

Mircea Eliade

El mito del eterno retorno

Arquetipos y repetición



Alianza editorial
El libro de bolsillo

Título original: *Le Mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*

Traducción de Ricardo Anaya

Primera edición: 1972

Tercera edición: 2011

Séptima reimpresión: 2023

Diseño de colección: Estrada Design

Diseño de cubierta: Manuel Estrada

Fotografía de cubierta: Juan Manuel Sanz

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© Éditions Gallimard, París, 1951

© Emecé Editores, S. A., Buenos Aires, 1968

© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1972, 2023

Calle Valentín Beato, 21

28037 Madrid

www.alianzaeditorial.es



ISBN: 978-84-206-5336-5

Depósito legal: M. 22.648-2011

Composición: Grupo Anaya

Printed in Spain

Si quiere recibir información periódica sobre las novedades de Alianza Editorial, envíe un correo electrónico a la dirección: alianzaeditorial@anaya.es

Índice

- 11 Prólogo

- 1. Arquetipos y repetición
- 15 El problema
- 19 Arquetipos celestes de los territorios, de los templos y de las ciudades
- 24 El simbolismo del «centro»
- 30 Repetición de la cosmogonía
- 34 Modelos divinos de los rituales
- 41 Arquetipos de las actividades «profanas»
- 48 Los mitos y la historia

- 2. La regeneración del tiempo
- 65 «Año», Año Nuevo, cosmogonía
- 77 La periodicidad de la creación
- 89 Regeneración continua del tiempo

- 3. «Desdicha» e «historia»
- 111 «Normalidad» del sufrimiento
- 120 La historia considerada como teofanía
- 131 Los ciclos cósmicos y la historia
- 151 Destino e historia

	4. «El terror a la historia»
161	La supervivencia del mito del «eterno retorno»
168	Las dificultades del historicismo
176	Libertad e historia
182	Desesperación o fe
187	Notas
195	Bibliografía

*A Tantz y Brutus Coste,
en recuerdo de nuestras veladas
en el chalé Chaimite.*

Prólogo

Si no fuese por el temor a parecer demasiado ambiciosos, habríamos puesto a este libro como segundo subtítulo el siguiente: *Introducción a una filosofía de la Historia*. Pues tal es, en definitiva, el sentido del presente ensayo; con la particularidad, sin embargo, de que, en lugar de proceder por el análisis especulativo del fenómeno histórico, interroga las concepciones fundamentales de las sociedades arcaicas que, pese a conocer también cierta forma de «historia», se esfuerzan por no tenerla en cuenta. Al estudiar esas sociedades tradicionales, un rasgo nos ha llamado principalmente la atención: su rebelión contra el tiempo concreto, histórico; su nostalgia de un retorno periódico al tiempo mítico de los orígenes, al Tiempo Magno. El sentido y la función de lo que hemos llamado «arquetipos y repetición» sólo se nos revelaron cuando comprendimos la voluntad de sus sociedades de rechazar el tiempo concreto, su hostilidad a toda tentativa de

«historia» autónoma, es decir, de historia sin regulación arquetípica. Este rechazo, esta oposición, no son simplemente, como lo prueba este libro, el efecto de las tendencias conservadoras de las sociedades primitivas. A nuestro parecer, estamos autorizados a ver en ese menosprecio de la Historia, es decir, de los acontecimientos sin modelo transhistórico, y en ese rechazo del tiempo profano, continuo, cierta valorización metafísica de la existencia humana. Pero esa valorización no es, en ningún caso, la que tratan de dar ciertas corrientes filosóficas posthegelianas, principalmente el marxismo, el historicismo y el existencialismo, desde el descubrimiento del «hombre histórico», del hombre que es en la medida en que *se hace a sí mismo en el seno de la historia*.

