis (blanco), xanthosis (amarillo) e iosis (rojo). El negro (la «nigredo» de los autores medievales) simboliza la «muerte», y más adelante habremos de volver sobre este misterio alquímico. Pero conviene subrayar que las cuatro fases de la opus aparecen atestiguadas ya en los Physika Kai Mystika seudodemocriteanos (fragmento conservado por Zosimo) y, por tanto, en el primer escrito alquímico (siglos n-i a. de J. C.). Con innúmeras variantes las cuatro (a veces cinco) fases de la obra (nigredo, albedo, citrinitas, rubedo y, a veces, viuditas y otras cauda pavonis) se mantienen en toda la historia de la alquimia árabe y occidental”.

“Gracias a las operaciones alquímicas, asimiladas a las «torturas», a la «muerte» y a la «resurrección» del místico, la sustancia es transmutada, es decir, obtiene un modo de ser trascendental: se hace «oro», que, repetimos, es el símbolo de la inmortalidad. En Egipto se consideraba que la carne de los Dioses era de oro: al convertirse en un Dios, el Faraón alcanzaba también la conversión de su carne en oro. La transmutación alquímica equivale por ello a la perfección de la materia; en términos cristianos, a su redención”.

VI.

Comenzaba Eliade este libro explicando que el hombre interviene en el ritmo de la Naturaleza, modificando su tempo. Lo termina también reflexionando sobre esta valencia tan fundamental. Al modificar la materia, que no está inerte sino que está viva y es sagrada por su pertenencia a la Tierra, lo que hacen es modificar el Tiempo.

“Las sustancias minerales participaban del carácter sagrado de la Madre Tierra. No tardamos en encontrarnos con la idea de que los minerales «crecen» en el vientre de la Tierra, ni más ni menos que si fueran embriones. La metalurgia adquiere de este modo un carácter obstétrico. El minero y el metalúrgico intervienen en el proceso de la embriología subterránea, precipitan el ritmo de crecimiento de los minerales, colaboran

en la obra de la Naturaleza, la ayudan a «parir más pronto». En resumen: el hombre, mediante sus técnicas, va sustituyendo al Tiempo, su trabajo va reemplazando la obra del Tiempo”.

En la mentalidad de los hombres antiguos, los minerales tienen un tiempo de maduración pero el hombre modifica este tiempo y lo extrae antes de su tiempo ‘natural’. El tiempo vital del hombre se impone a la Naturaleza. Por eso adquiere el hombre una nueva y grandiosa responsabilidad:

“...la metalurgia, como la agricultura – que implicaba igualmente la fecundidad de la Madre Tierra –, acabó por crear en el hombre un sentimiento de confianza e incluso de orgullo: el hombre se siente capaz de colaborar en la obra de la Naturaleza, capaz de ayudar en los procesos de crecimiento que se verificaban en el seno de la tierra. El hombre modifica y precipita el ritmo de estas lentes maduraciones; en cierto modo sustituye al tiempo”.

El herrero-fundidor y el alquimista asumen la responsabilidad-riesgo de cambiar-perfeccionar la Materia. Al hacerlo se erige en el sustituto del Tiempo. Los hornos, el fuego, el Vaso de las Maravillas sirven para cambiar la Naturaleza, para transmutarla. Y todos están convencidos de que su obra es un perfeccionamiento consentido por lo divino.

“... tanto para el minero arcaico como para el alquimista occidental la Naturaleza es una hierofanía. No solamente está «viva», sino que es divina o, a menos, tiene una dimensión divina. Por otra parte, gracias a esta sacralidad de la Naturaleza – revelada en el aspecto «sutil» de las sustancias –, el alquimista consideraba que podía obtener la Piedra filosofal, agente de transmutación, tanto como su Elixir de inmortalidad”.

“El alquimista occidental acaba la última etapa del antiquísimo programa, iniciado por el homo faber, desde el momento en que se propone transformar una Naturaleza que consideraba en diversas perspectivas como sagrada o susceptible de ser convertida en una manifestación de lo sagrado. El concepto de la transmutación alquímica es la fabulosa coronación de la fe en la posibilidad de cambiar la Naturaleza mediante el trabajo humano (trabajo que implicaba, no lo olvidemos, una significación litúrgica)”.

La alquimia ha legado al mundo moderno mucho más que una química rudimentaria: le ha transmitido su fe en la transmutación de la Naturaleza y su ambición de dominar al tiempo. Es cierto que esta herencia ha sido comprendida y hecha realidad por el hombre moderno en un terreno totalmente distinto del que sustentaba al alquimista. El alquimista seguía prolongando el comportamiento del hombre arcaico, para el cual la Naturaleza era una fuente de hierofanías y el trabajo un rito. Pero la ciencia moderna sólo ha podido constituirse desacralizando a la Naturaleza: los fenómenos científicos válidos no se revelan sino al precio de la desaparición de las hierofanías".

EL MITO DEL ETERNO RETORNO

Mircea Eliade

Emecé Editores, 2001, Buenos Aires

I. ONTOLOGÍA ARCAICA

Los objetos del mundo y los actos humanos no tienen valor autónomo en la mentalidad del hombre arcaico. El objeto es un receptáculo de fuerza que le confiere sentido y valor, singularizándolo en su entorno. El valor, o la calidad, de los actos no reside ni en la fuerza física ni en la importancia fisiológica, sino en la reproducción de un acto primordial. Así que, realmente, el hombre arcaico no piensa en que está haciendo algo novedoso. Hace algo que ya se hizo anteriormente, gestas que otros hicieron antes que él, actos que estuvieron bien hechos en su día y por eso merecen ser repetidos. No hay una obligación desde lo trascendente a lo humano. Es lo humano que ve en lo trascendente el buen hacer de las cosas y trata de imitar ese mismo buen hacer las cosas, por eso lo mejor es repetirlo tal y como se hizo en aquel tiempo. Objetos y actos tiene realidad en la medida en que participa en lo trascendente. No son reales si no son la renovación de una acción primordial.

La ontología arcaica puede agruparse en tres grandes apartados: la repetición de arquetipos celestes, la asimilación al 'centro del mundo' y la repetición de hechos acaecidos ab origine por los dioses.

1. REPETICIÓN DE ARQUETIPOS CELESTES.

Determinadas obras del hombre tienen un arquetipo extraterrestre, en el sentido de que son repeticiones de un nivel cósmico superior: la construcción de ciudades y santuarios siguiendo el modelo mítico celestial o las constelaciones estelares, montañas a las que se trepa, poblamiento de tierras extrañas, cultivo de tierras, ríos navegables, entre otras. En contraposición al mundo que los rodea, un Caos informe: desiertos habitados por monstruos, tierras habitadas por salvajes, tierras inhóspitas para el cultivo o mares desconocidos, entre otras.

Cuando el hombre se lanza a la conquista de estos lugares lo primero que hace es cosmizarla, esto es, civilizarla, antes de poder habitarla. Tiene que ser normalizadas, se les tiene que dar forma y norma. Curiosamente no es la valentía, ni el arrojo, ni el esfuerzo, ni la inteligencia puesta por el hombre en la consecución de tales gestas. Lo importante es que el arquetipo, el modelo cósmico usado, es lo que convierte al hombre en Creador: "*transformación del Caos en Cosmos por el acto divino de la Creación*". La repetición de arquetipos nos muestra que lo real es lo sagrado porque es lo que crea y hace durar las cosas.

2. EL SIMBOLISMO DEL CENTRO.

El simbolismo del centro tiene dos grandes formulaciones:

1 – La Montaña Sagrada o punto de encuentro de la Tierra y el Cielo. El Monte Meru (hindúes), Monte Sumero (pueblos uraloaltaicos), Haraberezaiti (iranios), Zinnalo (budistas de Laos), Batu-Ribn (Malaca), Thabor (hebreos), Golgota (cristianos), etc.

2 – Asimilación del templo-palacio-ciudad-altar como Axis Mundi donde también se reúnen lo terreno y lo celestial. Construcción de montañas artificiales (los zigurats mesopotámicos y el templo budista de Borobudur en Java), la construcción de los altares hindúes, la construcción del templo de Salomón, construcción de Nínive siguiendo el modelo de la Osa Mayor, etc.

El centro es la zona de lo sagrado por excelencia. Respecto al mismo el hombre tiene dos valencias: o trata de buscarlo o bien, si sabe dónde está, trata de construir sobre él.

- El hombre camina hacia el centro con dificultad: bien porque el templo-palacio esté rodeado de peligros, de pruebas que superar, de un foso o un laberinto; o bien porque es un lugar lejano al que tiene que hacer un largo peregrinar (La Meca, Haridwar, Jerusalén, Santiago). La búsqueda del centro es un rito de paso e iniciación de lo profano a lo sagrado, de lo ilusorio y efímero a lo verdadero e importante. Buscar el Centro es iniciarse es lo sagrado, consagrarse a una existencia real.

- Para alcanzar la existencia plena se ha de estar en el área sagrada, por eso se construyen ciudades-templos-palacios-altares sobre el centro. Primero se imita el acto creador primigenio y segundo se instaura el Orden donde había un Caos. Lo caótico es lo que no tiene forma, ni norma, lo que impide que el mundo tenga ser. Entonces el terreno se consagra mediante la repetición ritual del sacrificio divino. El espacio del centro se une al tiempo del rito asegurando la plena realidad y la permanencia de la construcción.

