

EL CONCEPTO DE MITO EN MIRCEA ELIADE.

Miguel Angelo Ballesteros Viáfara

Código: 0732800

Licenciatura en Filosofía

Universidad del Valle

Facultad de humanidades

Departamento de filosofía

Octubre de 2018

EL CONCEPTO DE MITO EN MIRCEA ELIADE

Contenido

Resumen:	4
Introducción:	5
Capítulo 1. Fundamentación de la idea de mito.	13
1.1 Origen y carácter de lo sagrado	14
1.2 El mito como creación y reactualización.....	16
1.3 Del mito cosmogónico al mito de origen.....	20
1.4 Función escatológica y regenerativa del mito.....	22
Capítulo 2: Representación de la idea de mito.	25
2.1 El espacio: de lo sagrado a lo profano.	25
2.2 El tiempo: Entre lo continuo y lo discontinuo.	31
Capítulo 3. Contraste de la idea de mito.	38
3.1 La regeneración del tiempo	38
3.2 De la pregunta ontológica a la respuesta histórica	39
3.3 El terror a la historia	42
4. Consideraciones finales y conclusiones	44
5. Bibliografía	51

Anticipando el pasado, recordando el futuro

Nancy Farriss

Resumen:

El presente trabajo intenta realizar un acercamiento al concepto de mito en Mircea Eliade, a partir de la consideración de tres aspectos importantes dentro de su desarrollo temático como lo serán su fundamentación, representación y contraste. El primero de ellos hará referencia a las bases que servirán para fundar la idea de mito, a partir del desarrollo del criterio sobre lo sagrado y su consecuente manifestación en los relatos creacionistas y cosmogónicos. El segundo, se referirá a la forma como el concepto de mito se verá representado, de una manera más puntual, dentro de la realidad del hombre que lo asume como parte de su vida; en términos del espacio y el tiempo. El último, mostrará la forma como la idea de mito puede ser contrastada, en términos de su comprensión y desarrollo, entre las sociedades primitivas y modernas: teniendo como eje referencial las diferencias entre la continuidad y discontinuidad de la presentación del tiempo.

Introducción:

¿Por qué Mircea Eliade?

“Mircea Eliade es quizá el máximo historiador de las religiones del siglo pasado”, con estas palabras se da inicio a una de las construcciones biográficas más completas que sobre el autor rumano se tenga conocimiento; escrita y desarrollada por Ioan Couliano (1994), uno de sus alumnos más aventajados y colaborador durante su última etapa académica. En *El ideal de hombre universal*¹ se plantea una interesante propuesta encaminada hacia el establecimiento del poco pretencioso empalme entre los aspectos más importantes de la vida del citado filósofo y sus aportes más interesantes en el campo de la historia de las religiones. Por medio de una asociación constitutiva de elementos propios a su vida académica, política, literaria y filosófica, se llega a la revelación de uno de los ideales más importantes dentro de su forma de pensamiento, como lo será la representación de un modelo humano general asociado con el ejercicio comparativo de su quehacer investigativo: el estudio de las religiones con base en el análisis de sus elementos constitutivos comunes.

Nacido el 9 de marzo de 1907, Eliade vivió su juventud durante la constitución de la nación rumana de entreguerras; piedra angular de lo que en un futuro inmediato sería su postura política determinante. Inició de manera temprana su labor investigativa en el campo de la entomología, escribiendo varios artículos para revistas científicas mientras su juvenil edad hacía de las suyas: “Crisis de desesperación melancólica y rebeliones heroicas contra ellas y contra las limitaciones de la condición humana en genera” (Couliano, 1994, p. 3) fueron el producto de un estilo de vida riguroso, propio a la

¹ Couliano I; (1994) *Mircea Eliade y el hombre universal*; En traducción del cuaderno Homo Religiosus, Paris Dialogues avec le sacré

influencia ejercida por su padre, un oficial de cartera. Los problemas propios de las limitaciones de los seres humanos fueron calando de manera profunda en su idea de hombre; lo cual se puede considerar como el inicio de una tendencia existencialista durante su desarrollo intelectual temprano.

Un referente literario de gran importancia para lo que será su futura postura en dicho campo lo constituirá el autor Giovanni Papini, a quien conoció de manera personal en territorio italiano gracias a la reputación que le precedía; especialmente por el interés despertado a causa de su obra “Hombre finito”. Esta novela de corte existencial, con matices muy similares a la personalidad del joven Eliade, servirán para que éste se vea reflejado en el incomprensido personaje que poco a poco irá observando cómo se le pasa la vida en frente de las ilusiones que de niño se trazó. Ese fue el contexto que sirvió de caldo de cultivo para edificar las bases del criterio eliadista de hombre universal; un ideal que estará lleno de posturas cuestionadoras, enormemente influenciadas por la situación política y social de la Rumania de aquellos días.

Conflicto que propició la salida del citado filósofo hacia horizontes más orientales. El estudio de las técnicas del yoga se le mostraba como la posibilidad ideal para iniciar un ejercicio que le resultaría de capital importancia dentro del desarrollo de su vida académica como lo será la comparación de culturas. Invitado por Surendranath Dasgupta, quien fue un gran historiador de la cultura hindú, el joven Eliade conoció de primera mano la forma de vida asociada al yoga; periodo de tiempo durante el cual se mantendrá alejado del agitado ambiente político de su país. Y es en ese escenario donde Eliade se verá de frente con la polarización generada por las posturas fascistas y comunistas que se disputaban el poder. Su pretendida intención de mantenerse bajo una

postura neutral no será bien vista por parte del partido Nacional-Campesino, y por pertenecer al espacio político *Critériom*² la dictadura militar reinante lo condenó al exilio en Inglaterra y posteriormente en Portugal.

En 1950, y con el final de la guerra, Eliade conoce y participa de las conferencias de Éranos, las cuales eran desarrolladas en Ascona por un grupo de estudiosos de múltiples ramas del conocimiento; los cuales se encargaban de estudiar las diferentes posturas relacionadas con las culturas de oriente y occidente. De la mano de Carl Gustav Jung, G. Van der Leeuw, Erich Neumann y Henry Corbin, entre otros, se desarrollarán temáticas cercanas al campo de estudio de Eliade; encontrando así el espacio propicio para darle cabida a todos los interrogantes que más adelante guiaran su quehacer investigativo.

Con lo anterior, se deja claro que las múltiples influencias que permearon el pensamiento temprano de Eliade provinieron de campos del conocimiento como la política y la literatura: La primera, como la gestora de una actitud personal hacia las imposiciones arbitrarias que le imponía una sociedad dictatorial; y la segunda, como la base de un ejercicio interrogativo; encaminado hacia indagación sobre la posición del hombre frente a un criterio ontológico.

¿Por qué el mito?

Eliade es claro al determinar, de entrada, la diferencia existente entre su corriente de conocimiento y las que le precedieron, con relación al criterio general sobre el concepto de mito. En su obra *Mito y realidad* establecerá que para los estudiosos del siglo XX el mito designará: “Una historia verdadera, y lo que es más, una historia de inapreciable

² Espacio de conferencias cuyo fin era justamente representar todos los puntos de vista en un debate auténticamente pluralista (1933–1934)

valor, porque es sagrada, ejemplar y significativa” (Eliade, 1981, p. 13). Hasta ese momento de la historia, el mito era relacionado con el desarrollo de narraciones cercanas a la ficción, al simple relato o a la fábula; razón por la cual el ejercicio investigativo de Eliade estará dirigido hacia el estudio de aquellas sociedades en las cuales el mito posee vida en términos funcionales, al poder proporcionar patrones de conducta que les suministren sentido y valor a la existencia.

La empresa emprendida por el autor rumano, tendrá en cuenta un importante aspecto que resultará determinante a la hora de establecer puentes entre su constructo teórico y el elemento social a estudiar, como lo será la labor comprensiva. Para poder entender el sentido propio que adopta el criterio mítico en las sociedades iniciales, tanto en su estructura como en su función, se debe ir más allá del simple planteamiento de modelos aplicados a una determinada etapa de la historia del pensamiento humano; se debe partir de un presupuesto tan complejo como lo pueden representar las categorías mismas de nuestros contemporáneos.

Ésta, será la piedra angular de la propuesta eliádica aquí considerada: el hecho de intentar considerar a los mitos de la misma manera como lo hicieran los hombres arcaicos, o aquellas sociedades en las que ésta persiste de manera activa, establece un puente conceptual entre la visión mítica tradicional y la contemporánea. Es ahí, donde tomará forma un problema manifestado en ambas sociedades de manera evidente; el cual se enmarcará a partir de un elemento constitutivo tan particular como nuestra humanidad misma, como lo será el miedo, que será edificado sobre un principio determinante tan general como lo será la historia. El terror a la historia representará la apertura (o reapertura) del debate sobre el contenido y las implicaciones de los

cuestionamientos ontológicos, planteados por los mitos originarios, en términos de los cuestionamientos cronofóbicos contemporáneos.

Es tanto como volver a leer al mito desde su esencia natural primitiva, pero buscando en ellos una lógica interna, que nos pueda llevar a comprender el porqué de las manifestaciones míticas tradicionales en términos contemporáneos; y de manera particular, tomando como punto de referencia a la negación del tiempo en términos históricos, para darle paso a la regeneración del mismo por medios tradicionales.

