

UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA

MÁSTER EN FILOSOFÍA, CULTURA Y SOCIEDAD

Tiempo sagrado:

Símbolos, mitos y ritos del tiempo
en las culturas tradicionales

TRABAJO DE FIN DE MÁSTER

Máster en Filosofía, Cultura y Sociedad

Universidad de La Laguna

Curso: 2014-15

Fecha de presentación: 7-7-2015

Alumno: Antonio Aparicio Juan

Director: Carlos Marzán Trujillo

TABLA DE CONTENIDOS

| | |
|--|-----------|
| INTRODUCCIÓN | 3 |
| ANTECEDENTES | 6 |
| SÍMBOLOS, MITOS Y RITOS | 6 |
| EL ETERNO RETORNO: CONTEXTUALIZACIÓN | 9 |
| ESTADO ACTUAL | 12 |
| DISCUSIÓN Y POSICIONAMIENTO | 15 |
| SÍMBOLOS Y CICLOS DEL CIELO, EL SOL Y LA LUNA | 16 |
| DIVINIDADES Y SÍMBOLOS URÁNICOS Y SOLARES | 19 |
| SIMBOLISMO LUNAR | 23 |
| EL MITO DEL ETERNO RETORNO | 28 |
| RITOS DE INICIACIÓN Y TIEMPO SAGRADO | 33 |
| VÍAS ABIERTAS | 36 |
| CONCLUSIÓN | 37 |
| BIBLIOGRAFÍA CITADA | 38 |

INTRODUCCIÓN

La pregunta “¿qué es el tiempo?” es una de las más recurrentes de la historia del conocimiento humano. Lo es porque no parece posible dar una respuesta sobre él que no sea ambigua y exenta de circularidad. Se puede pensar en una pregunta mucho más simple, al menos en apariencia: ¿qué indica un reloj? Incluso, más simple aún: ¿qué es un reloj?. Podemos ver que, incluso estas dos, referidas a un objeto concreto, eluden una respuesta específica que no se limite a cosas del tipo de que un reloj es un mecanismo, natural o artificial, de movimiento uniforme y repetitivo o que indica una posición relativa entre sus manecillas o, en general, entre los elementos que lo constituyen. Estas respuestas, aún incompletas, son concretas. Pero, en realidad, no están definiendo lo que es, esencialmente, un reloj.

Un problema fundamental que afecta al concepto tiempo es que su origen es humano y, por lo tanto, epistemológico, social o psicológico. Sin embargo su medida, la forma de especificarlo, es física. Pero aún esto resulta poco claro: ¿existe o no existe realmente el tiempo en la naturaleza como objeto, entidad o magnitud independiente de la percepción psíquica de un ser humano? Desde un enfoque realista se afirma que sí, que, efectivamente, el tiempo es parte fundamental del Universo, una dimensión independiente de los eventos, en la cual éstos ocurren de forma secuencial, o bien, una dimensión adicional, entrelazada con y vinculada a las dimensiones espaciales pero independiente de ellas. Posiciones de este tipo corresponden a la Física Newtoniana, la primera, y a la Relatividad, la segunda. Sin embargo, desde un enfoque idealista trascendental, cabe también afirmar que no hay algo tal como un contenedor o secuenciador de eventos y objetos que se mueven a lo largo de él y que no hay ningún tipo de entidad que fluya; en otras palabras, que el tiempo no es más que una estructura intelectual en la que los humanos secuencian y comparan eventos. Tal era la posición de Kant.

Ambas posiciones admiten críticas eficaces. Por ejemplo, empezando por la idealista, contra ella cabe el argumento de que el tiempo, conceptualizado o no, forma parte indisolublemente integrante de las ecuaciones de la Física que, a su vez, describen o representan el comportamiento de la naturaleza. Afirmar que la t de las ecuaciones de la Física, el tiempo físico, no existe es como afirmar que no existe la masa. Carecemos de respuestas concretas sobre lo que son tiempo y masa, pero ello no necesariamente implica que no existan ellos mismos o ciertas propiedades del universo material que admiten una descripción en términos de lo que llamamos tiempo o masa. Por su parte, contra el enfoque realista cabe decir que lo primero que el ser humano desarrolló sobre el tiempo fueron sensaciones psíquicas y poco concretas sobre él. Mucho después, cuando aumentó la necesidad de disponer de comparaciones más precisas entre sucesos o registrar extensas secuencias de ellos, fue surgiendo un concepto de tiempo parecido al actual. Se podría defender la idea de que el tiempo existe como tal en la naturaleza y nosotros, seres humanos tenemos una experiencia subjetiva de él, más o menos acertada o precisa y modificada por nuestros estados de ánimo y conducta social. Pero todavía se puede argumentar, en contra de ello, que nuestra percepción, aún subjetiva, del tiempo ha ido evolucionando a lo largo de la historia de la mano de nuestra capacidad para medirlo.