3. MODELOS DIVINOS.

“Los actos religiosos han sido fundados por los dioses, héroes civilizadores o antepasados míticos”. El hombre imita lo que hicieron los seres sagrados ab origine, repiten una y otra vez el acto de creación. El calendario en un primer momento tuvo que ser un calendario religioso que le recordara las fases cosmogónicas que ocurrieron in illo tempore, para poder conmemorarlos. Conocemos un número cuantioso de ejemplos de los llamados hombres primitivos, pero también de las épocas más cercanas, cotidianas incluso: el descanso del sabat judío es la repetición del reposo de Dios tras la Creación, la liturgia cristiana es una rememoración de la Pasión de Jesucristo, el matrimonio tiene su modelo en la hierogamia de los dioses, las danzas y bailes reproducen los movimientos de los astros, incluso la guerra es la repetición de las luchas entre dos divinidades o de algún acontecimiento dramático cósmico.

En definitiva, *“todo ritual tiene un modelo divino, un arquetipo”*. La repetición es la reactualización de lo ocurrido en ‘aquel tiempo’.

4. CONCLUSIONES.

- Todo acto u objeto es real en la medida en que imita o repite un arquetipo. La realidad se adquiere por repetición, lo que no participa de éste, no tiene sentido y carece de realidad. Para el observador moderno es extraño que el hombre arcaico se contente con imitar y repetir lo que otros hicieron quién sabe cuándo, y que se deposite tanta importancia en un brumoso tiempo mítico. El filósofo que mejor captó esta ontología fue, sin duda, Platón. Fue el ateniense

el que mejor supo captar, y valorar, el modo de existencia de la humanidad arcaica.

- En la medida en que ese acto - objeto adquiere realidad por ser una repetición, desaparece el tiempo ordinario profano y de la historia: el hombre se proyecta al tiempo mítico de la eternidad y la inmortalidad. La mayor parte del tiempo el hombre vive en el 'devenir' pero cuando realiza un rito aparece en el tiempo esencial y puede ser "*verdaderamente él mismo*".

- La memoria popular tiene carácter ahistórico, la memoria colectiva es incapaz de retener los acontecimientos históricos individuales a menos que se transformen en arquetipos.

II. REGENERACIÓN DEL TIEMPO.

El tiempo para el hombre arcaico es una cosa muy seria y trascendente. Para entender la concepción del tiempo que tenían no interesa para nada las divisiones cuantitativas sino los valores cualitativos: "*en todas partes existe una concepción del fin y del comienzo de un periodo temporal, fundado en la observación de los ritmos biocósmicos*". Eliade realiza un análisis fenomenológico en el que aporta un buen número de ejemplos que tipifican la centralidad del tiempo en el hombre arcaico.

El tiempo se regenera, se recicla, se reactualiza periódicamente. El descubrimiento de que los cereales eran comestibles tuvo que ser un suceso impresionante en el mundo arcaico. Aquello supuso que no faltara alimento ni sustento para las poblaciones humanas. Este salto cualitativo ha sido descrito por los historiadores. Con el paso del tiempo llegó el control de sus cultivos y que anualmente se dispusiera de cosechas. Entonces, se celebró el 'Año Nuevo' que suponía que las reservas alimenticias se renovasen y que la continuidad de la vida estaba asegurada. En definitiva, el hombre se salva con cada cosecha que recoge y por eso consagra el alimento del año que está por venir.

El tiempo se detiene, se para o se ralentiza, se suspende. Con la abolición del tiempo, con la aniquilación del Mundo, esto es, con cada 'Año Nuevo' ocurre el retorno de los muertos a la vida, porque es esos momentos las barreras están rotas. El pasado y el presente coexisten en un breve lapso de tiempo (unos días antes y/o después del Año Nuevo) y los que han muerto, los antepasados, no tienen trabas para volver con los suyos.

Pero los hombres antiguos saben que no pueden mantenerse eternamente en esa eternidad reversible. De algún modo han de entrar en la 'Historia'. Las sociedades arcaicas consideran que el hombre vive en el Mundo tras una Caída. Y aunque entiende que esto es irreversible, el que la historia comience y se desarrolle, de algún modo tratan de pararla y de regresar al origen. De esa necesidad surge la regeneración periódica. Algun mal hicieron, algún pecado cometieron, y como castigo tienen que vivir en el mundo del espacio y del tiempo. El hombre tiene que librarse del castigo, expiar sus pecados, librarse de esa carga. El 'Año Nuevo' es la reactualización ritual del momento mítico de la creación en el que se suspende el tiempo profano y se entra en el instante mítico atemporal: una nueva era comenzará para terminar acabando para que comience una nueva. El hombre reproduce este proceso en las cosas importantes que construye, en los ritos iniciáticos, en las ceremonias del Año Nuevo, etc.

Lo que hay en común en todo esto es que son una tentativa de regresar al tiempo mítico, primordial y puro, el que se dio en el instante de la Creación, por eso el mundo se crea cada año. El hombre necesita que eso ocurra, que el tiempo se regenere periódicamente.

III. SUFRIMIENTO Y LA NEGACIÓN DE LA HISTORIA.

Si por Historia se entiende la sucesión de acontecimientos irreversibles, el hombre arcaico intenta oponerse a ella con todas sus fuerzas y como no puede, de hecho, pararla, lo que hace es soportarla viviendo conforme a la ley.

La ley es la revelación in illo tempore de las normas de la existencia. Estas normas eran un conjunto de acciones y ceremonias que había que repetir periódica y ritualmente, esto es, de una cierta manera. Siguiendo los arquetipos se anula el tiempo al concordar e integrar sus ritmos con los del Cosmos.

Los peores acontecimientos de la vida, los padecimientos, los sufrimientos, las catástrofes, tenían un sentido para las sociedades antiguas. Y eran soportados moralmente porque no eran arbitrarios, ni azarosos, ni absurdos. La magia de lo sagrado o lo demoníaco estaba siempre presente y el hombre de aquel tiempo tenía recursos para negociar con esto: los chamanes, los brujos, los sacerdotes. Pero detrás de estas figuras lo que hay realmente son una serie de códigos que no podían vulnerarse, esa ley citada anteriormente, esa norma que había que cumplir. Tras los males siempre hay una falta al compromiso adquirido con lo sagrado. Al hacerse coherente, el sufrimiento se vuelve más llevadero. El hombre arcaico lucha contra el sufrimiento con todo su arsenal mágico-religioso. La peor parte son los primeros momentos en los que no sabe todavía qué parte del pacto ha incumplido. Cuando lo identifica, ya puede incorporarlo a un conjunto de sentidos y buscar la solución. Este conjunto de ideas tiene su máximo exponente en el karma de la cosmovisión hindú. Pero con el añadido de que tiene un valor positivo: la búsqueda y el aprendizaje de aquello que haga superar el encadenamiento al sufrimiento. Eliade dice así: *“El karma garantiza que todo cuanto se produce en el mundo ocurre de conformidad con la ley inmutable de la causa y del efecto”*.

Pero no sólo los pueblos arcaicos encontramos tratamientos contra el sufrimiento. Ya en la civilización histórica nos encontramos al pueblo judío y al Yahvé castigador, cada vez que el pueblo comete una falta contra su orden. Las catástrofes y los castigos eran necesarios para así poder marcarle el destino al pueblo elegido por Dios. Aquí la cuestión avanza mucho separándose ya de las prácticas antiguas. El acontecimiento religioso obtiene significación religiosa cuando antes lo religioso trataba de hacer desaparecer lo histórico. El profeta y su fe rigurosa convierten la ira de Yahvé en una oportunidad de sentido y

cambio, para empezar, pero sobre todo, convierte al Ser Divino en el personaje central de la Historia, al intervenir en ésta sin cesar. No hay situación de enfrentamiento entre los hombres que no se termine convirtiendo en una situación de enfrentamiento del hombre contra Dios. Todo lo bueno y todo lo malo, los sufrimientos y las alegrías pertenecen desde entonces a Yahvé. “*Por eso es posible afirmar que los hebreos fueron los primeros en descubrir la significación de la historia como epifanía de Dios, y esta concepción, como era de esperar, fue seguida y ampliada por el cristianismo*”. Con el monoteísmo llega la Salvación, la escatología, la experiencia profética y el mesianismo; elementos que no existían en el mundo arcaico. Se pierde el acto cosmogónico *in illo tempore* y la repetición cíclica *ad infinitum*: “*Cuando llegue el Mesías, el mundo se salvará de una vez por todas y la historia dejará de existir*”, y “*La historia era rechazada, ignorada o abolida por la repetición periódica de la Creación y por la regeneración periódica del tiempo, en la concepción mesiánica la historia debe ser soportada porque tiene una función escatológica*”. La fe en esa divinidad ocupa el lugar de la seguridad en la repetición de los arquetipos. La fe no requiere comprensión, no hace que el hombre busque sentidos ni significados. Abraham hace lo que le pide directamente su Dios, y no hay nada más que decir. Aparece una nueva dimensión religiosa: Dios se revela como algo personal.