“¿Acaso es posible encontrar una definición única capaz de abarcar todos los tipos y funciones de los mitos en todas las sociedades, arcaicas y modernas?”(Eliade, 1981, p.16) Con este interrogante el autor de *El mito del eterno retorno* deja claro cuál es la magnitud del concepto que pretende estudiar; un criterio capaz de generar convergencias y divergencias entre quienes desean adentrarse en su significado. Tal como lo expresa Nestor Taípe (2004) en su ensayo *Los mito: Consensos, aproximaciones y distanciamientos teóricos*, quien al inicio de su investigación nos acerca a la multiplicidad de sentidos que puede adoptar dicho concepto:

“Los mitos han sido y son estudiados desde diversas perspectivas. Se han ocupado de ellos las disciplinas como el folklore, la lingüística, la etnolingüística, la filología, la psicología, la filosofía, la epistemología, la sociología, la etnología, la historia de las religiones comparadas, la semiótica de la cultura, la semántica estructural y el análisis del discurso entre otros (C. García 1989; Cassirer 1993; López Austin 1998; Beristáin 1998). Del perfil de este panorama se induce a reconocer que no existe una definición única del mito, menos que fuera aceptada por los diversos especialistas. Tan pronto como se

interroga qué es el mito, nos vemos envuelto en una batalla de opiniones contrapuestas. Cada escuela da una respuesta diferente; y algunas de estas respuestas están en contradicción con otras.” (Taípe, 2004. p.6)

Freddy Tellez (2002) en su obra *Mito: Filosofía y práctica* aporta una posición más cercana con las posturas progresistas al establecer que : “La concepción de *mito*, así como su definición, evolucionan con el desarrollo de las sociedades y de los estudios dedicados a su investigación” (Tellez, 2002, p.20) Con lo anterior se puede considerar que cada época posee sus propios patrones de juicio asociados a la determinación del criterio mítico, con base en el desarrollo social cercano al ejercicio comparativo simple entre la idea arcaica y la realidad contemporánea. De ahí, que Eliade dé su paso siguiente al unísono con las posturas propias a su tiempo: iniciando por el desarrollo de un ejercicio reflexivo con base en la idea general de mito, con el fin de demarcar los límites de su propio concepto.

Su obra referente a la hora de buscar un punto de vista más focalizado sobre el tema concerniente lo será *Mito y realidad*; durante el desarrollo de la misma, el autor trata de generar una idea concreta del concepto de mito al tiempo que presenta algunas críticas a los intentos de definición contemporáneos edificados sobre la “Caricaturización” o menosprecio de lo relacionado con las historias originarias.

Entre sus aportes más importantes se destaca la apreciación que él mismo realiza al valor de la veracidad, la sacralidad y ejemplaridad que el mito les representaba a quienes lo ponían en práctica: “El mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial [...] Cómo, gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia. Sea esta la

realidad total o solamente un fragmento” (Eliade, 1981, p.16.). Pero ante todo, la función primordial del mito la constituirá el hecho de revelar los modelos ejemplares de las actividades humanas en general; teniendo especial consideración aquellos rituales poseedores de significación especial dentro de los momentos específicos asociados al origen de los elementos constitutivos básicos de la realidad.

¿En qué contexto?

Para poder ubicarnos en el entorno donde Eliade generará su propuesta conceptual, debemos tener muy en cuenta dos criterios de trabajo primordiales para la presente investigación: Las obras fundamentales en donde Eliade formula los principales aportes aquí considerados y las consideraciones que debemos hacer ante la aplicación de sus conceptos en un contexto contemporáneo.

Mircea Eliade fue una persona que desarrolló la mayor parte de su vida académica bajo múltiples influencias que desembocarían en una variada relación de obras. Desde cuentos y novelas hasta tratados sobre historia engrosan su extensa bibliografía; razón por la cual se decidió limitar nuestra área de trabajo a tres de sus más influyentes obras como lo son: *El mito del eterno retorno* (1949), *Lo sagrado y lo profano* (1956) y *Aspectos del mito* (1963)³.

Aunque gran parte del reconocimiento del autor recaerá sobre títulos como el *Tratado de historia de las religiones*, es en las anteriores obras donde presenta de manera más pura los lineamientos de lo que será su propuesta sobre el mito. Lo anterior se evidenciará de manera más precisa en el momento en que desarrolla los conceptos iniciales sobre tiempo (El mito del eterno retorno), espacio (Lo sagrado y lo profano) y mito (Aspectos del mito). Elementos que estarán presentes a lo largo del desarrollo de

³ Los años aquí señalados corresponden al momento en el cual dichas obras fueron publicadas por primera vez en el idioma original.

su obra académica, pero que aportan significativamente al acotamiento de nuestro interés investigativo en estos tres planteamientos.

El segundo elemento a considerar, para el desarrollo del presente trabajo, lo será la pertinencia de algunos conceptos centrales del autor. De manera específica, Eliade trabajará sobre el concepto de hombre arcaico y hombre moderno durante su ejercicio comparativo entre la idea de mito de ambos referentes. Este fundamento impulsó a que, para fines ejecutivos, se respetaran los conceptos manejados por el autor rumano de la manera más fiel posible; en pro de no tergiversar su idea central. Se tuvieron en cuenta consideraciones de tipo cronológico y contextual a la hora de pensar sobre dichos criterios, pero no determinamos que su utilización durante el presente trabajo pueda dar pie a malinterpretaciones de tipo operativo.

Capítulo 1. Fundamentación de la idea de mito.

En el presente capítulo se presentará el concepto de “lo sagrado” como fundamento de la idea de mito en Mircea Eliade. Se utilizará como base principal la introducción y el capítulo I del libro *Lo sagrado y lo profano*, texto en el que, además de definir éstos dos conceptos, se desarrollará todo un estudio histórico del origen de la religión, o como bien lo sugiere el autor se realiza: “Una introducción general al estudio fenomenológico e histórico de los hechos religiosos” (Eliade, 1979, p.11). Es un intento de compendiar y presentar la actuación del *homo religiosus*⁴ a partir del estudio de las sociedades arcaicas en contraposición a los criterios del hombre de las sociedades contemporáneas, al que Eliade asocia el término de no-religioso o profano (1979, pp.12-13).

Es además intención de la investigación de Eliade el mostrar la lógica y la importancia de las ideas, simbolismos y religiones propias de las sociedades antiguas; resaltando la trascendencia de lo que representa el “centro del mundo” para dichas sociedades. Con base en los diversos ejemplos que presentan las culturas y sociedades arcaicas, el autor plantea la dicotomía central entre lo sagrado y lo profano, con la intención de resaltar el fenómeno de la profanidad del comportamiento religioso, lo que terminará perjudicando la dimensión religiosa en el hombre de las sociedades modernas. En este punto, el autor se pregunta: “¿En qué medida una existencia radicalmente secularizada, sin Dios ni dioses, es susceptible de constituir el punto de partida de un nuevo tipo de *religión*” (1979, p.14)

⁴ Eliade entiende por *homo religiosus* al hombre –de las sociedades arcaicas– en su grado de evolución más avanzado ya que acepta e integra lo metafísico, lo que algunos denominan mal “sobrenatural”, como parte inseparable de su ser.

Frente a la manifestación de este nuevo fenómeno, entre cuyas referencias se señalan las teologías contemporáneas de “la muerte de Dios” o la conciencia del carácter profano del Mundo y la existencia, Eliade advierte que: “...la desaparición de las *religiones* no implica en modo alguno la desaparición de la *religiosidad*...” indicando así, la persistencia de una dimensión de conciencia humana de lo trascendente como inherente en el hombre, por lo que se instaura una regularidad en el sentido de que “... lo *profano* no es sino una nueva manifestación de la misma estructura constitutiva del hombre que, antes, se manifestaba con expresiones *sagradas*” (1979, p.14).

1.1 Origen y carácter de lo sagrado

Es así como, en la introducción de *Lo sagrado y lo profano*, el autor pasa a remarcar la oposición entre lo sagrado y lo profano para definir de modo especial el primer término. Lo sagrado, se revela en las distintas religiones, sean tradicionales o las más elaboradas, a través de lo que Eliade denomina una acumulación de “hierofanías”⁵ o realidades sacras (1979, p. 18-19). Frente al pensamiento del hombre arcaico, para quien la gran mayoría de sus acciones y objetos están revestidas de un carácter de religiosidad que va más allá a la cosa o al acto en sí, se opone el hombre no-religioso de las sociedades modernas, que ha racionalizado el cosmos y para quien los actos no son más que parte de un proceso orgánico (1979, p. 20-21).

Lo sagrado y lo profano se constituirán en dos maneras de estar en el mundo, dos contextos existenciales que serán aceptados por el hombre a través de la historia. Estas maneras de ser en el Mundo no representarán un interés exclusivo para la historia de las

⁵ Entiéndase como el acto de manifestación de lo sagrado en la realidad, algo de otro mundo (lo sagrado) que se expresa a través de un soporte material (mundano) que adquiere naturaleza sobrenatural sin dejar de ser lo que es (objetos, “la naturaleza es susceptible de revelarse como sacralidad cósmica”).

religiones o para la sociología; no se constituirán en un mero objeto de estudios históricos, sociológicos, etnológicos. En últimas, los modos de ser *sagrado* y *profano* dependen de las diferentes posiciones que el hombre ha conquistado en el Cosmos (1979, pp. 21-22). En relación a los modos de la experiencia religiosa, Eliade (1979, 23-24) establece dos categorías:

- La de los hombres que participan de la sacralidad: a) Los cazadores nómadas; b) Los agricultores sedentarios.
- 2. La de los hombres de las sociedades modernas que viven en un mundo desacralizado.