Nadie puede contestar con seguridad a la pregunta de cómo experimentaba el tiempo el ser humano primitivo. Tampoco está claro si el ser humano está intrínsecamente capacitado para percibirlo, para captar con cierto grado de precisión las secuencias de acontecimientos y los ciclos. No las relaciones causa efecto inmediatas del tipo de “llueve-me moja” o “tengo hambre-como-me encuentro saciado”, sino las secuencias más largas que dan lugar a la historia o que permiten percatarse de los ciclos estacionales y de su relación con otros procesos naturales. Precisamente la necesidad de registrar sucesos de tipo histórico, sea por motivos económicos o de dominio, podría dar lugar a la necesidad de medir el tiempo de alguna manera y, a su vez, esta nueva capacidad técnica, podría dar lugar a nuevos refinamientos conceptuales sobre el mismo que requirieran nuevas técnicas para su medida, etc. Según Norbert Elias, “no es posible resolver el enigma del

‘tiempo’, sin referirlo al desarrollo del concepto ‘tiempo’ y de las distintas unidades temporales”¹.

Adicionalmente a los tiempos físico y subjetivo hay otro concepto al que podemos denominar como tiempo mítico o sagrado y que se refiere a la percepción de las secuencias, ritmos y ciclos en el contexto de lo sagrado. Es de este aspecto del que nos vamos a ocupar en este ensayo, refiriéndonos en particular al ámbito de las sociedades arcaicas o tradicionales. Según Mircea Eliade, hablar de sacralidad en el contexto de las sociedades arcaicas es hablar de realidad². Mientras que la vida cotidiana, lo profano, es cambiante, efímero y perecedero, para el hombre primitivo lo sagrado es permanente, tanto si se refiere a un espacio como a un tiempo. Esta permanencia permite el surgimiento de modelos arquetípicos que sirven de referentes ejemplares de la verdad absoluta. En este contexto, los mitos se desarrollan como una expresión de esta verdad absoluta, que surge a partir de una revelación o un acontecimiento que tuvo lugar en los comienzos. La actualización ritual de estos acontecimientos encuadra el tiempo sagrado que, a su vez, se refiere a una realidad perenne. La vuelta recursiva a los orígenes, en una suerte de eterno retorno, da vigencia al hecho primordial, que es el único real.

Un análisis pormenorizado del tiempo sagrado, los elementos que ayudan a establecerlo y los aspectos que de él se derivan excede los objetivos de este trabajo. Aquí sólo se introducen y discuten algunos de ellos, incluyendo unos pocos ejemplos sacados de los ritos y mitos tradicionales, que permitan hacer un esbozo de la percepción del tiempo como parte de la sacralidad y de su representación simbólica. Como se verá, el tiempo sagrado queda caracterizado esencialmente de dos maneras: mediante la referencia al inicio y mediante el establecimiento de ciclos que se repiten. Los movimientos y ciclos presentes en el cielo, de los que la Astronomía se ha ocupado desde sus orígenes, han desempeñado desde un primer momento un papel primordial tanto en la medida del

¹ N. Elias, *Sobre el tiempo*, México, Fondo de cultura económica, 1989, p. 105.

² M. Eliade, *Das Heilige und das Profane. Von Wesen des Religiösen*, Hamburg, Rowohlt, 1957. (Trad. español: *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona y Buenos Aires, Paidós Ibérica, p. 53 y ss).

tiempo como en su percepción, incluso en escalas que exceden lo inmediato y que van desde el día y la noche, a los ciclos estacionales y la sucesión de los años. Esto unido a la experiencia de inmensidad que la contemplación de los cielos suele despertar en la mayoría de los que los observan con tranquilidad, dotó desde los primeros momentos a los objetos celestes de sacralidad y los vinculó con hierofanías y mitos. Por este motivo, en este trabajo se va a prestar atención a la descripción de los símbolos, mitos y ritos relacionados con los cielos y, de modo especial al sol y a la luna, incluyendo, de manera descriptiva, algunos ejemplos de celebraciones rituales de los ciclos solares y lunares así como de elementos míticos y simbólicos vinculados a ellos. Esto permitirá abordar el punto principal del ensayo, el mito del eterno retorno, entendido no como la imposibilidad de escapar de una realidad recursiva, sino como el medio para establecer la permanencia del hecho real y fundamental, que es el sagrado. Se realizarán también unas breves consideraciones sobre otros aspectos simbólicos y rituales, en particular la iniciación, que desempeñan también un papel capital en la caracterización del tiempo sagrado en las sociedades arcaicas y, en algunos casos y bajo ciertas premisas, en la contemporánea como demarcadores de un tiempo inicial o de un cambio de ciclo.