Pero toda esta panoplia de novedades fueron realmente promovidas, según Eliade, por la élite. Esto en sí mismo también es novedoso respecto al mundo arcaico: la existencia de una élite religiosa encargada ya del manejo de lo sagrado separada del resto de la población que tiene que acatar los designios de estos mediadores. Las poblaciones, tanto judías como cristianas, mientras han estado cerca del medio agrícola, nunca han terminado de separarse de las formas tradicionales y arquetípicas. A pesar de todo, la antigua doctrina de la regeneración periódica sigue estando presente: el año litúrgico, la repetición anual de la Navidad y la Pasión, etc.

Volvamos al tema central del texto para describir un último valor del tiempo cíclico. Cada sistema cíclico particular tiene sus propias claves para que

el hombre soporte la Historia, dependiendo del lugar en el que se encuentre del ciclo cósmico: el descendente o cercano a la conclusión será más duro y lleno de dificultades que el ascendente o cercano al inicio. A nivel individual es lógico pensar que cada cual se libere del momento histórico a su manera: arte, filosofía, mística, etc. Otra característica que se repite es que el momento histórico contemporáneo representa siempre una decadencia respecto de los momentos históricos precedentes. El eón contemporáneo es inferior a las otras 'edades', especialmente a la gran Edad de Oro. Pero es que incluso, el 'instante' en el cual se vive se agrava a medida que pasa el tiempo. Esa tendencia al fatalismo y a la desvalorización del momento contemporáneo no debe ser considerada como simple pesimismo. Al contrario, es una denuncia que los propios hombres se hacían para prevenir un exceso de optimismo. La permanente agravación de la situación contemporánea era el anunciador de que la regeneración debía seguir necesariamente. Este fatalismo actúa como acicate para el buen rumbo. Por tanto si antes se dijo que el hombre soporta la historia porque tenía un sentido, ahora se añade que la soporta porque es necesaria: el hombre no puede dejarse caer en manos del fatalismo astrológico, de lo predeterminado o escrito, tiene que hacerse fuerte y seguir adelante.

IV. EL MITO DEL ETERNO RETORNO.

En la parte final del texto Eliade realiza un pequeño resumen de lo expuesto sobre el hombre antiguo y ahistorical para poder confrontar esos argumentos con el hombre moderno e histórico y la reaparición de las teorías cíclicas en el pensamiento contemporáneo.

¿Qué hace el hombre premoderno con la historia?

- Anulación periódica: Repetición de la cosmogonía - Regeneración periódica del tiempo.
- Construcción de modelos y arquetipos: Héroes ejemplares y sus mitologías.

- Otorgar un sentido metahistórico: Ciclo o escatología.

¿Cómo soportó esta Humanidad los sufrimientos históricos? Buscando y encontrando un sentido metahistórico.

Para el hombre moderno e histórico lo importante es afirmar su autonomía por eso se resiste y rechaza tanto la periodicidad como los arquetipos. Lo novedoso, que era desechado por aquel hombre tradicional como un fallo en la norma-ley, es encumbrado por el hombre moderno. El hombre critica y desvirtúa el tiempo mítico como algo infantil e ineficaz. Entiende que vivir en lo concreto del momento habita lo verdadero. Pero, ¿tiene derecho el hombre moderno en llamar pueril o inefectivo a los hombres arcaicos por buscar este sentido metahistórico cuando es un hecho evidente que arroja su propia historia de que no hay rastros de las autodestrucciones nihilistas que sí han ocurrido en el período histórico, y con abundancia? El hombre arcaico solapa su tiempo, su ritmo temporal al tiempo de la naturaleza, y como éste se regenera en cada primavera, el hombre antiguo quiere, puede y debe de regenerarse periódicamente en cada 'Año Nuevo'. Pero el hombre va más allá que la Naturaleza, al trascender *"el tiempo y vivir en la eternidad. En la medida en que fracasa al hacerlo, en la medida en que 'peca', es decir, en que cae en la existencia 'histórica', en el tiempo, estropea cada año esa posibilidad. Por lo menos conserva la libertad de anular esas faltas, de borrar el recuerdo de su 'caída en la historia' y de intentar de nuevo una salida definitiva del tiempo."*

NACIMIENTO Y RENACIMIENTO.
EL SIGNIFICADO DE LA INICIACIÓN EN LA CULTURA
HUMANA

Mircea Eliade

Editorial Kairós 1^a Edic., 2001, Barcelona

INTRODUCCIÓN

“El término iniciación, en el sentido más amplio, denota un cuerpo de ritos y enseñanzas orales cuyo propósito es producir una alteración decisiva en la situación religiosa y social de la persona iniciada. En términos filosóficos, la iniciación es el equivalente a un cambio básico en la condición existencial; el novicio emerge de su dura experiencia dotado con un ser totalmente diferente del que poseía antes de su iniciación; se ha convertido en otro [...] Gracias a esos ritos, y a las revelaciones que comportan, será reconocido como un miembro responsable de la sociedad. La iniciación introduce al candidato en la comunidad humana y en un mundo de valores espirituales y culturales. No sólo aprende las pautas de conducta, las técnicas y las instituciones de los adultos, sino que también tiene acceso a los mitos y tradiciones sagradas de la tribu, a los nombres y la historia de sus obras. Por encima de todo, aprende las relaciones místicas entre la tribu y los seres sobrenaturales, tal y como fueron establecidas al principio de los tiempos”.

La iniciación no es la simple instrucción en el sentido actual del término, sino la preparación espiritual de un ser humano que ha de formar parte de un universo determinado. El aprendizaje no es la simple adquisición de información y conocimiento en el sentido también actual del término, es la inclusión en un mundo de origen sobrenatural. Hay una fidelidad exacta a su ‘historia sagrada’, que cuenta que el hombre fue creado y civilizado por los seres sobrenaturales. Cada palabra, gesto y actitud de aquel momento ha de ser cuidada y transmitida sin mácula a las generaciones futuras. Todo este cúmulo de sucesos forma un corpus de conocimiento tradicional que es el que el iniciado tiene que tomar.

La instrucción, la participación en ceremonias y el paso por determinadas pruebas constituyen la experiencia religiosa de la iniciación. Del mismo modo que el hombre no se hizo a sí mismo ni por sí mismo, el iniciado tampoco se inicia a sí mismo, lo hace por los maestros espirituales que aplican a sus pupilos lo que les fue revelado, a su vez por otros maestros tiempo atrás.

Hemos de entender que la Naturaleza, para el ser humano arcaico, no es sólo 'lo natural', es también 'lo sobrenatural', esto es, las fuerzas sagradas que se manifiestan y las realidades trascendentes que se encarnan.

"En términos modernos podríamos decir que la iniciación pone punto y final al hombre natural e introduce al novicio en la cultura. Pero para las sociedades arcaicas, la cultura no es un producto humano, pues su origen es sobrenatural. Y eso no es todo. Es a través de la cultura como el hombre restablece contacto con el mundo de los dioses y otros seres sobrenaturales y participa en sus energías creativas".

El mito nos introduce en el mundo donde las cosas ocurren por primera vez. El mito es la historia que nos descubre lo significativo que ha acontecido. Hay más, el mito introduce al hombre en su mundo. Cuando el iniciado se introduce en la historia sagrada de su tribu asume la responsabilidad de recibir y transmitir los valores espirituales. Sin estos, la tribu no puede seguir el camino al futuro, ya que sin el recuerdo vivo y presente del pasado no habrá futuro.

RELIGIONES PRIMITIVAS

De los tipos de iniciación que Eliade describe en su libro, me centraré en los que considero más reconocibles: los ritos colectivos de paso a la edad adulta, los rituales de entrada en sociedades secretas, y finalmente, las vocaciones místicas o, expresándolo de otro modo, la obtención de un status religioso superior. El primero de ellos es una iniciación obligatoria para todos los miembros que pertenecen a la sociedad. Las otras dos no son generalizables, sino que sólo les está abierta la posibilidad a un determinado grupo de

personas. De los dos últimos, el tercero requiere un alto grado de compromiso ya que la experiencia física y religiosa a la que son sometidos los iniciados es de muy alta intensidad.

1. Iniciación a la edad adulta.

Eliade intenta entresacar de los muchos ejemplos que ha propuesto la etnología y la Historia de las Religiones, los elementos comunes y más frecuentes de las ceremonias o rituales de paso a la edad adulta (se centra especialmente en la riqueza de elementos que concurren en las tribus de Australia). Son los siguientes:

- Preparación de un terreno sagrado donde se llevará a cabo la ceremonia. El terreno sagrado, construido minuciosamente, prolífico en detalles, imita el modelo ejemplar, representa la imagen del mundo primordial.

“Porque el terreno sagrado es, a la vez, una imagen del mundo (imago mundi) y un mundo consagrado por la presencia del ser divino”.

El terreno transporta espiritualmente a los iniciados y a los iniciadores al tiempo primigenio, al tiempo sagrado del principio de las cosas. Hoy en día podríamos decir que es similar a un viaje atrás en el tiempo.