Las sociedades arcaicas aceptarán a la dimensión de lo sagrado por ser lo verdaderamente "real", y todo terminará girando a su alrededor. En contraste, para el hombre moderno, la realidad no posee ningún valor sacro, ninguna dimensión religiosa en cuanto a su concepción. Sin embargo, el autor demuestra que existen elementos comunes a toda concepción religiosa, incluida la del hombre moderno, en los que permanecerán maneras de actuar derivadas de un origen religioso de una manera sorprendente. En el Capítulo XII de su *Tratado de historia de las religiones*, Eliade presenta la forma y función de los mitos, y descubre cómo siguen estando presentes en el hombre moderno; con lo cual le abre la posibilidad a una religiosidad:

“Queremos decir que el hombre, aunque escapara a todo lo demás, seguirá siendo inexorablemente prisionero de sus intuiciones arquetípicas, creadas en el momento en que llegó a tener conciencia de su situación en el cosmos. La nostalgia del paraíso aflora en los actos más triviales del hombre moderno. Lo

absoluto no puede extirparse: puede sólo degradarse. Y la espiritualidad arcaica sobrevive a su modo, no como acto, no como algo que puede acontecer realmente para el hombre, sino como una nostalgia creadora de valores autónomos: arte, ciencias, mística social, etc.” (Eliade, 1974, p 222)

1.2 El mito como creación y reactualización.

En capítulo I del texto *Mito y realidad* se puede ver cómo para Eliade el estudio de los mitos debe partir desde el análisis de lo que significa el mito en las sociedades arcaicas o tradicionales, debido a que en ellas todavía permanecen con “vida”, es decir, se debe buscar la idea del mito en las sociedades en las que éste aun represente un modelo de acción y una manera de conferir valor y sentido a la existencia. En lugar de tratar al mito de la manera acostumbrada, en términos de fábula, invención o ficción, se le ha aceptado tal como le percibían las sociedades arcaicas, en las que el mito designa una historia verdadera, y lo que es más, una historia de inapreciable valor, porque posee un valor sagrado, ejemplar y significativo. (Eliade, 1981, p.13), para Eliade:

“El mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los *comienzos*. Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución” (1981, p. 16)

En primer lugar, es preciso denotar el hecho de que el mito instituye la historia de las acciones de seres Sobrenaturales, es decir, no son historias con protagonistas comunes o carentes de relevancia. Por otro lado, se encuentra que el mito es considerado en estas sociedades primitivas como una historia sagrada y verdadera, sagrada porque es protagonizada, como ya se ha señalado, por Seres Sobrenaturales. Pero, es además, verdadera porque se refiere a realidades que podemos evidenciar de manera simple, porque se encuentran en nuestro entorno o le dan una razón de ser a elementos de nuestra vida, como el origen del mundo o el origen de la muerte, por ejemplo. Una tercera característica importante del mito es que siempre hace referencia a una *creación*, nos cuenta cómo algo se ha producido, cómo algo ha llegado a ser –bien nos habla del origen de un ser o de una institución, de una forma de trabajar, etc. (1986, p. 17)

La función principal del mito es revelar los modelos ejemplares de todos los ritos y actividades humanas significativas: tanto la alimentación o el matrimonio como el trabajo, la educación, el arte o la sabiduría. (Eliade, 1981, p. 18). Para éstos hombres los mitos no constituyen solamente una oportunidad para conocer la explicación del mundo y todo lo que está relacionado con su existencia, sino que son además, una forma de manipular y manejar a su antojo las cosas que les rodean. A lo que añadiré Eliade:

“Se ve, pues, que la *historia* narrada por el mito constituye un *conocimiento* de orden esotérico no sólo porque es secreta y se transmite en el curso de una iniciación, sino también porque este *conocimiento* va acompañado de un poder mágico-religioso. En efecto, conocer el origen de un objeto, de un animal, de una planta, etc., equivale a adquirir sobre ellos un poder mágico, gracias al cual se logra dominarlos, multiplicarlos o reproducirlos a voluntad.” (1981, p. 24)

Vivir los mitos involucra una experiencia verdaderamente religiosa, porque se distingue de la experiencia de la vida cotidiana. La religiosidad de ésta experiencia se debe al hecho de que se reactualizan sucesos fabulosos ocurridos en los orígenes; se asiste nuevamente a las obras creadoras de los Seres Sobrenaturales; se deja de existir en el mundo de la cotidianidad y se ingresa en un mundo transformado, saturado de la presencia de los Seres Sobrenaturales (p. 27). Los mitos, por tanto, dotan de sentido a la existencia.

Un ejemplo que puede servir para ilustrar mejor las categorías aquí presentadas por Eliade puede ser la representación que podamos hacer sobre el mito de origen del pueblo Guambiano. Esta comunidad indígena asentada en el departamento del Cauca, suroccidente de Colombia, han hecho innumerables esfuerzos por preservar su identidad como pueblo por medio de múltiples recursos; y uno de los aportes más destacados lo realizó en el año 2015 por medio de la publicación de la obra: *Guambianos: Hijos del aroiris y el agua*.⁶

El relato inicia haciendo referencia a las condiciones iniciales que tenía el mundo en sus orígenes y a la importancia de aquellos elementos fundamentales:

“Primero era la tierra... y eran las lagunas, grandes lagunas. La mayor de todas era la de Nupisu, Piendamó, en el centro de la sabana, del páramo, como una matriz, como un corazón; es Nupirrapu, que es un hueco muy profundo. El agua es vida. Primero eran la tierra y el agua. El agua no es buena ni es mala. De ella resultan cosas buenas y cosas

⁶ Dagua, A. Aranda, M. Vasco, LG (1998); *Guambianos: Hijos del aroiris y el agua* ; CEREC.

malas. Allá, en las alturas, era el agua. Llovía intensamente, con aguaceros, borrascas, tempestades. Los ríos venían grandes, con inmensos derrumbes que arrastraban las montañas y traían piedras como casas; venían grandes crecientes e inundaciones. Era el agua mala. En ese tiempo, estas profundas guaicadas (hondonadas entre dos montañas) y estas peñas no eran así, como las vemos hoy, todo esto era pura montaña, esos ríos las hicieron cuando corrieron hasta formar el mar. El agua es vida. Nace en las cabeceras y baja en los ríos hasta el mar. Y se devuelve, pero no por los mismos ríos sino por el aire, por la nube” (Dagua, Aranda, Vasco, 1998, p 44)

Posteriormente hará referencia a los seres originarios, los primeros habitantes de la tierra y destacará algunas características sobre su naturaleza:

“Subiendo por las guaicadas y por los filos de las montañas alcanza hasta el páramo, hasta las sabanas, y cae otra vez la lluvia, cae el agua que es buena y es mala. Allá arriba, como la tierra y el agua, estaba él-ella (El Pishimisak es la unidad perfecta, el par perfecto; encierra en su ser los dos principios, lo masculino y lo femenino, que juntos dan la multiplicación; pero, a la vez, se conforma en dos personajes: el Pishimisak propiamente dicho y el Kallim). Es el Pishimisak, a la vez masculino y femenino, que también ha existido desde siempre, todo blanco, todo bueno, todo fresco. Del agua nació el kosrompoto, el aroiris que iluminaba todo con su luz; allí brillaba, el Pishimisak lo veía alumbrar” (Dagua, Aranda, Vasco, 1998, p 45)

Finalmente resaltaré la veracidad e importancia de sus aportes por medio de cotejar sus relatos con los acontecimientos acaecidos después de la conquista española:

“Los anteriores nacieron del agua, venidos en los shau, restos de vegetación que arrastra la creciente. Son nativos de aquí de siglos y siglos. En donde salía el derrumbe, en la gran herida de la tierra, quedaba olor a sangre; es la sangre regada por la naturaleza, así como una mujer riega la sangre al dar a luz a un niño. Los Pishau no eran otras gentes, eran los mismos guambianos, gigantes muy sabios que comían sal de aquí, de nuestros propios salados, y no eran bautizados. Ellos ocuparon todo nuestro territorio, ellos construyeron todo nuestro Nupirau antes de llegar los españoles. Era grande nuestra tierra y muy rica. En ella teníamos minas de minerales muy valiosos, como el oro que se encontraba en Chisquío, en San José y en Corrales, también maderas finas, peces, animales del monte y muchos otros recursos que sabíamos utilizar con nuestro trabajo para vivir bien” (Dagua, Aranda, Vasco, 1998, p 46)

1.3 Del mito cosmogónico al mito de origen.

Ya en el segundo capítulo de *Mito y Realidad*, Eliade muestra las diferencias y similitudes entre el mito origen y el mito cosmogónico. Ambos, nos dice, tienen una estructura común y es que, no en vano, la cosmogonía (esto es, la creación por excelencia) se constituye como el modelo esencial del relato de toda nueva creación:

“Todo mito de origen narra y justifica una *situación nueva* —nueva en el sentido de que no estaba desde el principio del Mundo. Los mitos de origen prolongan y completan el mito cosmogónico: cuentan cómo el Mundo ha sido modificado, enriquecido o empobrecido” (Eliade, 1981, p. 29)

El mito cosmogónico, en cambio, no se reduce a ese plano simplemente, se expande a todas aquellas instancias en las que el hombre de las sociedades tradicionales tiene algo que hacer, que crear. Esto se debe a que: “La cosmogonía constituye el modelo ejemplar de toda situación creadora; todo lo que hace el hombre, repite en cierta manera el *hecho* por excelencia, el gesto arquetípico del Dios creador: la creación del Mundo” (Eliade, 1981, p. 37). No es lo que enseñan los padres y los abuelos lo que interesa en los mitos, sino lo que hicieron por primera vez los antepasados en los tiempos míticos, es decir, las sociedades tradicionales tratan de abolir todo tiempo profano, es decir, únicamente revisten de valor al tiempo fuerte⁷, el tiempo del origen, pues: “No se trata, ciertamente, de una simple curiosidad teórica. No basta conocer el “origen”, hay que reintegrar el momento de la creación de tal o cual cosa. Ahora bien: esto se traduce en un *retorno hacia atrás*, hasta la recuperación del Tiempo original, fuerte, sagrado” (Eliade, 1981, p. 41)

El tercer capítulo de *Mito y realidad*, sirve para resaltar la perfección que se atribuye a ese tiempo inicial. Para ello, Eliade pone dos ejemplos: El ritual de consagración del nuevo rey y el ritual de Año Nuevo, que tienen en común una característica principal: la renovación cósmica. (1981, p. 44). A pesar de la gran diferencia existente entre los pueblos arcaicos, todos tienen algo en común, a saber, todos consideran que el Mundo debe ser renovado anualmente con la celebración de los rituales propios del Año Nuevo, aunque varíen en cuanto a fecha y forma. Es como si, dice Eliade: “El mundo no solo se hiciera más estable y se regenerará, sino que se santifica también por la presencia simbólica de los Inmortales” (1981, p. 50).