ANTECEDENTES

SÍMBOLOS, MITOS Y RITOS

Puesto que este ensayo trata de los aspectos simbólicos, míticos y rituales vinculados al tiempo sagrado, conviene empezar por acotar a qué se refieren estos conceptos. Es posible definir cada uno de ellos por separado: símbolo, como representación inmediatamente perceptible de un concepto o entidad cuya expresión es compleja o, incluso, imposible; mito, como relato tradicional de acontecimientos prodigiosos ocurridos en un pasado remoto e indeterminado; rito, como acto ceremonial repetido a lo largo de generaciones en un pueblo o cultura. Sin embargo, los tres están entrelazados y se complementan hasta el punto de ser muy difícil, si no imposible, hablar de uno sin referirse a los otros. Porque, en definitiva, los ritos son celebraciones simbólicas de los

mitos, éstos son explicaciones o justificaciones, expresadas también simbólicamente, de ceremoniales tradicionales, mientras que, finalmente, los símbolos adquieren su verdadera dimensión cuando se refieren a representaciones de lo sagrado y, con ello, de los relatos míticos y de los ritos.

Los tres conceptos admiten un análisis un poco más pormenorizado. Según Carl Jung, “llamamos símbolo a un término, un nombre o una imagen que puede ser conocido en la vida diaria aunque posea connotaciones específicas además de su significado corriente y obvio”³. Un elemento esencial del símbolo es que lo denotado ha de ser más complejo que su representante; es decir, el símbolo supone un ahorro representativo respecto de aquello que denota. La vida cotidiana está rodeada de elementos de los que puede entenderse que tienen un contenido simbólico pero a los que, sin embargo, es preferible referirse como signos. La diferencia entre símbolo y signo es que el primero expresa múltiples sentidos y es susceptible de varias interpretaciones, mientras que, el segundo, tiene un único sentido y representa una única cosa⁴. Uno de los ejemplos más claros que se suele poner de signo es el de las señales de tráfico. Un mero objeto de metal colocado en un cierto lugar está indicando un peligro o un mandato que, a su vez, despierta en quien lo ve una reacción psíquica que lo lleva de forma inmediata a la modificación de su comportamiento. Es decir, la señal de tráfico representa un significado más complejo que ella misma, pero tiene un único sentido. Los símbolos, en cambio, representan conceptos más complejos, algunos de ellos abstractos o imposibles de expresar de manera concreta. En este sentido, los símbolos vinculados al ámbito de lo sagrado son probablemente los más interesantes.

Por lo que se refiere a mitos y ritos, la precedencia del uno sobre el otro es motivo de debate desde hace más de un siglo. El hecho de que el mito constituya el relato celebrado por el rito parece indicar que el primero precede al segundo. Esta es, por ejemplo, la posición de Tylor⁵, que ve el mito como un primitivo intento de explicar el mundo, siendo el

³ C. G. Jung, *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, Luis de Caralt Editor S.A., 1984, p. 17.

⁴ P. Ricoeur, *Freud, una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1975.

⁵ R. A. Segal, *Myth: a very short introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

rito un intento de producir ciertos efectos emanantes del mito al que se refiere. Sin embargo, ésta no es la posición más habitual a partir de que, desde mediados del siglo XIX, comience el estudio del mito desde planteamientos de la ciencia moderna. Desde entonces, tiene más peso el enfoque contrario: que los mitos son secundarios respecto a los ritos y que pudieron haber surgido al haberse olvidado la explicación original de un rito. Éste es, por ejemplo, el planteamiento de Robertson Smith referido a los mitos de las antiguas religiones. Según Smith, en las religiones modernas, la doctrina es central. Pero los antiguos tendían a ser conservadores respecto a los rituales, que permanecen en el tiempo a lo largo de generaciones, mientras que son los mitos que los justifican los que evolucionan⁶.