“La repetición de un ritual establecido por seres divinos implica la reactualización del tiempo original en el que se realizó por primera vez. Por eso un rito es eficaz, porque participa de la plenitud del tiempo primordial sagrado. El rito manifiesta el mito”.

- La separación de las madres supone la ruptura con el mundo de la infancia maternal y cándida, también asexuado e irresponsable. Es, realmente, la salida del mundo profano. Por primera vez sentirán sufrimiento, miedo y terror físico y, sobre todo, religioso; ahora comprenderán lo que antes no les concernía: la oscuridad absoluta, la muerte y los misterios religiosos. Están entrando en el mundo de lo sagrado. Sobre esto habrá que volver al final de este punto.

- Los novicios son puestos bajo la tutela de los instructores. Se les narra los mitos de la tribu, o sea, se les hace partícipe de que pertenecen a una

historia, a una larga tradición que ya estaba antes que ellos y que ellos ahora tienen que honrar y transmitir. Asisten a representaciones dramáticas, danzas, pantomimas y demostraciones de magia y hechicería con el fin de evocar en los iniciados emociones fuertes. Se les da instrucción para la realización de las tareas de los adultos. Finalmente, se les hace pasar por algún tipo de pruebas de resistencia física y por ordalías iniciáticas: algún tipo de mutilación física (extracción de dientes, circuncisión, tatuajes y escarificaciones, arrancar el cabello, etc.), restricciones y tabúes alimenticios, privación del sueño, imposición del silencio, evitar el contacto con las mujeres, etc. Las ordalías físicas tienen un significado espiritual.

“Se prepara al neófito a la vez para las responsabilidades de la vida adulta y se le despierta progresivamente a la vida del espíritu. Porque las ordalías y restricciones vienen acompañadas por instrucciones a través de mitos, danzas y pantomimas. Las ordalías físicas tienen un objetivo espiritual: introducir al joven en la cultura tribal, ‘abrirle’ a los valores espirituales”.

- Eliade hace hincapié en que a pesar de las grandes variables que existen, hay un elemento que parece repetirse: la insistencia en el secreto. A los iniciados se les muestra, se les revela, lo más preciado que tiene la tribu, sus misterios, por eso ha de ser mantenido en secreto. La iniciación revela el gran misterio: que la vida y el mundo son sagrados. Mueren a la niñez profana y resucitan en la madurez, acceden a una vida superior en la que participan con pleno derecho y responsabilidad en lo sagrado.

“La muerte mística de los novicios no es algo negativo. Por el contrario, su muerte a la infancia, a la asexualidad, a la ignorancia -en resumen, a la condición profana- es la ocasión propicia para la regeneración total del cosmos y de la colectividad. Porque se repiten sus gestos, los dioses, los héroes civilizadores, los antepasados míticos, vuelven a estar presentes y activos sobre la tierra. La muerte mística de los muchachos y su despertar a la comunidad de hombres iniciados forma parte de una grandiosa reiteración de la cosmogonía, de la antropogonía, y de todas las creaciones que son características de la época primordial, del tiempo soñado. La iniciación recapitula la

historia sagrada del mundo. Y a través de esta recapitulación, todo el mundo vuelve a ser consagrado. Los muchachos mueren a su condición profana y resucitan a un mundo nuevo; porque, a través de la revelación que han recibido durante su iniciación, pueden percibir el mundo como una obra sagrada, una creación de los dioses”.

2. Las iniciaciones secretas y las vocaciones especiales.

“La experiencia y el conocimiento religioso tienen grados, y planos más y más elevados, que, por su propia naturaleza, no pueden ser alcanzados por todos. La experiencia y el conocimiento religioso profundos requieren de una especial vocación, una fuerza de voluntad y una inteligencia excepcionales. Al igual que un hombre no puede convertirse en chamán o en místico simplemente queriéndolo, tampoco puede alcanzar ciertos grados iniciáticos a menos que demuestre que posee cualidades espirituales”.

Las iniciaciones de las sociedades secretas tienen muchos y variados elementos. Nos centraremos en los más reconocibles. El primero de ellos es la iniciación heroica que trata de emular los peligrosos avatares que sufrió algún héroe mitológico. El mundo siempre ha sido un lugar duro y agreste. En él han existido desde tiempos inmemoriales lugares inhóspitos. También está plagado de fronteras al más allá, la tierra de los muertos o de los seres divinos. Y desde tiempos remotos han existido hombres que se han a venturado por esos lugares. Hombres dotados con grandes facultades que habiendo sufrido innumerables peligros, salieron victoriosos.

“El que emerge victorioso de una ordalía, de un calvario, está cualificado para compartir una condición sobrehumana: es un héroe, omnisciente, inmortal”.

“Descender vivo al infierno, enfrentarse a sus monstruos y demonios, es pasar por una ordalía iniciática. Añadiría que los descensos sangrientos a los infiernos son característicos de las iniciaciones heroicas, cuyo objetivo es la conquista de la inmortalidad corporal. Claro está, esos ejemplos pertenecen a la mitología iniciática, y no al ritual propiamente dicho; pero los mitos a menudo son más valiosos que los ritos para nuestra comprensión del comportamiento religioso. Porque es el mito el que revela

de manera más completa el profundo -y a menudo inconsciente- deseo del hombre religioso”.

Las pruebas de estos hombres son iniciaciones de primera magnitud. El que desciende al infierno o se enfrenta a una criatura gigantesca, o se enfrenta a la muerte y a los muertos, acomete una proeza impresionante. El héroe ya no teme a la muerte, ha conquistado para sí una especie de inmortalidad. Pero no sólo eso, la muerte también otorga al héroe una sabiduría y una omnisciencia peculiar y vedada a todos los demás. Las ordalías iniciáticas heroicas persiguen esto mismo, la inmortalidad y la posesión de conocimientos secretos.

Una variante específica de las iniciaciones heroicas son las iniciaciones guerreras. Estas ordalías marciales, por la que pasan hombres furiosos y de gran ardor guerrero, conllevan todo tipo de sufrimientos físicos, pruebas de valor y resistencia, proezas militares y transformaciones mágicas en fieros animales.

“En las iniciaciones militares la muerte iniciática no se considera de la misma manera que en las iniciaciones chamánicas, ya que la principal ordalía de los jóvenes guerreros consiste precisamente en vencer a su adversario. Pero sólo sale victorioso de la prueba tras calentarse y alcanzar la furia del berserker, unos síntomas que expresan su muerte a la condición humana. Aquel que obtiene el calor mágico demuestra claramente que pertenece a un mundo sobrehumano”.

Otro elemento importante a tener en cuenta, es la imagen mítica de la ‘entrada al más allá’: puertas cerradas, barreras infranqueables, elementos rocosos que chocan, terribles guardianes, etc. Todos estos elementos subrayan el peligro del paso a lo inaccesible que el mundo trascendente.

“Todas esas imágenes míticas y motivos folclóricos acerca del peligroso y paradójico tránsito expresan la necesidad de un cambio en el modo de ser a fin de que sea posible alcanzar el mundo del espíritu”.

La iniciación es un modo de alcanzar una determinada conciencia, un determinado modo de ser, más espiritual, pero en el transcurso de la misma el

iniciado expone su salud física y mental; y corre mucho riesgo no solo de perderlas, sino de perder la propia vida.

Así llegamos a las iniciaciones chamánicas: soledad, aislamiento y ruptura con la comunidad; ayunos, restricciones dietéticas y prácticas ascéticas; ejercicio físico prolongado y danzas; ingesta de bebedizos y pocións; incluso la tortura y el sufrimiento extremo. Son muchas las variables conocidas, hemos apuntado las más comunes. Este régimen vital provoca sueños y visiones, trances y éxtasis, en los que el iniciado recibe la visita de los espíritus. Cada chamán tiene su propio espíritu tutelar, generalmente con forma animal, aunque también existen espíritus antropomórficos. Estas iniciaciones tratan de transmutar la espiritualidad del novicio mediante el autodescubrimiento íntimo y profundo en medio del cosmos natural y salvaje: la naturaleza es una hierofanía toda ella. Por tanto, transmutación espiritual y participación plena en lo sagrado es lo que persigue las iniciaciones chamánicas.

“Todas esas iniciaciones intentan conquistar un poder sagrado, y su conquista viene probada tanto por la obtención de uno o más espíritus tutelares, por proeza como las que llevan a cabo los faquires indios, o por un comportamiento poco usual, como el canibalismo. En todas partes es posible descifrar el mismo misterio de morir a la condición secular, seguido de una resurrección a un modo de existencia más elevado. En Norteamérica, el chamanismo ha influenciado la pauta de otras iniciaciones. La razón radica precisamente en que el chamán es el ejemplo más sobresaliente del hombre dotado de poderes extraordinarios; es decir, de alguna manera es el modelo que ejemplifica al hombre religioso. Es probable que estemos frente a la explicación del origen de las sociedades secretas, sobre todo de las masculinas, no sólo de Norteamérica, sino de todo el mundo. El especialista en lo sagrado –el hechicero, el chamán, el místico- ha sido a la vez modelo y estímulo para que otros hombres aumentasen sus poderes mágico-religiosos y su prestigio social a través de repetidas iniciaciones”.