El problema de la Historia, como tal, no será empero abordado en forma primordial en este ensayo. Nuestro designio fundamental ha sido señalar ciertas líneas de fuerzas maestras en el campo especulativo de las sociedades arcaicas. Nos ha parecido que una simple presentación de esto último no carece de interés, sobre todo para el filósofo acostumbrado a hallar sus problemas y los medios de resolverlos en los textos de la filosofía clásica o en los casos que le presenta la historia espiritual de Occidente. Creemos desde hace tiempo que la filosofía occidental corre el peligro de tornarse «provinciana»: primero, por aislarse celosamente en su propia tradición e ignorar, por ejemplo, los problemas y las soluciones del pensamiento oriental; luego, por obstinarse en no reconocer más que las «situaciones» del hombre de las civilizaciones históricas, sin consideración por la experiencia del hombre «primitivo», dependiente de las sociedades

tradicionales. Estimamos que la antropología filosófica tendría algo que aprender de la valorización que el hombre presocrático (dicho de otro modo, el hombre tradicional) dio a su situación en el universo. Aún más: que los problemas cardinales de la metafísica podrían experimentar una renovación gracias al conocimiento de la ontología arcaica. En varios trabajos anteriores, en particular en nuestro *Tratado de Historia de las Religiones*, hemos intentado presentar los principios de esa ontología arcaica, sin pretender, ciertamente, haber conseguido dar una exposición siempre coherente, y aun menos exhaustiva.

Muy a pesar nuestro, el ensayo que va a leerse tampoco aportará dicha exposición exhaustiva. Como nos dirigimos tanto al filósofo como al etnólogo o al orientalista, pero sobre todo al hombre culto, al no especializado, a veces nos hemos visto obligados a resumir en fórmulas sumarias lo que, tratado con amplitud y detalladamente, habría exigido un imponente volumen. Toda discusión profunda acarrearía un despliegue de citas de fuentes y un lenguaje técnico que desalentaría a nuestros lectores. Ahora bien: nuestra preocupación, más que comunicar a los especialistas una serie de comentarios al margen de sus propios problemas, era llamar la atención del filósofo y del hombre culto en general sobre posibilidades espirituales que, aun cuando han sido superadas en numerosas regiones del globo, son instructivas para el conocimiento y la historia del hombre. Una consideración del mismo orden ha hecho que limitemos a lo estrictamente necesario las referencias, las cuales a veces se reducen a una simple alusión.

Comenzado en 1945, este ensayo sólo pudo ser proseguido y acabado dos años después. La traducción del manuscrito rumano se debe a los señores Jean Gouillard y Jacques Soucasse, a quienes dirigimos la expresión de nuestra gratitud. Una vez más, nuestro sabio colega y amigo Georges Dumézil se tomó el trabajo de leer la traducción en manuscrito y así nos permitió corregir algunas inadvertencias.

1. Arquetipos y repetición

El problema

Este libro se propone estudiar ciertos aspectos de la ontología arcaica; más exactamente, las concepciones del *ser* y de la *realidad* que pueden desprenderse del comportamiento del hombre de las sociedades premodernas. Las sociedades «premodernas» o «tradicionales» comprenden tanto al mundo que habitualmente se denomina «primitivo» como a las antiguas culturas de Asia, Europa y América. Evidentemente, las concepciones metafísicas del mundo arcaico no siempre se han formulado en un lenguaje teórico, pero el símbolo, el mito, el rito, a diferentes niveles y con los medios que les son propios, expresan un complejo sistema de afirmaciones coherentes sobre la realidad última de las cosas, sistema que puede considerarse en sí mismo como una metafísica. Sin embargo, es esencial comprender el sentido profundo de todos esos símbo-

los, mitos y ritos para lograr traducirlo a nuestro lenguaje habitual. Si nos tomamos la molestia de penetrar en el significado auténtico de un mito o de un símbolo arcaico, nos veremos en la obligación de comprobar que esta significación revela la toma de consciencia de una cierta situación en el cosmos y que, en consecuencia, implica una posición metafísica. Es inútil buscar en las lenguas arcaicas los términos tan laboriosamente creados por las grandes tradiciones filosóficas: existen todas las posibilidades de que vocablos como «ser», «no-ser», «real», «irreal», «devenir», «ilusorio» y algunos más no se encuentren en el lenguaje de los australianos o en el de los antiguos habitantes de Mesopotamia. Pero si la palabra no aparece, la *cosa* está ahí: sólo que se «dice» –es decir, se revela de una manera coherente– a través de los símbolos y los mitos.