El papel asignado a los mitos ha evolucionado a lo largo de la historia. El surgimiento de la filosofía en Grecia da inicio a un proceso de desacreditación del mito. Como expone Agís⁷, Para los presocráticos el mito estaba en contraposición con el logos y la historia y Jenófanes criticaba ya la noción homérica de los dioses, con su antropomorfismo y su procreación. Afirmaba también que hay un dios por encima de todos los dioses homéricos y de los hombres y que ni su forma ni su pensamiento tienen nada en común con los mortales⁸. Se deja de creer en los mitos, pero no en los dioses. Más adelante, los estoicos trataron de interpretar los mitos de forma alegórica, dando así lugar a una sistematización del estudio del mito e introduciendo, por lo tanto, la mitología. El mito pasa a estudiarse desde fuera y va adquiriendo el carácter de ficción o fábula y, en su versión popular, se vincula con el cuento de hadas.

El interés por el mito se abandona en occidente durante la Edad Media. Aunque se retoma con el Renacimiento, a partir del siglo XVIII, la ilustración y el positivismo acabaron reduciéndolo a la categoría de mera ficción o fantasía sin correspondencia con la

⁶ R. A. Segal, *op. cit.*

⁷ M. Agís Villaverde, *op. cit.*, p. 118.

⁸ M. Eliade, *Aspects du mythe*, París, Gallimard, 1963. (Trad. español: *Mito y realidad*, Madrid, Guadarrama, 1968, p. 171).

realidad⁹. El mito significaba todo cuanto se oponía a la realidad y es tratado con frecuencia como contrario a la racionalidad o como el resultado de una regresión de la ilustración¹⁰. Además, según Eliade¹¹, esta idea tiene un origen cristiano, en tanto que, para el cristianismo, todo cuanto no encontraba significación en uno u otro de los dos Testamentos era falso y una “fábula”.

La sociedad occidental contemporánea trata de alejarse, consciente o inconscientemente, de lo mítico y lo simbólico. En un contexto en el que sólo tiene validez lo que puede enunciarse y probarse de manera concreta y de forma acotada, sin dejar margen a la duda, en el que los rendimientos económicos han alcanzado la máxima importancia, en el que el ritmo de vida y el deseo de alcanzar los máximos niveles de comodidad material dejan poco margen para ocuparse de cuestiones que no sean productivas, parece no haber espacio para lo inconcreto, lo esbozado o lo sugerido. Incluso en el ámbito de la religión, los símbolos han sido despojados de buena parte de su contenido aunque, sin embargo, se mantienen las prácticas rituales. No obstante, aún en su actual estado adormecido, lo mítico y lo simbólico mantiene latente su poder de atracción sobre la psique humana, que pone de manifiesto con vigor cuando se desvela.

EL ETERNO RETORNO: CONTEXTUALIZACIÓN

En este ensayo se prestará particular atención al mito del eterno retorno como un aspecto especialmente relevante en la constitución del tiempo sagrado, por lo que conviene revisar aquí alguno de sus antecedentes más significativos.

⁹ M. Agís Villalverde, *Mircea Eliade: Una filosofía de lo sagrado*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1991, p. 117.

¹⁰ M. Horkheimer y T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag GmbH, 1969. (Trad. español: *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta, 2004).

¹¹ M. Eliade, *Images et symboles*, París, Ed. Gallimard, 1955. (Trad. español: *Imágenes y símbolos*, Madrid, Altea, Taurus, Alfaguara, 1989, p. 153.

En términos generales, el eterno retorno es una concepción del tiempo que implica que el universo ha sido recursivo y seguirá siéndolo para siempre, dando lugar a cadenas de acontecimientos similares entre sí y que se suceden un número infinito de veces. Una expresión alternativa de la misma idea es que el tiempo tiene un principio y un fin, a partir del cual se regenera el instante inicial. Este concepto se encuentra en diversas culturas antiguas. Por ejemplo, en Egipto el escarabajo pelotero era considerado como un signo del eterno retorno, la reemergencia de la vida y el destino. También está presente entre mayas y aztecas, así como entre los estoicos. Pero tiene especial preeminencia en las religiones de la India. En particular, el bhavacakra o rueda de la vida, propia del budismo tibetano, es una representación del ciclo indefinido del nacimiento, vida y muerte del que el sujeto intenta liberarse. Un sentido similar tiene el Kalachakra, que constituye una rueda del tiempo, o la esvástica. En épocas más recientes, pero también vinculado a antiguas tradiciones, el ouroboros, la serpiente que se muerde la cola, es una representación alquímica del mismo concepto.