⁷ Este concepto se desglosará más adelante.

Esa idea de la perfección de los comienzos, nos lo muestra el autor así:

“Si es probable que la intuición del Año en cuanto ciclo se encuentre en el origen de la idea de un Cosmos que se renueva periódicamente, en los escenarios mítico-rituales del Año Nuevo se descubre otra idea, de origen y de estructura diferente. Es la idea de la “perfección de los comienzos”, expresión de una experiencia religiosa más íntima y más profunda, nutrida por el recuerdo imaginario de un “Paraíso perdido”, de una beatitud que precedía la actual condición humana. Puede que el escenario mítico-ritual del Año Nuevo haya desempeñado un papel tan importante en la historia de la humanidad especialmente porque, al asegurar la renovación cósmica, alentaba asimismo la esperanza en una recuperación de la beatitud de los comienzos” (1981, p. 53)

1.4 Función escatológica y regenerativa del mito.

Para el hombre de las sociedades primitivas, el paso del Tiempo representa una separación gradual del comienzo y eso, a su vez, supone un alejamiento de la perfección inicial. Esta desesperación que afirma que la totalidad y la fuerza del cosmos se van alejando poco a poco queda recuperada, de manera periódica, con la conmemoración del Año Nuevo. En el capítulo IV de *Mito y Realidad*, Eliade asevera que para los pueblos primitivos el *Fin del Mundo* ha tenido lugar ya, aunque deba tener lugar en un futuro más o menos lejano. Existen numerosos ejemplos relacionados, como los mitos de cataclismos cósmicos, que narran cómo el Mundo fue destruido y la humanidad aniquilada, salvo una pareja o un grupo de supervivientes, en palabras del mismo autor: “En efecto, los mitos de cataclismos cósmicos están extraordinariamente extendidos.

Narran cómo el Mundo fue destruido y la humanidad aniquilada, a excepción de una pareja o de algunos supervivientes” (1981, p. 55)

Estos mitos no nos hablan de un fin en sentido estricto, sino más bien de una desaparición de una generación en lugar de otra, con un paso preliminar por el regreso al caos y la Cosmogonía. Según Eliade, el Fin del Mundo que tuvo lugar en el pasado y el que verá forma en el futuro, suponen una proyección a gran escala del cosmos y con una gran intensidad dramática del sistema mítico-ritual de la fiesta de Año Nuevo. En esta ocasión, no se trata ya de lo que el autor define como el “fin natural” del Mundo, sino de una catástrofe real que es generada por los Seres sobrenaturales. (1981, p. 56). Buena parte de estas ideas se hallan en los enfoques escatológicos judeocristianos⁸, aunque el judeocristianismo exhibe una innovación fundamental con relación a ellas: “El Fin del Mundo será único del mismo modo que lo ha sido la Cosmogonía, y el Paraíso recobrado será el mismo que Dios creó por primera vez y ya no tendrá fin” (Eliade, 1981, p. 63).

Para los primeros cristianos, la “Nueva Creación” tomará partido sobre los vestigios de la primera, un síndrome de la catástrofe final que recuerda mucho a las descripciones indias de la destrucción del universo. Será un periodo de tiempo que se encontrará subyugado por la figura del Anticristo (algo que según Eliade es un equivalente al retorno al Caos) y que estará antecedido por la total subversión de los valores sociales, morales y religiosos; entonces, Cristo vendrá y purificará el mundo por medio del fuego (1981, p. 64).

⁸ Eliade expondrá, en buena medida, un acercamiento a la idea que tiene sobre judeocristianismo en el capítulo IV de su obra *El mito del eterno retorno*. Aquí se tendrán en cuenta sus ideas fundamentales sobre temas puntuales referidos a la idea de tiempo.

El triunfo de la Iglesia y su consecuente antimilenarismo presume, según Eliade, la primera expresión de la doctrina del progreso, ya que habiendo consentido al Mundo tal y como era trataba de hacer la existencia humana un poco más amable de lo que era en las grandes crisis históricas. (1981, p. 65)

Afuera del pensamiento occidental es donde adquiere una especial importancia el mito del Fin del Mundo, Eliade afirma que la forma de los milenarismos primitivos es muy diversa, sin embargo se pueden derivar algunas notas características importantes: 1.º, pueden entenderse como un desarrollo del escenario mítico-ritual de la transformación periódica del Mundo, 2.º, están afectados de manera directa o indirecta por la escatología cristiana, 3.º, refutan a los occidentales a pesar de sentirse cautivados por sus valores y bienes materiales, 4.º, se encuentran guiados por relevantes personalidades religiosas de características proféticas y engrandecidos por intereses políticos, 5.º, creen que el milenio es algo inminente (lo entienden como un regreso a los orígenes, poseen una imagen idealizada de la sociedad, la economía y la cultura anterior a la llegada del hombre blanco) y que no se llevará a cabo sino posteriormente a grandes catástrofes o cataclismos (en caso contrario siempre se trataría de una abolición del Mundo existente en el plano simbólico). (1981, p. 67)

Capítulo 2: Representación de la idea de mito.

En el presente capítulo se expondrán el espacio y el tiempo como elementos esenciales en la representación del concepto de mito en Mircea Eliade. Para lo cual se tendrán en cuenta los capítulos I y II de *Lo sagrado y lo profano* y el capítulo II de *El mito del eterno retorno*.

2.1 El espacio: de lo sagrado a lo profano.

Para Eliade, lo sagrado proporciona significación y sentido al espacio, revela un punto fijo, un centro. El autor diferencia dos tipos de espacio, cada uno relacionado a un tipo de práctica religiosa:

1. El espacio sagrado es real, creador y origen del centro del mundo. Lo que le proporciona al espacio una conformación es la diferenciación, establecida por un simbolismo religioso; ausencia de uniformidad espacial. Así, el “centro del mundo” es punto de referencia con relación de la homogeneidad del caos.
2. El espacio profano, no en cuanto a su representación geométrica, sino a la experiencia (percepción) que de tal espacio tiene el hombre no-religioso. Es homogéneo y neutro, sin embargo ofrece puntos fijos basados en la experiencia individual, una infinidad de lugares a los que el individuo les otorga una significación especial en función a valores propios.

Eliade señala que existen distintas figuras para santificar el espacio, entre ellas, el umbral, entendida como la frontera entre dos mundos, lo profano y lo religioso; de la misma manera, el umbral o la puerta se establecen como una vía de paso para acceder al

espacio sagrado, en cuyo fundamento es posible el comunicarse con los dioses; debe por lo tanto existir un lugar de paso que consienta el tránsito de los hombres hacia la divinidad, y de la divinidad hacia los hombres (1979, pp. 28-29). Todo espacio consagrado a la divinidad involucra una hierofanía, es decir, una irrupción de lo sagrado que tiene por efecto destacar un territorio del medio cósmico circundante y el hacerlo cualitativamente diferente, diferente del caos (Eliade, 1979, p. 29). Razón por la cual en las sociedades tradicionales se reconoce que entre el espacio conocido, o “mundo”, es el territorio habitado, y el resto del territorio es el espacio extraño y ajeno; el cual estará asocia a lo desconocido (Eliade, 1979, p. 32).

En la medida que el espacio se crea, es ocupado y constituido, en virtud de haber sido consagrado con antelación. La creación de este espacio se sirve del ritual en el que el territorio representa al cosmos creado por las divinidades. Para las diferentes sociedades tradicionales, la vía de acceso al cosmos y a los dioses es un elemento al que se le atribuyen características para integrarse al mundo divino, en sus distintas acepciones de *Axis mundi*, altar, poste sagrado o columna del universo, entre otras. Según Eliade, la transformación del caos en cosmos mediante el acto de la creación da una estructura, formas y preceptos al espacio consagrado (1979, p. 34). La ubicación de dichos objetos sagrados señala un sentido o eje cósmico sobre el cual se constituye el territorio adecuado para ser ocupado, permitiendo una comunicación constante entre los hombres y su divinidad.

Situarse en un lugar, adecuarlo y ocuparlo son acciones que reconocen una elección existencial: la elección del Universo que se está dispuesto a aceptar al crearlo. Ahora bien: este Universo es siempre una imitación del universo original, creado y habitado

por los dioses: posee, según eso, la santidad de la creación de los dioses (Eliade, 1979, p. 36). Entre algunas sociedades tradicionales, la montaña constituye el simbolismo o representación de una forma de *axis mundi*, ya que transmite los tres niveles cósmicos: la tierra, el cielo y el inframundo⁹. En referencia a la columna cósmica como eje del cosmos, situada en el centro del universo, el autor, señala que: “Un número considerable de creencias, de mitos y de ritos diversos derivan de este sistema del mundo tradicional” (1979, p. 38).