Si observamos el comportamiento general del hombre arcaico nos llama la atención un hecho: los objetos del mundo exterior, tanto, por lo demás, como los actos humanos propiamente dichos, *no tienen valor intrínseco autónomo*. Un objeto o una acción adquieren un *valor* y, de esta forma, llegan a ser *reales*, porque participan, de una manera u otra, en una realidad que los trasciende. Una piedra, entre tantas otras, llega a ser *sagrada* –y, por tanto, se halla instantáneamente saturada de *ser*– por el hecho de que su forma acusa una participación en un símbolo determinado, o también porque constituye una hierofanía, posee *mana*, conmemora un acto mítico, etc. El objeto aparece entonces como un receptáculo de una *fuerza extraña* que lo diferencia de su medio y le confiere *sentido y valor*. Esa fuerza puede estar en su sustancia o en su forma; una roca *se muestra* como sagrada porque

su propia existencia es una hierofanía: incomprendible, invulnerable, *es* lo que el hombre no es. Resiste al tiempo, su realidad se ve duplicada por la perennidad. He aquí una piedra de las más vulgares: será convertida en «preciosa», es decir, se la impregnará de una fuerza mágica o religiosa en virtud de su sola forma simbólica o de su origen: «piedra de rayo», que se supone caída del cielo; perla, porque viene del fondo del océano. Otras piedras serán sagradas porque son morada de los antepasados (India, Indonesia) o porque otrora fueron el teatro de una teofanía (así, el *bethel* que sirvió de lecho a Jacob) o porque un sacrificio, un juramento, las consagraron¹.

Pasaremos ahora a los actos humanos, naturalmente a los que no dependen del puro automatismo; su significación, su valor, no están vinculados a su magnitud física bruta, sino a la calidad que les da el ser reproducción de un acto primordial, repetición de un ejemplar mítico. La nutrición no es una simple operación fisiológica; renueva una comunión. El casamiento y la orgía colectiva nos remiten a prototipos míticos; se reiteran porque fueron consagrados en el origen («en aquellos tiempos», *ab origine*) por dioses, «antepasados» o héroes.

En el detalle de su comportamiento consciente, el «primitivo», el hombre arcaico, no conoce ningún acto que no haya sido planteado y vivido anteriormente por otro, *otro que no era un hombre*. Lo que él hace *ya se hizo*. Su vida es la repetición ininterrumpida de gestos inaugurados por otros.

Esa repetición consciente de gestos paradigmáticos determinados remite a una ontología original. El producto bruto de la naturaleza, el objeto hecho por la in-

dustria del hombre, no hallan su *realidad*, su *identidad*, sino en la medida en que participan en una realidad trascendente. El gesto no obtiene sentido, *realidad*, sino en la medida en que renueva una acción primordial.

Grupos de hechos tomados a través de las culturas diversas nos ayudarán a reconocer mejor las estructuras de esa ontología arcaica. En primer lugar, hemos buscado ejemplos susceptibles de revelarnos, lo más claramente posible, el mecanismo de pensamiento tradicional; en otras palabras, hechos que nos ayudan a comprender *cómo* y *por qué* algo llega a ser *real* para el hombre de las sociedades premodernas. Nos importa ante todo comprender bien ese mecanismo para seguidamente poder aproximarnos al problema de la existencia humana y de la Historia en el horizonte de la espiritualidad arcaica. Los hemos agrupado bajo los siguientes títulos:

1.º, los elementos cuya *realidad* es función de la *repetición*, de la *imitación* de un arquetipo celeste;

2.º, los elementos –ciudades, templos, casas– cuya realidad es tributaria del simbolismo del centro supraterrrestre que los asimila a sí mismo y los transforma en «centros del mundo»;

3.º, por último, los rituales y los actos profanos significativos, que sólo poseen el sentido que se les da porque *repiten* deliberadamente tales hechos planteados *ab origine* por dioses, héroes o antepasados.