Friedrich Nietzsche dedicó especial atención al concepto del eterno retorno. Lo enuncia por primera vez en *La Gaya Ciencia*¹², en el aforismo 341, y lo desarrolla en *Así habló Zaratustra*¹³. Nietzsche utiliza la idea de partida de que, en un universo finito, tras un tiempo suficientemente largo, los acontecimientos se repetirán. Sin embargo, la aplicación estricta de esta idea da lugar a un hecho que probablemente no era el que él buscaba: la repetición de todos los posibles actos, en todas las posibles situaciones y con todas sus posibles variantes. Esta idea es la expresada en el argumento de *La biblioteca de Babel* de Borges¹⁴, referida, en este caso, a los libros de la fantástica biblioteca: la repetición de un enorme número de facsímiles de todos los libros posibles. Más que a esto, Nietzsche

¹² F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Chemnitz, Schmeitzner, 1883. (Trad. español: *La gaya ciencia*, Madrid, Alianza, 2002).

¹³ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Chemnitz, Schmeitzner, 1883. (Trad. español: *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1978).

¹⁴ J. L. Borges, *La biblioteca de Babel*, en "El jardín de los senderos que se bifurcan", *Ficciones*, 1944, 10ª ed. Madrid, Alianza, 1981.

se refiere a la repetición inexorable de la propia vida, una y otra vez. Para Nietzsche, esta repetición es una carga insoportable para el hombre común y es sólo el superhombre el que, tras la plena aceptación de sí mismo y sin nada de qué lamentarse, acepta su propia existencia con satisfacción.

Los aspectos físicos relacionados con el eterno retorno no son el objetivo de este trabajo. Sin embargo conviene hacer también una breve reseña de los mismos. El teorema de recurrencia de Poincaré se refiere a la repetición de acontecimientos desde un punto de vista físico-matemático. Efectivamente, el teorema establece que, bajo ciertas condiciones, que incluyen un cierto tipo de permanencia del volumen del sistema, y tras un intervalo de tiempo suficientemente largo, los sistemas dinámicos vuelven a estados muy próximos al estado inicial y a cualquier otro estado atravesado a lo largo de su historia evolutiva¹⁵. Ésta es precisamente la idea física que subyace en el planteamiento de Nietzsche. El teorema ha sido y es de gran importancia en el ámbito de la termodinámica referida a los sistemas de partículas como los de un gas encerrado en una botella, pero es además muy pertinente en el ámbito de la cosmología para un universo espacialmente finito y sempiterno o de duración indefinida, como el que solía asumirse en el siglo XIX. Sin embargo, aunque el eterno retorno no es, en principio, incompatible con nuestro actual conocimiento del universo, es necesario tener en cuenta que la actual cosmología no reclama un comportamiento cíclico, al menos referido a lo que podemos denominar “universo conocido”, es decir, el fragmento de universo al que tenemos acceso observacional¹⁶. Efectivamente, la relatividad general ofreció un amplio abanico de posibles modelos de universo compatibles con la teoría, incluidos los oscilatorios. Sin

¹⁵ En términos rigurosos, el teorema de recurrencia de Poincaré puede enunciarse de la siguiente manera: sea un sistema dinámico cuyo espacio de fases tiene un volumen finito y sea P un punto de tal espacio. Entonces, para cualquier entorno D de P , existe un punto $P' \in D$ que volverá a encontrarse dentro de D tras un intervalo de tiempo finito.

¹⁶ Cabe pensar en el universo conocido como la esfera causalmente conectada con nosotros, es decir, la esfera centrada en nosotros y con un radio igual a unos 13.800 millones de años-luz, que es la distancia recorrida por la luz desde el big-bang.

embargo, el descubrimiento de que el universo está en expansión acelerada¹⁷, ha minado la necesidad de considerar modelos en los que el universo atraviesa por fases de colapso como reales en la naturaleza, además de hacer que el teorema de recurrencia de Poincaré no sea aplicable a él. No obstante, un universo con fases de expansión y colapso sucesivas no es imposible e incluso posee características muy interesantes, como han mostrado Steinhardt y Turok¹⁸, introduciendo una energía oscura con propiedades dinámicas que dependen del estado evolutivo del propio universo. Adicionalmente, aunque, en principio, no se trate de universos cíclicos, la también especulativa teoría del multiverso ofrece la posibilidad de un número indefinidamente grande de universos similares entre sí, tanto en su constitución como en su historia evolutiva, con tal de que el multiverso que los alberga sea suficientemente grande tanto espacial como temporalmente y en el número de sus dimensiones. El número de universos similares puede ser infinito si el tamaño y dimensiones del multiverso son infinitas.