El espacio sagrado se expresa por medio de diferentes modalidades en las culturas tradicionales: lugar santo, casa de culto, ciudad, mundo, imágenes que señalan el vínculo entre el cielo y la tierra. En muchos lugares reencontramos el simbolismo del centro del mundo, y es dicho simbolismo lo que, en la mayoría de los casos, nos permite entender la conducta tradicional con respecto al espacio en que se vive (Eliade, 1979, p. 38-39). El mismo símbolo del “centro del mundo” explica otras series de imágenes cosmológicas y de creencias religiosas:

a) las ciudades santas y los santuarios se encuentran el Centro del Mundo; b) los templos son réplicas de la Montaña cósmica y constituyen, por consiguiente, el “vínculo” por excelencia entre la Tierra y el Cielo; c) los cimientos de los templos se hunden profundamente en las regiones inferiores (Eliade, 1979, p. 40).

El lugar en el que se establece una nueva población es considerado como el “ombligo”, es decir, el origen o centro del que parte toda ordenación del mundo conocido. El

⁹ Por lo tanto, dicho *axis mundi* es el medio de unión entre ellos (1979, p.37-38).

espacio así creado permanece en diferentes culturas y tradiciones históricas como la amplificación a partir de dicho punto (el *axis mundi*) hacia cuatro direcciones que constituyen la *imago mundi*. La ciudad puede ser entendida como la ordenación del sitio en medio del caos original; se le llama el “ombligo del universo” y comparte un *imago mundi*, es decir, una imagen y reproducción del cosmos (Eliade, 1979, pp.40-42). Cualquiera que sea la dimensión de su espacio familiar –su país, su ciudad, su pueblo, su casa– el hombre de las sociedades arcaicas vivenciará la necesidad de existir asiduamente en un mundo total y organizado, en un Cosmos.

Justamente, el establecimiento en un territorio replica la cosmogonía. Después de haber discurrido el valor cosmogónico del centro, se comprende mejor ahora por qué todo establecimiento o lugar de importancia repite la creación del mundo a partir de un punto central (el ombligo). A imagen del universo que se desarrolla a partir de un centro y se extiende hacia los cuatro puntos cardinales, la ciudad se conforma a partir de una encrucijada: “La división del pueblo en cuatro sectores, que implica por lo demás una partición paralela de la comunidad, corresponde a la división del Universo en cuatro horizontes. En medio del pueblo se deja con frecuencia un espacio vacío: allí se elevará más tarde la casa cultural, cuyo techo representa simbólicamente el Cielo” (Eliade, 1979, p.45).

Una concepción semejante se encuentra, según Eliade en la Italia antigua, donde:

“[...] a partir de un Centro se proyectan los cuatro horizontes en las cuatro direcciones cardinales. El mundus romano era una fosa circular dividida en cuatro: era a la vez imagen del Cosmos y el modelo ejemplar del habitat

humano. Se ha sugerido con razón que la Roma cuadrata debe ser entendida no en el sentido de que tuviera la forma de un cuadrado, sino en el de que estaba dividida en cuatro partes [...] la Ciudad (urbs) se situaba en medio del orbis terrarum” (Eliade, 1979, p. 46).

En relación a la habitación Eliade profundiza:

“[...] instalarse en cualquier parte, construir un pueblo o simplemente una casa, representa una grave decisión, pues la existencia misma del hombre se compromete con ello: se trata, en suma, de crearse su propio «mundo» y de asumir la responsabilidad de mantenerlo y renovarlo. No se cambia de morada con ligereza, porque no es fácil abandonar el propio «mundo». La habitación no es un objeto, una «máquina de residir»: es el universo que el hombre se construye imitando la Creación ejemplar de los dioses, la cosmogonía. Toda construcción y toda inauguración de una nueva morada equivale en cierto modo a un nuevo comienzo, a una nueva vida” (1979, p. 54).

En síntesis, para Eliade: “...la experiencia del espacio sagrado hace posible la *fundación del mundo*: allí donde lo sagrado se manifiesta en el espacio, lo real se desvela, el mundo viene a la existencia” (1979, p. 59). Así, el espacio sagrado es un espacio "fuerte", cargado de significación religiosa, por oposición al caos circundante (el mundo) que no tiene existencia propia sino en función del primero, que surge de la necesidad de instituir un punto de apoyo cósmico, un centro del mundo, para de esta forma, "crear" y dar sentido a la dimensión espacial, excluyendo el relativismo del espacio profano (que pierde así su relatividad por estar en función del espacio sagrado,

que centraliza la realidad, el mundo, dándole sentido sagrado, religioso). El espacio sagrado aparece distinguido por medio de signos divinos (teofanías) que el hombre "lee" y entiende, o por medio de rituales que provocan la teofanía, signo divino, que marca la sacralidad de un el lugar. Es decir, del punto de apoyo cósmico, del centro del mundo y de la realidad.

Así pues, el hombre religioso necesita sentirse en un mundo "real", de sacralizar su entorno, de manera que da forma y sentido al caos cósmico de acuerdo con una cosmovisión totalizadora. Es entonces cuando puede vivir en lo "real" porque es lo sagrado. Eliade toma el ejemplo del "pilar cósmico", muy común en muchísimas partes del mundo, éste sería un referente que, al tiempo que sostendría el cielo, sería la vía de comunicación entre el cielo y la tierra, la puerta a lo trascendente. El hombre religioso desea vivir en conexión constante con la divinidad, y allí donde esté el vínculo entre lo terrenal y lo divino se encontrará el centro del mundo: El lugar sagrado. La creación del mundo y del hombre, por parte de los dioses, suele desarrollarse en el centro o a partir de un punto central: de ello se sigue que toda instauración humana sea a imagen de la divina, esto es, la repetición ritual de una cosmogonía¹⁰.

El mundo del hombre religioso, al estar en contacto con lo sagrado, es un cosmos poseedor de orden, se evidencia pues que el orden cósmico se afirme en la victoria sobre el caos y que el miedo a éste no le abandona. En la concepción arcaica existen dos formas de sacralizar el lugar habitable:

¹⁰ Entonces, "la instalación en un territorio equivale a la fundación de un mundo" (Eliade, 1979, p.47).

1) Por ritual cosmogónico a imagen de la acción divina de creación del mundo a partir de la victoria sobre un ser demoníaco

2) Por reproducción, a escala menor, del orden cósmico; así, la residencia es una imagen del cosmos y por tanto un "centro del mundo".

El hombre religioso se ubica cosmológicamente allí donde reside creándose su propio mundo, sacralizando su ambiente y "asumiendo la responsabilidad de renovarlo y mantenerlo" (Eliade, 1979, p.54). Un cambio de sitio significa una nueva "creación", una nueva ordenación del caos para convertirlo en Cosmos, para recuperar ese sentido de ubicación en el cosmos. En ese orden, las experiencias religiosas y profanas sobre el espacio difieren abismalmente, en forma antitética.

2.2 El tiempo: Entre lo continuo y lo discontinuo.

Al igual que el espacio, antes mencionado, el tiempo puede manifestarse en dos modalidades:

1. Discontinuo y heterogéneo para el hombre religioso.
2. Continuo y homogéneo para el hombre no religioso.

El primero de ellos, el tiempo sagrado, se renueva habitualmente en los ritos y fiestas, ya que éstos son eventos que conmemoran un hecho religioso o trascendental, en este sentido, el tiempo sagrado se relaciona al comienzo u origen. Los ritos establecen intervalos que dificultan el desarrollo tiempo ordinario del hombre religioso. El tiempo religioso puede relacionarse a la idea sobre lo eterno. El tiempo del hombre no religioso, en cambio, puede pensarse bajo conductas existenciales manejadas por tiempos de

intensidad inconstante, equiparados al regocijo, al tiempo del espectáculo o tiempo festivo, en oposición a la periodicidad del tiempo dedicado al trabajo. Esta noción del tiempo del hombre no religioso descarta la experiencia de una representación de la divinidad.

Para el hombre no-religioso éste carácter transhumano del tiempo ritual le resulta difícil de acceder porque, para él, el Tiempo no puede exhibir ni ruptura ni “misterio”: constituye la más profunda dimensión existencial del hombre, está unido a su propia existencia, pues tiene un inicio y un final, que es la muerte, el aniquilamiento de la existencia (Eliade, 1979, p. 65). Entre las religiones, el cristianismo por ejemplo indica un tiempo histórico, santificado por la aparición de Jesucristo, en tanto que el tiempo sagrado de las religiones arcaicas puede entenderse como un tiempo mítico al que “No precede ningún tiempo, porque no podía existir” (Eliade, 1979, p. 65).

La concepción arcaica del tiempo mítico es la que importa al autor para instituir la conducta del hombre religioso en relación al tiempo. Éste se solidariza a la noción de “mundo” y de “cosmos”, ya que dichos términos involucran una cierta asociación religiosa, nacida de que ambos –tiempo y cosmos– son creaciones divinas. Esta solidaridad encuentra su representación en la forma de los edificios sagrados, en donde el tiempo representa, lo mismo que la imagen del mundo, un sentido temporal. En diversas culturas primitivas esta noción del tiempo, entendida como un camino, se asocia a una representación circular. Cada ciclo de tiempo permite la idea de regeneración y santificación del mundo, que periódicamente se vuelve a encontrar con la santidad original (Eliade, 1979, p. 66-69).

En las religiones arcaicas, la reproducción constante del mito restablece la creación del mundo; en ocasiones como la lucha protocolar entre fuerzas o seres sobrenaturales contrarios. A partir del mito se da la continuación del tiempo en sus orígenes; tiempo primordial y puro que da pie para la eliminación de los pecados por medio de acciones simbólicas que puedan ser la combustión, la utilización de las aguas primordiales o el sacrificio de chivos expiatorios como signos de reparación o enmienda. Según Eliade, en contraste al rito de santificación, se daba una regresión periódica al tiempo destructor originado por los pecados, considerado como el tiempo de lo pagano al que es necesario oponer el tiempo sagrado y fuerte entendido como “La creación más gigantesca que se haya nunca efectuado. La del Universo” (1979, p. 72).