La revista misma de esos hechos iniciará el estudio de la concepción ontológica subyacente que luego propondremos desentrañar y que sólo ella puede fundar.

Arquetipos celestes de los territorios, de los templos y de las ciudades

Según las creencias mesopotámicas, el Tigris tiene su modelo en la estrella Anunit, y el Éufrates, en la estrella de la Golondrina². Un texto sumerio habla de la «morada de las formas de los dioses», donde se hallan «[la divinidad] de los rebaños y las de los cereales»³. Para los pueblos altaicos, asimismo, las montañas tienen un prototipo ideal en el cielo⁴. Los nombres de los lugares y de los *nomos* egipcios se daban según los «campos» celestes: empezaban por conocer los «campos celestes», y luego los identificaban en la geografía terrestre⁵.

En la cosmología irania de tradición zervanita, «cada fenómeno terrestre, ya abstracto, ya concreto, corresponde a un término celestial, transcendente, invisible, a una “idea” en el sentido platónico. Cada cosa, cada noción se presenta en su doble aspecto: el de *menok* y el de *getik*. Hay un cielo visible: hay, pues, también un cielo *menok* que es invisible⁶. Nuestra tierra corresponde a una tierra celestial. Cada virtud practicada aquí abajo, en el *getah*, posee una contrapartida celestial que representa la verdadera realidad... El año, la plegaria..., en fin, todo lo que se manifiesta en el *getah*, es al mismo tiempo *menok*. La creación es simplemente desdoblada. Desde el punto de vista cosmogónico, el estadio cósmico calificado de *menok* es anterior al estadio *getik*»⁷.

En particular, el templo –lugar sagrado por excelencia– tenía un prototipo celeste. En el monte Sinaí, Jehová muestra a Moisés la «forma» del santuario que deberá construirle: «Y me harán un santuario, y moraré en me-

dio de ellos: conforme en todo al diseño del tabernáculo que te mostraré, y de todas las vasijas para su servicio⁸... Mira y hazlo según el modelo que te ha sido mostrado en el monte»⁹. Y cuando David entrega a su hijo Salomón el plano de los edificios del templo, del tabernáculo y de todos los utensilios, le asegura que «todas estas cosas me vinieron a mí escritas de mano del Señor, para que entendiese todas las obras del diseño»¹⁰. Por consiguiente, vio el modelo celestial.

El más antiguo documento referente al arquetipo de un santuario es la inscripción de Gudea relacionada con el templo levantado por él en Lagash. El rey ve en sueño a la diosa Nidaba que le muestra un panel en el cual se mencionan las estrellas benéficas, y a un dios que le revela el plano del templo¹¹. También las ciudades tienen su prototipo divino. Todas las ciudades babilónicas tenían sus arquetipos en constelaciones: Sippar, en Cáncer; Nínive, en la Osa Mayor; Assur, en Arturo, etc.¹². Senaquerib manda edificar Nínive según el «proyecto establecido desde tiempos remotos en la configuración del cielo». No sólo hay un modelo que precede a la arquitectura terrestre, sino que además éste se halla en una «región» ideal (celeste) de la eternidad. Es lo que proclama Salomón: «Y dijiste que yo edificaría un templo en tu santo Nombre y un altar en la ciudad de tu morada, a semejanza de tu santo tabernáculo, que tú preparaste desde el principio»¹³.