La importancia de los chamanes en las arcaicas sociedades de cazadores-recolectores es inapelable; y podemos rastrear su presencia por las dos

Américas, África, Oceanía, Asia y Europa, esto es, prácticamente por todo el mundo.

“Existen tres maneras de convertirse en chamán: por vocación espontánea (la ‘llamada’ o ‘elección’); por transmisión hereditaria de la profesión chamánica; y por ‘búsqueda’ personal, o más raramente, por voluntad del clan. Pero, sea cual fuere el método por el que se haya sido designado, un chamán es reconocido como tal sólo después de recibir dos tipos de instrucción. La primera es extática (sueños, visiones, trances); la segunda es tradicional (técnicas chamánicas, nombres y funciones de los espíritus, mitología y genealogía del clan, lenguaje secreto). Esta enseñanza dual, impartida por los espíritus y por los chamanes ancianos, constituye la iniciación”.

De entre toda la fenomenología que aporta Eliade en su estudio, resalta que los dos rasgos más significativos de la iniciación chamánica son: primero, la locura o demencia iniciática del próximo chamán; segundo, el éxtasis, esto es, que el alma abandona el cuerpo para ascender a los cielos alcanzando un plano de conciencia y existencia diferente al resto de la sociedad.

Las pruebas físicas y mentales a las que son sometidos los iniciados voluntariamente tienen consecuencias y dejan secuelas que no son, desde luego, inocuas ni para el cuerpo ni para la mente de esos hombres. Pero todas y cada una de ellas adquieren sentido religioso, el fin justifica los medios.

“Primero, tortura a manos de demonios o espíritus, que desempeñan el papel de maestros de la iniciación; segundo, la muerte ritual, experimentada por el paciente como un descenso al infierno o un ascenso al cielo; tercero, la resurrección a un nuevo modo de vida: el modo del ‘hombre consagrado’, es decir, un hombre que puede comunicarse personalmente con dioses, demonios y espíritus. Las diferentes clases de sufrimientos padecidos por el futuro chamán son valorados como otras tantas experiencias religiosas. Sus crisis psicopatológicas son explicadas como la consecuencia de que los demonios se lleven su alma, o de sus viajes extáticos al cielo o el infierno. Se considera que sus dolores físicos son causados por el desmembramiento de su cuerpo. Pero sea cual fuere la naturaleza de sus sufrimientos, éstos tienen un papel en el proceso de transformación del chamán sólo en tanto él les conceda un significado religioso y, por ese hecho, de aceptarlos como pruebas indispensables para su transfiguración mística. Porque, no

debemos olvidar que la muerte iniciática siempre es seguida por una resurrección; es decir, en términos de experiencia psicopatológica, la crisis se resuelve y la enfermedad se cura. La integración de una nueva personalidad por parte del chamán depende en gran parte de que esté curado”.

¿Cuál es el ‘premio’ a tanto dolor, a tanto sacrificio? ¿Qué encuentra el chamán después de toda una larga y extenuante experiencia que pone su cuerpo y su mente en el límite de la vida? Encontrarse cara a cara con lo sagrado y alcanzar la sabiduría.

“El éxtasis significa el vuelo del alma hacia el cielo, o su vagar por la tierra, o, finalmente, su descenso al mundo subterráneo, entre los muertos. El chamán emprende esos viajes extáticos por cuatro razones: primera, para encontrarse con el dios del cielo cara a cara y llevarle una ofrenda de parte de la comunidad; segunda, para buscar el alma de una persona enferma, que se supone que vaga alejada del cuerpo o que le ha sido arrebatada por demonios; tercera, para guiar el alma de un muerto a su nueva morada; cuarta, para aumentar sus conocimientos al frecuentar la compañía de seres superiores”.

El chamán, especialista en lo sagrado y lo trascendente en las sociedades primitivas, lo es porque ascendió simbólicamente a los cielos y cambió su estatus ontológico al convertirse en el auténtico homo religiosus; por tanto, se convierte en una figura de gran prestigio social. En un mundo, en una forma de vivir, en la que lo sagrado y trascendente eran de vital importancia, y daban sentido a todas las actividades mundanas del hombre, el encargado de esa función también adquiere vital importancia, la representación del cielo en la tierra. También es el hombre que sabe y recuerda los misterios de la vida. Es la memoria de toda una sociedad, nunca olvida lo que es vital e importante. No es sólo un extático, es también un sabio. Posteriormente serán los pensadores y los filósofos los que se harán cargo de investigar la existencia.

INICIACIONES EN RELIGIONES MÁS AVANZADAS

Para terminar, Eliade pretende realizar una serie de aproximaciones a las tradiciones iniciáticas de la Antigüedad. La complejidad de las religiones superiores respecto a las arcaicas hace que sea difícil de discernir las pautas iniciáticas. Pero es eso, una dificultad en su búsqueda, porque haberlas sigue habiéndolas. Ciertas pautas de la iniciación están vinculadas de modo indisoluble a la vida espiritual sea en tiempos primitivos o en tiempos históricos. Para trascender en su condición natural, el hombre ha de alcanzar un modo de vida consagrado: hay que morir a lo profano y a la ignorancia.

El Yoga en la India. El objetivo final del yoga no es, desde luego, el mismo que el de una iniciación chamánica arcaica. Pero sí hay una serie de pautas características de la iniciación: el adiestramiento ascético y la transmutación de la persona iniciada en otra nueva.

*“El simbolismo de la muerte iniciática resulta fácilmente identificable en las diversas técnicas psicofísicas características del yoga. Si observamos a un yogui mientras practica yoga, tendremos la impresión de que trata por todos los medios de hacer lo contrario de lo que se hace ‘en el mundo’, es decir, de lo que los hombres hacen como hombres, prisioneros de su propia ignorancia. Vemos que, en lugar de moverse constantemente, el yogui se inmoviliza en una postura absolutamente estática, una postura que se llama **asana** y que lo deja como una piedra o una planta. A la agitada e irregular respiración del hombre que vive en el mundo, él opone el **pranayama**, la reducción rítmica del tempo de la respiración, y sueña con alcanzar finalmente la completa suspensión de la respiración. Al caótico flujo de la vida psicomental, responde fijando su pensamiento en un solo punto (**ekagrata**). En definitiva, hace lo opuesto de lo que la vida obliga al hombre a hacer, y lo hace a fin de autoliberarse de los múltiples condicionamientos que constituyen la totalidad de la existencia profana, y para alcanzar finalmente un plano incondicionado, un plano de absoluta libertad. Pero no podrá alcanzar una situación tal, comparable a la de los dioses, a menos que muera a la vida ignorante, a la existencia profana”.*

Eleusis en Grecia. En la Antigüedad clásica mediterránea (Grecia y Roma) los ritos de iniciación a la pubertad se han diluido casi por completo y se han convertido, prácticamente, en formas de educación cívica para que los jóvenes entre a formar parte de la ciudadanía. La educación disciplinaria paramilitar de los muchachos en la Esparta de Licurgo parece que fue una de las pocas ordalías iniciáticas arcaicas que quedaban por entonces y cuyo conocimiento ha llegado hasta nuestros días. Pero en Grecia destaca poderosamente los Misterios de Eleusis y el orfismo.

“En Eleusis, así como en las ceremonias órfico-dionisíacas, al igual que en los misterios grecoorientales del período helenístico, el mystés se somete a la iniciación a fin de trascender la condición humana y de obtener una modo de ser más elevado, sobrehumano. Los ritos iniciáticos reactualizan un mito original, que relata las aventuras, muerte y resurrección de una divinidad. Sabemos muy poco acerca de esos ritos secretos, y no obstante sabemos que los más importantes de ellos tenían que ver con la muerte y la resurrección mística del iniciado. [...]”

Hallamos esta regeneración espiritual, una palengénesis, por todas partes, que encuentra su expresión en el cambio radical de la condición existencial del mystés. En virtud de su iniciación, el neófito alcanzó otro modo de ser; se hizo igual a los dioses, fue uno con los dioses. Apoteosis, deificación, desmortalización (apathanatismos), son conceptos familiares a todos los misterios helenísticos. [...]”

La transmutación ontológica del iniciado era probada por encima de todo a través de su existencia después de la muerte. El Himno a Deméter homérico, Píndaro y Sófocles ya elogian el gozo de los iniciados en el más allá, compadeciendo a aquellos que murieran sin haber sido iniciados. En el período helenístico se difundió ampliamente la idea de que aquellos que habían sido iniciados disfrutaban de una privilegiada situación espiritual, tanto en vida como después de la muerte. Así pues, quienes se sometían a la iniciación, buscaban obtener una condición ontológica sobrehumana, más o menos divina, y asegurarse la supervivencia después de la muerte, si no la inmortalidad. Y, como acabamos de ver, los misterios empleaban la pauta clásica: muerte mística del iniciado, seguida de un nuevo nacimiento espiritual.”