El propósito del mito en las religiones tradicionales es la reactualización del tiempo del origen, que es el tiempo de la cosmogonía, mismo que sirve de modelo ejemplificador a toda creación. La cosmogonía y los señalamientos al tiempo de la creación sirven a la regeneración del ser humano, como en el caso de las ceremonias rituales con propósitos de curación (Eliade, 1979, pp. 73-76). Al comparar al hombre religioso con el no-religioso, se crean ámbitos de responsabilidad individual; algunos compartidos por ambas categorías (de orden moral, social e histórico), y otros que son propios del hombre arcaico, tales como el ámbito de responsabilidad cósmica que implica una postura de reconocimiento hacia la naturaleza (1979, pp. 81-84). En síntesis, Eliade señala que la suma de las revelaciones primordiales (del hombre religioso) está constituida por sus mitos.

Entendido el mito como modelo ejemplar, como relato de una historia sagrada y revelación de un misterio, éste comporta la experiencia de cimentar la verdad absoluta,

pues para el hombre religioso, como ya se ha dicho anteriormente, lo sagrado es real. En contraste, lo profano no posee un modelo ejemplar como tal. En este punto, Eliade lanza una crítica al trabajo agrícola mecanizado del hombre contemporáneo, carente de los símbolos que el hombre arcaico le proporciona al mismo, puesto que es visto como una actividad con un simple propósito económico como lo será la explotación de la tierra para alimento y acumulación de riqueza (1979, p. 85). En la medida en que el sentido de la religiosidad sea reemplazado por una debilitada manera por comprender la necesidad de conservar el mito, se dará una pérdida de los principios de conducta.

Por ejemplo, el caníbal se apropia de su responsabilidad en un mundo en el cual el canibalismo no es una manera de actuar “natural” del hombre “primitivo” sino un comportamiento cultural, basado en una concepción religiosa de la vida. Para que el mundo vegetal perdure, el hombre ha de matar y ser matado (Eliade, 1979, p. 91). Dice Eliade que la reproducción de dios en el plan cosmogónico por parte del hombre resulta en una responsabilidad terrible, por lo que “Al juzgar una sociedad *salvaje*, no hay que perder de vista que incluso los actos más bárbaros y los comportamientos más aberrantes tienen modelos trans-humanos, divinos” (1979, p. 92). A través de la reactualización de los mitos, con toda la carga de responsabilidad que ellos involucran, el hombre religioso se adjudica la noción temporal del cosmos; cada año, las fiestas del calendario religioso recobran la eternidad del tiempo sagrado.

En contraste, se apunta a la decadencia de la religión cuando la santificación del tiempo litúrgico parece inútil y redundante, como en el caso de las sociedades más evolucionadas, con la consiguiente pérdida de la recreación de las acciones ejemplares ya que como dice Eliade:

La repetición despojada de su contenido religioso conduce necesariamente a una visión pesimista de la existencia. Cuando deja de ser un vehículo para reintegrar una situación primordial y para reencontrar la presencia misteriosa de los dioses, cuando se desacraliza, el Tiempo cíclico se hace terrorífico: se revela como un círculo que gira indefinidamente sobre sí mismo, repitiéndose hasta el infinito (1979, p. 95).

Esta concepción del tiempo circular es constante en las religiones arcaicas e incluso en las más evolucionadas; la generación y regeneración se transcurren en ciclos conforme a leyes inmutables; es decir, una circunstancia mítica del “eterno retorno”. Para Eliade, es el judaísmo la religión que muestra la innovación del tiempo como una noción con inicio y final. El cristianismo hará esta noción trascendente en la medida en que la figura de Cristo santifica la historia: “Pues la encarnación funda una situación nueva del hombre en el Cosmos” (1979, p. 99). La noción de tiempo de las filosofías contemporáneas como el existencialismo, a pesar de estar asociada a la circularidad, comparte con las concepciones de la India y Grecia antiguas (el eterno retorno) el aspecto terrorífico y trágico de lo que se renueva sin fin ni principio. “Definitivamente desacralizado, el Tiempo se presenta como una duración precaria y evanescente que conduce irremediabilmente a la muerte” (Eliade, 1979, p. 100).

Al igual que el espacio, el tiempo sagrado se opone al ordinario pues es un “tiempo mítico primordial hecho presente” (1979, p.63). Por medio del ritual se deja atrás el tiempo profano y se rememora, “viviéndolo”, el principio (el momento de la creación por los dioses). El tiempo, en la experiencia religiosa es cíclico, pues el tiempo mítico

originario es “una especie de eterno presente mítico que se reintegra periódicamente mediante el artificio de los ritos” (1979, p.63). El mito cosmogónico relata la creación del mundo, por tanto debe enunciarse nuevamente al comienzo de cada año nuevo, puesto que hay que recrear el tiempo y el espacio agotados, y esto se logra a través de los rituales, accediendo al tiempo original relatado por vía del mito cosmogónico. Este mito es pues un mito de regeneración, y sirve por tanto para tratar enfermedades, al principio de un nuevo dominio monárquico o para salvar cosechas. Se regenera no por reparación sino por recreación a través del mito cosmológico¹¹.

El hombre religioso trata de vivir lo más cercanamente posible con sus dioses, y por ello actualiza sus instrucciones, los modelos ejemplares, por ser divinos, de conducta en todos sus aspectos (biológico, sociológico, sexual) por medio de rituales periódicos, para no olvidar, accediendo así al tiempo sagrado, la eternidad (el tiempo divino). Tiene una preocupación cosmológica, religiosa, y por tanto sus energías irán destinadas a su unión con la divinidad. La creación de las divinidades se relata en los mitos, donde el cómo y el por qué forman una unidad resistente. En el mito están, pues, los modelos divinos y contienen la sacralidad absoluta, pues se manifiesta en ellos. La repetición de estos modelos, tiene dos propósitos o significados:

- 1) Por imitación divina, el hombre se instaura en lo sagrado
- 2) Por la reactualización de los gestos divinos ejemplares, esto es, por imitación divina, el mundo se santifica.

El hombre se hace a sí mismo, se perfecciona siguiendo los modelos divinos manifestados por la historia sacra, el mito; es decir, trata de alcanzar su totalidad como

¹¹ Q
Que es "el modelo ejemplar de toda creación"(p.75).

hombre. Así, cualquier acto, del orden que sea, tiene una razón de ser si viene revelado en el mito como conducta divina (sacrificios humanos, canibalismo, etc.). Cuando entran en escena élites sociales, alejadas de lo tradicional, se renuncia a la primitiva religiosidad por la pérdida de sentido de sus rituales. Esto desemboca en un cambio conceptual respecto al tiempo, esto es la historia.

Con el judaísmo aparece una nueva concepción: El mundo fue creado por Dios, tiene un inicio, y por tanto un fin, con un lugar en la historia, en el tiempo profano. Para ellos el tiempo es lineal y los actos o revelaciones divinas no se ciñen a un origen mítico, sino que se encuadran en la historia, en un contenido histórico-social, pero, eso sí, transcendido. El hombre arreligioso moderno, también posee una concepción del tiempo historicista, esto es, igual que la tradición judeocristiana hay “importancia decisiva del hecho histórico”, (Eliade, 1979, p.99) pero sin tener una posibilidad de trascendencia. Con la pérdida total de lo sagrado, el tiempo pasa a ser solamente un preludio de la muerte.

Capítulo 3. Contraste de la idea de mito.

En el presente capítulo se presentará el contraste que realiza Eliade la idea del mito en términos temporales entre las concepciones primitivas y modernas. Para ello, se analizarán los capítulos II, III y IV de *El mito del eterno retorno*.

3.1 La regeneración del tiempo

En el capítulo dos de *El mito del eterno retorno*, Eliade no tiene problemas en resaltar la importancia que en todas las culturas tiene el final de un periodo y el inicio de otro. La importancia de la regeneración periódica del tiempo admite una creación nueva, esto es, la repetición del acto cosmogónico, y esta concepción de la creación periódica nos lleva a su vez al problema de la negación de la historia. (Eliade, 1984, p. 55) Las ceremonias habituales de finalización e inicio pueden quedar divididas para su análisis en dos grandes grupos:

1. La expulsión anual de los demonios, enfermedades y pecados. El significado de esta ceremonia es el intento de reparación del tiempo mítico y primordial de la creación, es decir, una repetición de la cosmogonía a partir de la cual se trata de abolir el tiempo histórico.
2. Los rituales que preceden y siguen la fiesta de Año Nuevo. Comprende una serie acciones cargadas de dramatismo que tienen el objetivo de anular el tiempo acontecido mediante la restauración del caos primordial y la repetición del acto cosmogónico.

Todos estos ritos tienen un objetivo en común: su propósito antihistórico, es decir, muestran la necesidad de las sociedades arcaicas de regenerarse periódicamente por medio de la anulación o negación del tiempo: “La creación del mundo se produce, pues, cada año. Esa eterna repetición del acto cosmogónico, que transforma cada Nuevo Año en inauguración de una Era, permite el retorno de los muertos a la vida y mantiene la esperanza de los creyentes en la resurrección de la carne” (Eliade, 1984, p. 63) Las nociones lunares nos ofrecen, en ese sentido, el retorno cíclico de lo que antes fue, es decir, el eterno retorno, esto es, la manera que encuentra el hombre arcaico de anular la irreversibilidad del tiempo a través del direccionamiento cíclico del mismo.