Una Jerusalén celestial fue creada por Dios antes que la ciudad de Jerusalén fuese construida por mano del hombre: a ella se refiere el profeta, en el libro de *Baruch*, II, 2, 2-7: «¿Crees tú que ésa es la ciudad de la cual yo

dije: “Te he edificado en la palma de mis manos”? La construcción que actualmente se halla en medio de vosotros no es la que se reveló en Mí, la que estaba lista ya en el momento en que decidí crear el paraíso y que mostré a Adán antes de su pecado...»¹⁴. La Jerusalén celeste enardeció la inspiración de todos los profetas hebreos: *Tobías*, XIII, 16; *Isaías*, LIX, 11 y ss.; *Ezequiel*, LX, etc. Para mostrarle la ciudad de Jerusalén, Dios transporta a Ezequiel en una visión extática y lo lleva a una montaña muy elevada (LX, 6 y ss.). Y los *Oráculos Sibílinos* conservan el recuerdo de la Nueva Jerusalén, en el centro de la cual resplandece «un templo con una torre gigante que toca las nubes y todos la ven»¹⁵. Pero la más hermosa descripción de la Jerusalén celestial se halla en el *Apocalipsis* (XXI, 2 y ss.): «Y yo, Juan, vi la ciudad santa, la Jerusalén nueva, que de parte de Dios descendía del cielo, y estaba aderezada como una novia ataviada para su esposo».

Volvemos a encontrar la misma teoría en la India: todas las ciudades reales hindúes, aun las modernas, están construidas según el modelo mítico de la ciudad celestial en que habita en la Edad de Oro (*in illo tempore*) el Soberano Universal. Y, como éste, el rey se esfuerza por hacer revivir la Edad de Oro, por hacer actual un reino perfecto, idea que volveremos a encontrar en el curso del presente estudio. Así, por ejemplo, el palacio-fortaleza de Sihagiri, en Ceilán, está edificado según el modelo de la ciudad celeste de Alakamanda, y es «de muy difícil acceso para los seres humanos»¹⁶. Asimismo, la ciudad ideal de Platón tiene también un arquetipo celeste¹⁷. Las «formas» platónicas no son astrales; pero la

región mítica de éstas se coloca, sin embargo, en planos supraterrrestres¹⁸.

Así, pues, el mundo que nos rodea, en el cual sentimos la presencia y la obra del hombre —las montañas a que éste trepa, las regiones pobladas y cultivadas, los ríos navegables, las ciudades, los santuarios—, tiene un arquetipo extraterrestre, concebido, ya como un «plano», ya como una «forma», ya pura y simplemente como un «doble» existente precisamente en un nivel cósmico superior. Pero todo en el «mundo que nos rodea» no tiene un prototipo de esa especie. Por ejemplo, las regiones desiertas habitadas por monstruos, los territorios incultos, los mares desconocidos donde ningún navegante osó aventurarse, etc., no comparten con la ciudad de Babilonia o el *nomos* egipcio el privilegio de un prototipo diferenciado. Corresponden a un modelo mítico, pero de otra naturaleza: todas esas regiones salvajes, incultas, etc., están asimiladas al caos: participan todavía de la modalidad indiferenciada, informe, de antes de la creación. Por eso, cuando se toma posesión de un territorio así, es decir, cuando se lo empieza a explorar, *se realizan ritos que repiten simbólicamente el acto de la creación*: la zona inculta es primeramente «cosmizada», luego habitada. Pronto volveremos sobre el sentido de los ceremoniales de toma de posesión de las regiones de reciente descubrimiento. Por el momento, lo que queremos subrayar es que el mundo que nos rodea, civilizado por la mano del hombre, no adquiere más validez que la que debe al prototipo extraterrestre que le sirvió de modelo. El hombre construye según un arquetipo. No sólo su ciudad o su templo tienen modelos celestes, sino que

así ocurre en toda la región en que mora, con los ríos que la riegan, los campos que le procuran su alimento, etcétera. El mapa de Babilonia muestra la ciudad en el centro de un vasto territorio circular orillado por el río Amargo, exactamente como los sumerios se representaban el paraíso¹⁹. Esa participación de las culturas urbanas en un modelo arquetípico es lo que les confiere su realidad y su validez.