Para la historia de la religión, la importancia particular de los misterios grecoorientales radica en el hecho de que ilustran que la necesidad de una experiencia religiosa personal ocupa toda la existencia del hombre, es decir, y para utilizar terminología cristiana, que incluya su 'salvación' en la eternidad. Una experiencia religiosa personal de ese tipo no podría tener lugar en el marco de los cultos públicos, cuya principal función era asegurar la santificación de la vida común y la continuidad del Estado. En las grandes civilizaciones históricas en las que proliferaron los misterios, ya no hallamos la situación característica de las culturas primitivas.

En éstas, como vimos en más de una ocasión, las iniciaciones de los jóvenes eran, al mismo tiempo, una ocasión para la completa regeneración no sólo de la colectividad sino también del cosmos. En el período helenístico hallamos una situación totalmente distinta; el inmenso éxito de los misterios ilustra una ruptura entre las élites religiosas y la religión del Estado, una ruptura que el cristianismo ensancharía y que, al menos durante un tiempo, acabaría por completar".

El Cristianismo primitivo.

"Obviamente, el bautismo cristiano fue, desde el principio, equivalente a una iniciación. El bautismo introduce al convertido a una nueva comunidad religiosa y le hace merecedor de la vida eterna. Se sabe que entre el año 150 y el 300 existió un fuerte movimiento bautismal en Palestina y Siria. Los esenios también practicaron baños rituales o bautismos. Al igual que entre los cristianos, se trataba de un rito iniciático; pero, al contrario que en el cristianismo, los esenios repetían sus baños rituales de forma periódica. Por ello no tendría sentido buscar un paralelismo entre el bautismo cristiano y los ritos de purificación de los misterios o de otras ceremonias de la antigüedad pagana. Pero no sólo los esenios estaban familiarizados con el bautismo, sino también otros movimientos judíos. Pero el bautismo se convertiría en un sacramento para los primeros cristianos precisamente porque fue instituido por Cristo. En otras palabras, el valor sacramental del bautismo deriva del hecho de que los cristianos consideraron a Jesús como el Mesías, el hijo de Dios. [...]

La eucaristía es otro acto de culto cuya estructura es iniciática, ya que fue instituida por Jesús en la 'última cena'. A través de la eucaristía, el cristiano comparte el cuerpo y la sangre del Señor. Los banquetes rituales eran frecuentes en los misterios,

pero los precedentes históricos de la 'última cena' no deben buscarse tan lejos. Los manuscritos de Qumrán han demostrado que los esenios consideraban las comidas comunitarias como una anticipación del banquete mesiánico. [...] se nos presenta una idea nueva: los cristianos consideran que Jesús ya ha resucitado de entre los muertos y ascendido al cielo, mientras que los esenios esperaban la resurrección del 'maestro de rectitud' como mesías sacerdotal, junto con el ungido de Israel. Y todavía resulta más importante el hecho de que, para los cristianos, la eucaristía dependía de una persona histórica y de un suceso histórico (Jesús y la 'última cena'), pero en los manuscritos de Qumrán no encontramos ningún significado redentor conferido a una persona histórica. [...]

Los manuscritos de Qumrán nos ayudan a comprender mejor el contexto histórico del mensaje de Jesús y el desarrollo de las primeras comunidades cristianas. Nos damos cuenta de hasta qué punto el cristianismo primitivo se hallaba unido a la historia de Israel y a las esperanzas del pueblo judío. Pero incluso así, es imposible no darse cuenta de todo lo que distingue al cristianismo de los esenios y en general de todos los demás cultos esotéricos contemporáneos. Por encima de todo, existe un sentimiento de alegría y novedad. Como ya se ha señalado, los términos que designan novedad y alegría son característicos del lenguaje cristiano primitivo. La novedad del cristianismo está constituida por la historicidad de Jesús; y la alegría surge de la certeza de su resurrección. Desde las primeras comunidades cristianas, la resurrección de Jesús no podía identificarse con la muerte y resurrección periódica del dios de los misterios. [...]

Para los primeros cristianos, la resurrección estableció una nueva era en la historia: la ratificación de Jesús como mesías, y por ello la transmutación espiritual del hombre y la renovación total del mundo. Todo ello, claro está, constituía un 'misterio', pero un misterio que debía «proclamarse desde los tejados». Y la iniciación al misterio del cristianismo se abrió para todos. [...]

Pero con la expansión del cristianismo por todas las provincias del Imperio Romano, sobre todo tras su triunfo final bajo Constantino, tiene lugar un cambio de perspectiva gradual. Cuanto más universal se hace la religión cristiana, más retrocede su historicidad al telón de fondo. Eso no significa que la Iglesia abandone la historicidad de Cristo, como sucedió con ciertas herejías cristianas y el gnosticismo. Pero al hacerse

paradigmático para todo el mundo habitado, el mensaje cristiano tendió cada vez más a acomodarse en términos ecuménicos. El cristianismo primitivo estuvo ligado a una historia local, la de Israel. Desde un cierto punto de vista, cualquier historia local corre el riesgo de caer en el provincianismo. Cuando una historia local se convierte en sagrada y al mismo tiempo en ejemplar, es decir, en un paradigma para la salvación de toda la humanidad, requiere de una expresión en un lenguaje universalmente comprensible. Pero el único lenguaje religioso universalmente comprensible es el de los símbolos. Los escritores cristianos se apoyaron cada vez más en los símbolos para hacer inteligibles los misterios del Evangelio. Pero el Imperio Romano contaba con dos movimientos religiosos universalistas, es decir, movimientos no confinados a las fronteras de una cultura local: los misterios y la filosofía. El cristianismo victorioso tomó prestados de ambos lo más antiguo y lo más nuevo. Por ello podemos identificar un triple proceso de enriquecimiento del cristianismo primitivo: 1) mediante símbolos arcaicos que serán redescubiertos y revaluados al serles conferidos nuevos significados cristológicos; 2) al apropiarse de la imaginería y los temas iniciáticos de los misterios; 3) a través de la asimilación de la filosofía griega. [...]

Para nuestro propósito vale la pena observar que, junto con la filosofía neoplatónica, los primeros valores en ser aceptados por el cristianismo fueron la imaginería y los temas iniciáticos de los misterios. El cristianismo ocupó el lugar de los misterios, al igual que ocupó el lugar de otras formas religiosas de la antigüedad. La iniciación cristiana no podía coexistir con iniciaciones a los misterios. Si no hubiese sido así, una religión que trataba de preservar al menos la historicidad de Cristo hubiera corrido el peligro de confundirse de manera indistinguible con los incontables gnosticismos y religiones sincretistas. La intolerancia del cristianismo en su momento de triunfo es la prueba más sorprendente de que no era posible la confusión con los misterios helenísticos. Porque el hecho es que incluso el cristianismo, una religión revelada que en principio no implicaba ningún rito secreto, y que se ha proclamado y propagado a plena luz del día y para todos los hombres, al final acabó apropiándose de las liturgias y el vocabulario de los misterios helenísticos. Morfológicamente hablando, el cristianismo también incluye una pauta iniciática, aunque sólo sea por el hecho de que el bautismo simboliza la muerte mística del catecúmeno y su resurrección en Cristo".

La alquimia. Los ritos iniciáticos permanecen en la Europa cristiana durante largo tiempo incrustados en lugares tan dispares como la literatura y la alquimia.

*“La alquimia merece una mención especial. Es importante no sólo porque ha preservado y transmitido las doctrinas herméticas de la antigüedad tardía, sino también por el papel que ha desempeñado en la historia de la cultura occidental. Resulta significativo que en los trabajos de los alquimistas (*opus alchymicum*) hallemos la antigua pauta iniciática de la tortura, muerte y resurrección. Pero en esta ocasión se aplica en un plano de existencia totalmente diferente: el de la experimentación con sustancias minerales. Para transmutarlas, el alquimista trata a la materia tal y como los dioses -y en consecuencia, los novicios- eran tratados en los misterios helenísticos: las sustancias minerales sufren, mueren y renacen a otro modo de ser, es decir, son transmutadas. Zósimo, uno de los alquimistas más importantes del período helenístico, relata una visión que tuvo en sueños: un personaje llamado Ion le revela que él (Ion) ha sido atravesado por una espada, despedazado, decapitado, desollado, quemado en la hoguera, y que lo ha sufrido todo «a fin de poder cambiar su cuerpo en espíritu». Al despertarse, Zósimo se pregunta si todo lo que ha visto en el sueño no estará relacionado con algún proceso alquímico.⁴⁷ En la tortura de Ion y en su despedazamiento resulta fácil reconocer la pauta característica de las iniciaciones chamánicas. Pero ahora no es el postulante el que sufre la tortura iniciática, sino una sustancia mineral, y lo hace a fin de cambiar su modalidad, de ser transmutada.*

*En el curso del *opus alchymicum* hemos encontrado otros temas iniciáticos; por ejemplo, la fase denominada nigredo corresponde a la "muerte" de las sustancias minerales, a su disolución o putrefacción, en pocas palabras, a su reducción a la materia prima. En algunos textos de alquimistas occidentales tardíos la reducción de las sustancias a su materia prima se equipara a un regreso al útero. Todas esas frases del *opus alchymicum* parecen indicar no sólo las etapas de un proceso de transmutación de las sustancias minerales, sino también las experiencias interiores del propio alquimista. Existe un sincronismo entre las operaciones alquímicas y las misteriosas experiencias del alquimista, que acaba por efectuar su completa regeneración”.*

IMÁGENES Y SÍMBOLOS

Mircea Eliade

Taurus 3^a Edición, 1979, Madrid

I.