3.2 De la pregunta ontológica a la respuesta histórica

¿Cómo sobrellevaba el hombre primitivo ese sufrimiento, es decir, cómo el hombre primitivo era capaz de soportar la historia? (Eliade, 1984, p.89) Vivir para ser un hombre de las culturas tradicionales es vivir según arquetipos extrahumanos, también supone vivir conforme a la ley y a los ritmos –“cósmicos”, en palabras del mismo Eliade:

“Si tales padecimientos pudieron ser soportados fue precisamente porque no parecían gratuitos ni arbitrarios. [...] El primitivo que ve su campo devorado por la sequía, su ganado diezmado por la enfermedad, su hijo enfermo, que se siente él también con fiebre, o que comprueba que es un cazador demasiado a menudo sin suerte, etc., sabe que todas esas circunstancias no incumben al azar, sino a ciertas influencias mágicas o demoníacas, contra las cuales el brujo o el sacerdote disponen de armas. Así, del mismo modo que la comunidad lo hace cuando se trata de una catástrofe cósmica, se dirige al brujo para eliminar la

acción mágica, o al sacerdote para que los dioses le sean favorables. Si esas intervenciones no dan resultado, los interesados recuerdan la existencia del Ser Supremo, casi olvidado el resto del tiempo, y le ruegan mediante la ofrenda de sacrificios” (1984, p. 90).

El sufrimiento solo tiene la potencialidad de molestar al hombre primitivo en cuanto su fuente permanece ignorada. Cuando se revela su razón, ese sufrimiento se une a un sistema y se puede explicar y, por lo tanto, puede ser sopesado. Es muy común y está suficiente extendida la concepción arcaica según la cual el sufrimiento es atribuible a la voluntad divina, ya sea porque lo cause de forma directa, ya sea que permita que otras fuerzas lo generen. Por ejemplo, para el pueblo hebreo una calamidad histórica nunca conjeturaba un hecho ilógico porque tras ella se veía la figura de Yahvé, suponía algo inevitable porque estaban presentidas por Dios para que el pueblo elegido no fuera en contra de su destino.

Eliade señala que los judíos ofrecen un nuevo sentido de la historia: por primera vez los hechos históricos van a tener un valor por sí mismos puesto que son la expresión de Dios, es decir, el pueblo judío interpreta por primera vez la historia como una epifanía de Dios:

“Ese Dios del pueblo judío ya no es una divinidad oriental creadora de hazañas arquetípicas, sino una personalidad que interviene sin cesar en la historia, que revela su voluntad a través de los acontecimientos (invasiones, asedios, batallas, etc.). Los hechos históricos se convierten así en “situaciones” del hombre frente a Dios, y como tales adquieren un valor religioso que hasta entonces nada podía

asegurarles. Por eso es posible afirmar que los hebreos fueron los primeros en descubrir la significación de la historia como epifanía de Dios, y ésta concepción, como era de esperar, fue seguida y ampliada por el cristianismo.” (1984, p. 98).

Eliade descubre que el judaísmo lleva a cabo un doble movimiento que puede a primera vista parecer discordante y que sin embargo no lo es, esto es: En la concepción mesiánica la historia empieza a ser apreciada, por lo que debe ser resistida por el hombre, pero esto sólo es así debido a que la historia tiene una función escatológica, es decir, la valoración de la historia sólo puede llevarse a cabo porque el hebreo es consciente de que dicha historia será abolida más adelante. (1984, p. 100)

Eliade pasa a analizar la importancia que tienen las teorías de los grandes ciclos cósmicos para, poder así, mostrar la significación de la historia en las civilizaciones tradicionales. Estas teorías del «Gran Tiempo», como también las denomina el autor rumano, presentan dos orientaciones diferentes: Una tradicional, la del tiempo-cíclico que se regenera periódicamente de manera infinita y la otra, más moderna, del tiempo finito entre dos referencias infinitas atemporales.

Aunque se encuentra también en el hinduismo un rechazo hacia la historia, según Eliade existe una diferencia esencial entre ésta visión y los pensamientos arcaicos: El hombre de las sociedades tradicionales rechaza la historia reviviendo sin cesar el momento intemporal de los comienzos, el hinduismo por su parte ya no considera como una solución ante el sufrimiento ese tiempo auroral: la diferencia entre la visión védica (por consiguiente, arcaica y “primitiva”) y la visión mahayánica del ciclo cósmico es,

empleando una fórmula sumaria, la misma que distingue la posición antropológica arquetípica (tradicional) de la posición existencialista (histórica). El karma, ley de la causalidad universal, que, al justificar la condición humana y al explicar la experiencia histórica, podía ser generador de consuelo para la conciencia hindú prebudista, se convierte con el tiempo en el símbolo mismo de la “esclavitud” del hombre. (Eliade, 1984, p. 110)

3.3 El terror a la historia

Lejos de lo que pueda parecer, el conflicto entre la concepción arcaica y la concepción moderna del tiempo, sigue vigente en nuestros días. Todavía en la actualidad las sociedades agrícolas europeas se mantienen con obstinación en una posición antihistórica, siguen reconociendo en la presión permanente de los hechos los signos de la voluntad divina o de una fatalidad astral. Pero, según Eliade no son los únicos que conservan esta concepción arcaica o antihistórica del tiempo. (1984, p. 130)

Esta recepción de las teorías cíclicas en el pensamiento contemporáneo resulta especialmente interesante ya que pone de manifiesto el deseo de hallar un sentido y una justificación transhistórica a los acontecimientos históricos (Eliade, 1984, p. 135). El horizonte de los arquetipos y la repetición solo puede ser superado impunemente mediante una filosofía de la libertad que no excluya a Dios:

“En realidad, el horizonte de los arquetipos y de la repetición sólo puede ser superado impunemente mediante una filosofía de la libertad que no excluya a Dios. Tal cosa fue, por lo demás, lo que aconteció cuando el horizonte de los arquetipos y de la repetición fue por primera vez superado por el judeocris-

tianismo, que introdujo en la experiencia religiosa una nueva categoría: la fe.”

(Eliade, 1984, p.147)

Principio fundamental que servirá para orientar el consuelo que muchas almas cercanas a dicha concepción religiosa buscaban. Este es el punto en donde Eliade trata de darle respuesta al interrogante generado por el terror a la historia, basado en el ejemplo del sacrificio de Abraham y Jacob.

4. Consideraciones finales y conclusiones

A lo largo de su obra académica, Eliade intenta efectuar un muy interesante ejercicio comparativo entre diferentes culturas, una consecuencia de su temprano interés por descubrir otras maneras de ver el mundo. Fue ese recorrido, que incluyó desde exilios por persecuciones políticas hasta colaboraciones con ilustres pensadores como Jung o Van der Leew, el que generaría en el autor rumano un mecanismo de trabajo que terminaría siendo exaltado por quienes estaban interesados en el desarrollo de la historia de las religiones, pero condenado por quienes esperaban una investigación mucho menos pretenciosa.

Muchos de los comentaristas mencionarán que las teorías formuladas por Eliade pueden caer en misticismos y reduccionismos propios que terminaran yendo en contra del pensamiento crítico que impulsa la filosofía. Este punto resultará de capital importancia si lo que pretendemos es ubicar los aportes del mencionado autor dentro de un esquema que categorice las ideas acordes con el concepto referente. Pero si se toma en cuenta que el objetivo primordial propuesto por Mircea Eliade, durante el desarrollo de las obras referentes para el presente trabajo, es el realizar un ejercicio comparativo entre teorías que se originarán a partir del análisis entre ideas culturales de diversas épocas y lugares, se puede considerar que éste se cumple al lograr demostrar que la historia de las religiones se identifica con la "historia de la sacralidad" (1974, p: 34).

El profesor Pedro Gómez Garcia, quien en el año 2008 formó parte de un grupo de expertos que contribuyeron a una edición especial de la revista *El genio maligno* dedicada a la vida y obra del autor rumano, se dio a la tarea de señalar las cinco principales “Insatisfacciones intelectuales” que le ha dejado el punto de vista de Eliade:

1. Decantarse por la identificación de lo religioso con lo sagrado -en cuanto lo contrapuesto a lo profano- me parece una opción que da cierto juego, pero que es parcial respecto a su objeto de referencia y no generalizable como concepto teórico a todos los hechos de índole religiosa. (Gómez Martínez 112)
2. La designación de una experiencia o de un documento religioso como hierofanía, o modalidad de lo sagrado, ¿Cómo se lleva a cabo? ¿Cómo sabemos que lo que llamamos sagrado es efectivamente una manifestación de lo sagrado? (Gómez Martínez 113)
3. Eliade adopta lo que podemos denominar su enfoque antropológico-ontológico-esencialista, del cual extrae la conclusión de que la historia manifiesta, pero no crea. Esto implica que -para él- lo real está dado desde el principio, con independencia de su construcción a lo largo del tiempo de la historia de las sociedades humanas (la construcción fáctica es rebajada ontológicamente a pura aparición y apariencia). (Gómez Martínez 113)
4. Comete el desacierto de sucumbir al influjo de la psicología de Carl Gustav Jung, de quien se apropia la noción de "arquetipo", para dar con ella la explicación última de los contenidos comunes subyacentes a las experiencias religiosas fundamentales, como si esos contenidos estuvieran ya conformados, prediseñados al modo de esencias ideales y eternas. (Gómez Martínez 113)
5. Eliade se propone desarrollar un trabajo comparativo de los fenómenos religiosos, enmarcándolos como hierofanías determinadas en su momento histórico, y a la vez quiere restituir los elementos sagrados en "teorías" o "sistemas" por medio de una comprensión fenomenológica y una hermenéutica del homo religiosus. Sin embargo, a la vista los resultados, sus textos nos ofrecen una excelente y minuciosa descripción, pero el alcance queda acantonado en ese plano, al faltarles un verdadero análisis

estructural (por ejemplo, al estilo de LéviStrauss) y asimismo una verdadera teoría explicativa de la evolución religiosa en función del cambio histórico (por ejemplo, en la estela de un Marvin Harris). (Gómez Martínez 114)

Aunque el interés fundamental del presente trabajo está centrado en el concepto del mito, tienen lugar las anteriores apreciaciones realizadas por el comentarista por el hecho de representar aspectos que forman parte de la construcción de la idea de mito.