El establecimiento en una región nueva, desconocida e inculta equivale a un acto de creación. Cuando los colonos escandinavos tomaron posesión de Islandia, *landnáma*, y la rozaron, no consideraron ese acto ni como una obra original ni como un trabajo humano y profano. La empresa era para ellos la repetición de un acto primordial: la transformación del caos en cosmos por el acto divino de la creación. Al trabajar la tierra desértica repetían, de hecho, el acto de los dioses que organizaban el caos dándole formas y normas²⁰. Aún más: una conquista territorial sólo se convierte en real después del (más exactamente: por el) ritual de toma de posesión, el cual no es sino una copia del acto primordial de la creación del mundo. En la India védica se tomaba legalmente posesión de un territorio mediante la erección de un altar dedicado a Agni²¹. «Se dice que se han instalado (*avasyati*) cuando han construido un *garhapatya*, y todos los que construyen el altar del fuego se han establecido (*avasi-táh*).»²² Pero la erección de un altar dedicado a Agni no es más que la imitación microcósmica de la creación. Además, un sacrificio cualquiera es, a su vez, la repetición del acto de la creación, como nos lo afirman explícitamente los textos hindúes²³. Los «conquistadores» es-

pañoles y portugueses tomaban posesión, en nombre de Jesucristo, de las islas y de los continentes que descubrían y conquistaban. La instalación de la Cruz equivalía a una «justificación» y a la «consagración» de la religión, a un «nuevo nacimiento», repitiendo así el bautismo (acto de creación). A su vez, los navegantes británicos tomaban posesión de las regiones conquistadas en nombre del rey de Inglaterra, nuevo cosmocrátor.

La importancia de los ceremoniales védicos, escandinavos o romanos se nos presentará más claramente cuando examinemos por sí mismo el sentido de la repetición de la creación, acto divino por excelencia. Por el momento, retengamos sólo un hecho: todo territorio que se ocupa con el fin de habitarlo o de utilizarlo como «espacio vital» es previamente transformado de «caos» en «cosmos»; es decir, que, por efecto del ritual, se le confiere una «forma» que lo convierte en *real*. Evidentemente, la realidad se manifiesta, para la mentalidad arcaica, como fuerza, eficacia y duración. Por ese hecho, lo real por excelencia es lo *sagrado*; pues sólo lo sagrado *es* de un modo absoluto, obra eficazmente, crea y hace durar las cosas. Los innumerables actos de consagración –de los espacios, de los objetos, de los hombres, etc.– revelan la obsesión de lo real, la sed del primitivo por el *ser*.

El simbolismo del «centro»

Paralelamente a la creencia arcaica en los arquetipos celestes de las ciudades y de los templos, encontramos otra serie de creencias más copiosamente atestiguadas aún

por documentos, y que se refieren a la investidura del prestigio del «centro». Hemos examinado este problema en una obra anterior²⁴; aquí nos contentaremos con recordar los resultados a que hemos llegado. El simbolismo arquitectónico del centro puede formularse así:

- a) la Montaña Sagrada –donde se reúnen el cielo y la tierra– se halla en el centro del mundo;
- b) todo templo o palacio –y, por extensión, toda ciudad sagrada o residencia real– es una «montaña sagrada», debido a lo cual se transforma en centro;
- c) siendo un *Axis Mundi*, la ciudad o el templo sagrado es considerado como punto de encuentro del cielo con la tierra y el infierno.

Algunos ejemplos ilustrarán los símbolos precedentes:

- a) En las creencias hindúes, el monte Meru se levanta en el centro del mundo y sobre él brilla la estrella polar²⁵. Los pueblos uralaltaicos conocen también un monte central, Sumeru, en cuya cima está colgada la estrella polar²⁶. Según las creencias iraníes, la montaña sagrada, Haraberezaiti (Elburz), se halla en medio de la tierra y está unida al cielo²⁷. Las poblaciones budistas de Laos, en el norte de Siam, conocen el monte Zinnalo, en el centro del mundo²⁸. En el *Edda*, Himingbjörg es, como su nombre lo indica, una ‘montaña celeste’; es ahí donde el arco iris (*Bifröst*) alcanza la cúpula de los cielos. Análogas creencias se encuentran entre los finlandeses, los japoneses, etc. Recordemos que para los semang de la península de Malaca, en el centro del mundo se alza una