Introducción

“El pensar simbólico no es haber exclusivo del niño, del poeta o del desequilibrado. Es consustancial al ser humano: precede al lenguaje y a la razón discursiva. El símbolo revela ciertos aspectos de la realidad –los más profundos– que se niegan a cualquier otro medio de conocimiento. Imágenes, símbolos, mitos, no son creaciones irresponsables de la psique; responden a una necesidad y llenan una función: dejar al desnudo las modalidades más secretas del ser. Por consiguiente su estudio permitirá un mejor conocimiento del hombre”¹².

“Las imágenes son multivalentes por su propia estructura. Si el espíritu se vale de las Imágenes para aprehender la realidad última de las cosas, es precisamente porque esta realidad se manifiesta de un modo contradictorio y, por consiguiente, no puede expresarse en conceptos. [...] Por tanto, la Imagen en cuanto a tal, en tanto que haz de significaciones, es lo que es verdad, y no una sola de sus significaciones o un solo de sus numerosos planos de referencia. Traducir una imagen a una terminología concreta, reduciéndola a uno solo de sus planos de referencia, es peor que mutilarla, es aniquilarla, anularla en cuanto instrumento de conocimiento”¹⁵.

En el hombre moderno sobreviven todavía hoy los símbolos y las imágenes. Porque la espiritualidad sigue conviviendo con la realidad psíquica consciente. No desaparecen, ni pueden eliminarse, sí que cambian de aspecto o se camuflan o se degradan; símbolos e imágenes siguen cumpliendo la misma función. El final del siglo XX nos ha traído el redescubrimiento del valor cognoscitivo del símbolo.

El ser humano no sólo es un ser histórico y concreto incrustado en su contexto. Es un ser simbólico y espiritual: un ‘anthropo-cosmos’³⁹.

“Símbolos, mitos y ritos revelan siempre una situación-límite del hombre, y no solamente una situación histórica; situación-límite, es decir, aquella que el hombre descubre al tener conciencia de su lugar en el Universo”³⁷.

Todo fenómeno que se manifiesta o revela lo hace en un determinado momento y lugar, no lo hace fuera del tiempo o de la historia. Para entendernos, lo fenoménico acaece en la realidad que podemos ver y tocar, en contextos sociales, culturales y lingüísticos determinados. Pero además, el símbolo es también una bisagra con los elementos que se encuentran en lo profundo de la mente humana que vienen perdurando desde siempre y que supera las barreras regionales e idiomáticas.

II.

El Centro.

“Las sociedades arcaicas y tradicionales conciben el mundo en torno como un microcosmos. En los límites de este mundo cerrado comienza el campo de lo desconocido, de lo no-formado”⁴¹.

En el mundo arcaico, como dice Eliade, conviven el cosmos de lo familiar, de lo conocido y organizado, con lo otro-distinto. Lo que está fuera del mundo, es el espacio desconocido, de la noche, de los muertos, del caos. Aunque cerrados, no son compartimentos estancos, separados. El uno y el otro se relacionan. Cuando lo externo se introduce en lo interno se desencadena un ataque, el orden se destruye, el espacio pierde su forma, se deforma por tanto, regresa a como era todo antes de la cosmogonía.

Pero el mundo interno también puede comunicarse con el externo. El cosmos habitado tiene un ‘centro’, un lugar donde lo sagrado se manifiesta en plenitud bien como hierofanías elementales de las sociedades primitivas o bien como elevadas epifanías directas de dioses de las sociedades tradicionales. El ‘centro’ no tiene las implicaciones geométricas del espíritu científico occidental. Realmente el ‘centro’ es pluricentral, una auténtica geografía sagrada y mítica de la realidad.

*“Para el mundo arcaico es real el mito porque refiere las manifestaciones de la realidad verdadera: lo sagrado. En tal espacio es donde se toca directamente lo sagrado – sea materializado en ciertos objetos, sea manifestado en los símbolos hierocósmicos. En las culturas que conocen la concepción de las tres regiones cósmicas –Cielo, Tierra, Infierno-, el ‘Centro’ constituye el punto de intersección de estas regiones”*⁴³.

En la Tierra se encuentra el ‘Centro’ que hace posible la comunicación de las regiones del cosmos: la ‘puerta’ del cielo o la ‘entrada’ a los infiernos. En los tiempos antiguos las comunicaciones entre las regiones eran fluidas y ‘naturales’. La perdida y el olvido de las tradiciones y los rituales alejan a los hombres de los dioses, que se retiran a sus moradas celestiales. Esta imagen cósmica se encuentra en las civilizaciones paleo-orientales e indoeuropeas (por ejemplo Babilonia era la ‘puerta de los dioses’ la *Bab-ilani*)⁴⁵. En el ‘Centro’ encontramos una Montaña (Meru, Harabereziti, Hímingbjor, Tabor, Gerizim, Golgotha, etc.), o un Árbol, o una Roca (la Ka’aba), o un Pilar, o un Poste (Yupa de la India védica), o una Escalera, o un Puente. Más tarde, encontraremos las grandes construcciones (Zigurats), el Templo, una Torre, un Palacio o una Ciudad, un Altar. Efectivamente, el ‘Centro’ también puede construirse si se hace mediante una serie de normas y rituales.

*“El hombre no puede vivir más que en un espacio sagrado, en el ‘Centro’. Se observa que un grupo de tradiciones atestigua el deseo del hombre de hallarse sin esfuerzo en el ‘Centro del Mundo’, mientras otro grupo insiste en la dificultad y, por consiguiente, mérito que tiene el poder penetrar en él”*⁵⁸.

III.

El Tiempo y la Eternidad: El Mito del Tiempo Cíclico.

Mito y Tiempo. El mito, como creación espiritual, está íntimamente relacionado con la estructura del Tiempo. El mito relata lo que aconteció al principio de todo, en el momento primigenio: es por tanto el tiempo sagrado. Este tiempo es cualitativamente diferente del tiempo en el que vivimos, el tiempo profano. Nuestro tiempo es básicamente una mera cuestión de

cantidades que se acumulan. Frente a esta concepción cuantitativa, los hombres antiguos entienden el Tiempo como un valor eminentemente cualitativo.

El mito es la Verdad, y es verdad porque es sagrado, y es sagrado porque habla de los Seres Supremos y de los acontecimientos sacros. Al recitar o escuchar un mito, el tiempo profano de las cantidades queda abolido y el hombre entra en contacto con el tiempo cualitativo de lo sagrado y la auténtica realidad.

*“El mito se considera que sucede en un tiempo intemporal, en un instante sin duración. [...] Un mito arranca al hombre de su tiempo, de su tiempo individual, cronológico, ‘histórico’, lo proyecta, al menos simbólicamente, en el gran Tiempo, en un instante paradójico que no puede mensurarse porque no está constituido por una duración. Lo que significa que el mito implica una ruptura del Tiempo y del mundo en torno; realiza una apertura hacia el Gran Tiempo, hacia el Tiempo sacro”*⁶⁵.

El mito del Eterno Retorno plantea el tiempo cíclico sin fin de creación y destrucción del Universo. Veamos algunas de las modalidades de esto.

Tiempo infinito en la India. Ante la perspectiva de este Gran Tiempo, la vida del ser humano y toda su historia, por larga que sea, parece efímera e insignificante, incluso ilusoria. Vivir en la historia es irreal, es una existencia inexistente. El descubrimiento de este Tiempo cíclico infinito y de la irrealidad del Cosmos lleva a dos consecuencias: la renuncia del mundo y la ascesis, la vía contemplativa; y la vida activa del cumplimiento del deber y el compromiso ético.

El eterno volver a empezar. En todo nacer hay un perecer y viceversa. Todo parece estar terminando, todo parece estar comenzando. El ciclo es continuo y eterno. No se parará nunca, lo que sí puede hacer el hombre es recordar, y celebrar, el inicio.

“Simbólicamente y ritualmente, el mundo se re-crea periódicamente. Por lo menos, una vez al año se repite la cosmogonía, y el mito cosmogónico sirve análogamente de modelo a muchísimas acciones. [...] El caos y el acto cosmogónico que pone fin al caos mediante una nueva creación, se reactualiza periódicamente. El año -o lo que se

comprende por este término- equivale a la creación, a la duración y a la destrucción de un mundo, de un Cosmos”^{78,79}.

La abolición del Tiempo. Se conocen un buen número de simbolismos de la trascendencia, del paso de la vida a la muerte, de la ignorancia a la iluminación, de la ruptura de los niveles de la realidad y la entrada en el 'otro mundo': el paso difícil, el filo de la navaja, la puerta estrecha, el puente peligroso, etc...

“Todas estas imágenes expresan la necesidad de trascender los contrarios, de abolir la polaridad que caracteriza la condición humana para acceder a la realidad última”⁹¹.

IV.

Epílogo.

“El comportamiento mágico-religioso de la humanidad arcaica revela, en el hombre, una toma de conciencia existencial con respecto al Cosmos y a sí mismo”¹⁸⁹.