Ante la primera mención que señala a la “identificación de lo religioso como lo sagrado” pienso que es razonable el pensar que la pretensión de generalizar un concepto que abarque todo el hecho religioso es exigente, pero en ningún modo no resultaría contradictoria. El apuntar hacia un supuesto “juego” entre lo sagrado y lo profano daría pie para plantear una falsa dicotomía entre las parte pero, como lo demuestra el autor con suficiencia, la evidencia de los múltiples ejemplos apoya su postura. Estos le darán cuerpo al objeto de referencia, pero sería imposible reunir todas las referencias existentes como para poder formular un concepto teórico que fuera infalible.

La segunda propuesta estaría muy relacionada con la visión universalisadora que le quieran dotar a los conceptos del autor. Pienso que Eliade es claro al señalar que toda hierofania tiene lugar y sentido en cuanto su fundamento repite un arquetipo original. Las preguntas sobre ¿Cómo se lleva a cabo? o ¿Cómo sabemos que lo que llamamos sagrado es efectivamente una manifestación de lo sagrado?, son oportunas y aportan a la construcción del diálogo supuesto entre modernos y tradicionales. Con lo cual, en este caso particular, manifiestan el deseo de Gómez García por conocer más a fondo algo

que, en esencia, puede ser entendido desde la lectura y se asumido desde la postura Eliádica:

“El hombre entra en conocimiento de lo sagrado porque se manifiesta, porque se muestra como algo diferente por completo de lo profano. Para denominar el acto de esa manifestación de lo sagrado hemos propuesto el término de hierofanía, que es cómodo, puesto que no implica ninguna precisión suplementaria: no expresa más que lo que está implícito en su contenido etimológico, es decir, que algo sagrado se nos muestra” (Eliade, 1979, p. 10)

La tercera cuestión tiene razón al señalar el supuesto antropológico-ontológico-esencialista a la hora de mencionar la posición de la historia como manifestación y no como creación. Es claro que las posturas historicistas entrarán en conflicto con la posición eliádica de darle prevalencia a los ritos cíclicos como los poseedores de la posibilidad de crear, pero también resulta evidente que el autor le da la importancia necesaria al criterio de historia dentro de la estructura del pensamiento del hombre moderno. La crítica puntual estará señalada hacia la manera como terminan formulando a la historia como un fundamento, de la pregunta ontológica a la respuesta histórica, para luego terminan aboliéndola por medio de manifestaciones propias del Homo Religiosus: “La formulación en términos modernos de un mito arcaico delata, por lo menos, el deseo de hallar un sentido y una justificación transhistórica a los acontecimientos históricos” (Eliade, 1984, p. 135).

La cuarta postura hará referencia a la influencia y utilización del concepto de arquetipo en el planteamiento del autor. La figura del arquetipo es necesaria para entender mejor

los atributos del mito pues, en últimas, un relato que pretenda dar explicación sobre los orígenes del mundo requiere de una figura modelo que los referencie. En este orden, lo real estaría dado desde un principio por la naturaleza misma del arquetipo ante su repetición.

La última, es la más fuerte de todas y señala al resultado mismo de la propuesta de Eliade ante los resultados señalados por Gomez Garcia. Puede resultar simple el proponer una manera más completa para presentar el resultado del trabajo comparativo e investigativo del autor rumano quien, como es comprensible, puede presentar numerosas en la formulación de algunos puntos. No se le pueden pedir resultados marcadamente antropológicos a una obra de pretensiones filosóficas e históricas. Por lo cual no podemos perder de foco que se está poniendo de manifiesto al desarrollo de una investigación cargada de muchos elementos y vivencias que pudieron servir para centrarse en una sola manera de desarrollar una investigación pero, por la manera de llevar su propuesta, terminaron encadenando toda una serie de teorías que van desde el establecimiento de un concepto como el de hierofania hasta poner a dialogar a un hombre de cosmovisión arcaica con uno moderno. Un objetivo que encuentra relación con los presupuestos de quienes pretendan leer a Mircea Eliade como lo que en esencia es: Uno de los más grandes compiladores de mitos de la historia.

Finalmente, a continuación expongo las conclusiones puntuales del presente texto:

1. Aunque el autor se muestra muy respetuoso de utilizar el concepto de religión, cuando hace referencia a las sociedades originarias, crea el medio propicio para el planteamiento de los principios que regirán la manera de pensar del *Homo Religiosus*.

Serán las acciones de estos las que adquirirán sentido en un momento y lugar determinados, por medio de la hierofania o aquella mediación que logrará hacer trascender sus experiencias en sacralidad. El *Homo Religiosus* evidenciará cómo las plantas, los animales, los objetos, los bailes o los oficios encuentran una razón de ser en el conocimiento sobre sus orígenes y la recreación de sus acciones primordiales. Ese será el fundamento del concepto de mito.

2. Para Eliade, el tiempo y el espacio son sagrados si esa misma base fundamentadora se aplica a su conformación como parte de la realidad. Para ello, el autor apela a la mención de una importante cantidad de narraciones a lo largo de su propuesta; con lo cual logra proporcionarle un sentido universalizador a su idea hierofanica. La determinación de un “centro del mundo” o de una “Fiesta conmemorativa” representarán un cambio tanto en la homogeneidad cronológica como en la continuidad espacial: La repetición de los modelos originales serán el elemento que les dotará de sentido, forma y función. Esa será la manera como el mito puede ser representado.

3. El arquetipo y la repetición serán los fundamentos del *Homo religiosus*; los mismos que se verán contrarrestados por el ideal del hombre moderno, capaz de sobrellevar el peso de los acontecimientos históricos que antes eran abolidos por los ciclos cosmogónicos. Por medio de la mención a la cosmovisión judía, el autor muestra cómo pasan de tener una idea de la divinidad, que tomaba parte de hazañas ancestrales, a una que interviene directamente en las situaciones que a diario se les pueden presentar. Con ello, el pueblo israelí intenta superar el modelo mítico tradicional por medio del establecimiento de una categoría emancipadora de toda ley natural, la fe, ante la

incertidumbre que generan las tragedias históricas, la desesperación. Ese será el principal contraste que Eliade marcará a su idea de mito.

5. Bibliografía

Blumenberg, H. (2003) *Tratado sobre el mito*, Barcelona; Paidós.

Clalude Levi-Strauss (1987) *Mito y significado*; Madrid; Alianza editorial

Couliano I; (1994) *Mircea Eliade y el hombre universal*; En traducción del cuaderno Homo Religiosus, París Dialogues avec le sacré

Cruz, Manuel; (1991) *Filosofía de la historia*; Barcelona. Ediciones Paidós

Dagua, A. Aranda, M. Vasco, L; (1998) *Guambianos: Hijos del aroiris y el agua* ; Editorial CEREC.

Eliade, M. (1971). *La búsqueda. Historia y sentido de las religiones*. (3 ed). (A. Colodrón, Trad). Buenos Aires. Ediciones megápolis.

Eliade, M. (1974). *Tratado de historia de las religiones*. (6 ed). (T. Segovia, Trad). Madrid. Ediciones cristiandad.

Eliade, M. (1978). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. (J. Valiente Malla, Trad). Ediciones cristiandad. Tomo I

Eliade, M. (1979). *Lo sagrado y lo Profano*. (3 ed). (L.F. Gil, Trad). Madrid. Labor/Guadarrama.

Eliade, M. (1981). *Mito y realidad*. (4 ed). (L.F. Gil, Trad). Madrid. Guadarrama.

Eliade, M. (1983). *Imágenes y símbolos*. (3 ed). (C. Castro, Trad). Madrid. Taurus.

Eliade, M. (1984). *El mito del eterno retorno*. (4 ed). (R. Anaya, Trad); Madrid; Alianza editorial.

Farriss, N. (1985); *Recordando el futuro, anticipando el pasado; Tiempo histórico y tiempo cósmico entre los mayas de Yucatan*; En: *La memoria y el olvido segundo simposio de historia de las mentalidades*; (pp 47 – 60); Instituto nacional de antropología e historia. México Gómez, P. (2008); *Antropología y religión en el pensamiento de Mircea Eliade*; Revista El genio maligno; marzo (2) (pp 105 – 115)

Gonzalez, J. (2008); *Eliade y la antropología*; Revista El genio maligno, (2), marzo (pp. 91 – 104)

Gómez, P. (2008); *Antropología y religión en el pensamiento de Mircea Eliade*, Revista de humanidades y ciencias sociales (2) marzo (pp 105 – 115)

Jung, C. G; (2009): *Arquetipo e inconsciente colectivo*. Barcelona. Paidós.

Moreno, A. (2006); *El terror a la historia*; Revista valenciana d'etnologia; junio (1) (pp. 159 – 165)

Severino Croatto, J. (2002) *Experiencia de lo sagrado*; Buenos Aires; Editorial Verbo divino

Taipe, N. (2004) *Los mitos. Consensos, aproximaciones y distanciamientos teóricos*; Gazeta de Antropología.; Vol (1) Junio de (2004). (pp. 3 – 34)
Tellez. F; *Mitos: Filosofía y práctica*; Editorial Universidad de Caldas; Manizales; 2002.