La vida sagrada de los hombres antiguos no son un conjunto de supersticiones, ni de comportamientos infantiles. En ella hay toda una metafísica, lo peculiar es que está expresada en símbolos y no en conceptos. Y cuando Eliade dice metafísica quiere decir que es una “concepción global y coherente de la Realidad, y no una serie de gestos instintivos”¹⁸⁹⁻¹⁹⁰.

El simbolismo es de importancia capital para entender la vida religiosa de los hombres arcaicos. Pero el simbolismo no trata sólo con lo espiritual.

“Para el pensamiento arcaico, carece de sentido semejante separación entre lo 'espiritual' y lo 'material': los dos planos son complementarios. (...) En el horizonte de la mentalidad arcaica, tener en cuenta las 'realidades inmediatas' no significa en modo alguno que se ignoren sus implicaciones simbólicas, y viceversa. No hay que creer que la implicación simbólica anula el valor concreto y específico de un objeto o una operación”¹⁹¹.

El simbolismo es un añadido, de valor y sentido, a objetos y acciones que nunca pierden sus propios valores y sentidos. El trabajo en el campo en la siembra puede ser asimilado al acto sexual creador pero el agricultor

prehistórico no debió perder nunca la función específica de su labor y el valor concreto de los alimentos que buscaba son ese trabajo. El simbolismo es una apertura de la realidad, la hace estallar¹⁹¹, sacando a la luz la riqueza de la existencia.

*"El hombre de las sociedades arcaicas ha tenido conciencia de sí mismo en un 'mundo abierto' y rico de significaciones"*¹⁹¹.

MEFISTÓFELES Y EL ANDRÓGINO

Mircea Eliade

Kairós, 2^a edición 2008 Barcelona

I.

MEFISTÓFELES Y EL ANDRÓGINO O EL MISTERIO DE LA TOTALIDAD (1958)

Las relaciones del bien y el mal, de la creación y la destrucción, lo masculino y lo femenino, la vida y la muerte, de Dios y el Diablo, lo humano y lo divino, están presentes en la Humanidad desde el principio de los tiempos. Es el misterio de la *coincidentia oppositorum*⁸⁰, el intento de comprender y de asumir la totalidad. Desde el comienzo de los tiempos el ser humano ha tratado de comprender la superioridad de lo divino y lo sagrado, que está siempre sobrepasado por ella. Símbolos, mitos, ritos y creencias son el recordatorio de esta superioridad.

*“(...) lo divino, lo absoluto, lo trascendente, se distinguen cualitativamente de lo humano, de lo relativo, de lo inmediato, por no constituir en modalidades particulares del ser ni en situaciones contingentes. En un palabra: estos mitos, ritos y teorías implican la coincidencia oppositorum, que enseña a los hombres que el mejor camino para aprehender a Dios, o la realidad última, es el de renunciar, aunque no sea más que por algunos instantes, a pensar e imaginar a la divinidad en términos de experiencia inmediata, pues tal experiencia no conseguiría percibir más que fragmentos y tensiones”*⁸¹.

Ambos polos no son extraños el uno para el otro. Al contrario, la consanguineidad del bien y del mal es un tema mítico muy antiguo; tampoco es una imagen menor. Tanto en los niveles inconscientes del folclore religioso como en los niveles cultos y elaborados teológicos y filosóficos, encontramos estos mitos de la *“fraternidad de Cristo y Satán”*⁸³, o la asociación de Dios y el diablo, o a Dios como creador del diablo. Hasta no hace mucho circulaba por el

Oriente Medio y Central y en la Europa oriental: de Irán a Rumanía, o de Etiopía hasta Finlandia, o de Transilvania hasta el extremo de Siberia.

En los Vedas encontramos esta doble perspectiva con todo lujo de detalles: el conflicto entre devas y asuras, dioses frente a demonios, luz contra oscuridad, soles contra serpientes, creación frente a la destrucción; y la consustancialidad de ambos polos. Esta fraternidad desvela la *coincidentia oppositorum* e indica el esfuerzo del espíritu indio por alcanzar un principio único de explicación del mundo. Pero, esta perspectiva, que es la trascendental, no es la única, porque también existe la vida histórica y de lo concreto. Y lo que es verdadero en el nivel eterno bien puede dejar de serlo en el nivel temporal: el hombre en su cotidianidad trata de superar los contrarios. Es este asunto, uno de los temas centrales del hinduismo de todas las épocas, desde los tiempos ancestrales hasta la actualidad: reflexión filosófica y la contemplación del Vedanta y las técnicas psicofísicas y la meditación del Yoga como formas de superación del sufrimiento que supone estar constantemente existiendo entre contrarios.

A modo de conclusión:

“La ambivalencia de la divinidad constituye un tema que se encuentra en toda la historia religiosa de la humanidad. Lo sagrado atrae al hombre y al mismo tiempo le causa pavor. Los dioses se presentan a veces benévolos y terribles otras”⁹⁰.

“La coincidentia oppositorum revelan la nostalgia de un paraíso perdido, la nostalgia de un estado paradójico en el cual los contrarios coexisten y donde la multiplicidad compone los aspectos de una misteriosa unidad. A fin de cuentas, es el deseo de recobrar esta unidad perdida el que empuja al hombre a concebir los opuestos como los aspectos complementarios de una realidad única. Precisamente a partir de tales experiencias existenciales, provocadas por la necesidad de trascender los contrarios, es cuando comienzan a articularse las primeras especulaciones teológicas y filosóficas”¹²⁰.

II.

CONSIDERACIONES SOBRE EL SIMBOLISMO RELIGIOSO (1958)

La tarea del historiador de las religiones es plenamente hermenéutica: comprender y hacer inteligible a los demás los hechos histórico-religiosos. Su interés está en el *hecho religioso* y su historia, en la *estructura del fenómeno religioso*¹⁸⁹.

*“Se empeña en descifrar, en lo temporal y lo concreto histórico, el destino de las experiencias que surgieron del irreducible deseo humano de trascender lo temporal y la historia. Toda experiencia religiosa auténtica implica un desesperado esfuerzo por calar en el fundamento de las cosas, la realidad última. Pero toda expresión o formulación conceptual de una experiencia religiosa dada se inscribe en un contexto histórico. Las expresiones, las formulaciones, se convierten, en consecuencia, en ‘documentos históricos’, comparables a cualquier otro hecho cultural”*¹⁹⁰.

Para ello no debe renunciar a lo que otras disciplinas puedan aportarle: antropólogos, sociólogos, lingüistas y filólogos o filósofos.

El estudio del simbolismo religioso desde la perspectiva de la hermenéutica religiosa. El carácter simbólico está en el lenguaje y en el arte, y en las otras actividades del ser humano, incluida la ciencia. El ser humano es un *homo symbolicus*¹⁹⁸, es un creador de símbolos (symbol-forming power)¹⁸⁸ esto es, en todas sus actividades está implicado el simbolismo: los hechos religiosos tienen necesariamente carácter simbólico. La pregunta que nos hacemos es, entonces: ¿qué revelan los símbolos? Y esa acción, la de revelar, es la más apropiada, ya que no estamos ante un lenguaje utilitario y objetivo que explica con conceptos.

1º- *“Los símbolos son capaces de revelar una modalidad de lo real o una estructura del mundo no evidentes en el plano de la experiencia inmediata. [...] Los símbolos religiosos que atañen a las estructuras de la vida revelan una vida más profunda, más misteriosa que lo vital captado por la experiencia cotidiana. Tales símbolos desvelan el lado milagroso, inexplicable, de la vida y, a la vez, la dimensión sacramental de la existencia humana”*²⁰⁰⁻²⁰¹.

2º- “Para los primitivos, los símbolos son siempre religiosos. (...) En los niveles arcaicos de cultura, lo real –es decir, lo poderoso, lo significativo, lo viviente- equivale a lo sagrado. Por otra parte, el mundo es una creación de los dioses o de los estados sobrenaturales; desvelar una estructura del mundo equivale a revelar un secreto o una significación ‘cifrada’ de la obra divina”²⁰¹.

3º- Multivalencia. “Capacidad de expresar simultáneamente varias significaciones cuya solidaridad no es evidente en el plano de la experiencia inmediata”²⁰¹⁻²⁰².

4º- “El símbolo es susceptible de revelar una perspectiva en la cual realidades heterogéneas se dejan articular en un conjunto o incluso se integran en un ‘sistema’. Dicho de otro modo: el símbolo religioso permite al hombre descubrir una cierta unidad del mundo y, al mismo tiempo, conocer su propio destino como parte integrante de este mundo”²⁰².

5º- Tiene la “capacidad de expresar situaciones paradójicas o ciertas estructuras de la realidad última que son imposibles de expresarse de otro modo”²⁰⁴.

6º- “Un símbolo se refiere siempre a una realidad o a una situación que compromete la existencia humana. [...] Las modalidades del espíritu son, al mismo tiempo, manifestaciones de la vida y, en consecuencia, que comprometen directamente la existencia humana. El símbolo religioso nos desvela solamente una estructura de lo real o una dimensión de la existencia; aporta al mismo tiempo una significación a la existencia humana”²⁰⁵⁻²⁰⁶.