ESTADO ACTUAL

En esta sección se van a tratar preferentemente los aspectos simbólicos y mitológicos que van a servir de puntos de apoyo relativos al tiempo sagrado, pero prestando atención al estado actual del estudio de mitos, ritos y símbolos.

El estudio de los mitos puede ser, como hemos visto, tan antiguo como los propios mitos. Pero sólo desde la segunda mitad del siglo XIX las teorías sobre los mitos son

¹⁷ S. Perlmutter et al., "Measurements of Omega and Lambda from 42 High-Redshift Supernovae". *The Astrophysical Journal*, v. 517, p. 565-586, 1999.

¹⁸ P. J. Steinhardt & N. Turok, "Cosmic Evolution in a Cyclic Universe", *Physical Review D*, v. 65 (12), 2001.

consideradas científicas, en tanto en cuanto sólo desde esa época existen las disciplinas profesionales que dan cabida a ese estudio científico¹⁹.

Desde mediados del siglo XX se ha experimentado un interés creciente por el estudio del mito y sus relativos símbolos y ritos por parte de filósofos, sociólogos y antropólogos y aparece una gran cantidad de autores que se interesan por el estudio de los mitos. García Gual²⁰ habla de tres grandes escuelas en el estudio de los mitos en el siglo XX: simbolista, que considera el mito como una forma de expresar, comprender y sentir el mundo y la vida diversa de la representación lógica; funcionalista, que pone el acento en la función social que los mitos desempeñan en la vida comunitaria; y estructuralista, que considera que el mito posee una significación en su estructura profunda que no se manifiesta en su estructura aparente. Pensadores como Freud, Jung, Cassirer o Eliade formarían parte de la corriente simbolista, Malinowsky y el propio Eliade, de la funcionalista y Levy-Strauss, de la estructuralista.

El papel asignado al mito, al símbolo y, con ellos, al rito por los diferentes filósofos que se han ocupado de su estudio en esta época alcanza aspectos y matices que no habían sido contemplados en los estudios anteriores más bien especulativos. Por ejemplo, Cassirer introduce la idea de que el ser humano es un *animal symbolicum*, más bien que racional o cultural. La definición como animal racional mantiene indudablemente su valor. Pero, además del lenguaje conceptual existe el lenguaje del sentimiento y las emociones, que, desde su punto de vista constituyen una parte substancialmente indivisible del ser humano. Es la actividad simbólica, ausente en los animales, la que hace que el hombre supere y pueda dissociarse del mundo físico. Las formas simbólicas, entre las que Cassirer

¹⁹ R. A. Segal, *op. cit.*, p. 1.

²⁰ C. García Gual. *La mitología – interpretación del pensamiento mítico-*, Barcelona, Montesinos, 1987, p. 101.

sitúa el lenguaje, el arte, el mito y la ciencia, estructuran el modo humano de ver el mundo y de transformarlo²¹.

Otro concepto muy interesante en el estudio de símbolos, mitos y ritos es el de arquetipo, introducido por Carl Gustav Jung. Los arquetipos son conjuntos de imágenes oníricas y de fantasías que interrelacionan motivos universales propios de los mitos, las religiones, las leyendas, etc. y que dan lugar a la construcción del inconsciente colectivo²². Además, los arquetipos no son experiencias individuales, sino universales; conceptos o imágenes tales como *nacimiento, muerte, dios, creación, eterno, viejo sabio, padre, madre, héroe*, etc. Son accesibles a la primera intuición del humano primitivo y, por lo tanto, no debe haber dificultad en admitir que puedan generarse en el ámbito de las sociedades arcaicas en distintos lugares y momentos, creando además reacciones psíquicas similares y pudiendo producir mitos y símbolos con características comunes.

El mito tiene un papel destacado, no ya como un intento de explicar el origen de hechos o cosas, sino como revelador de aspectos tales como la ideología de una sociedad transmitida generación tras generación, tal como propone Dumézil, o como revelador de una experiencia de lo sagrado, siguiendo a Pettazzoni²³. Eliade presta especial atención a este aspecto y considera los mitos como piezas clave que estructuran las religiones arcaicas revelando las modalidades de lo sagrado. Pero, adicionalmente, considera que el mito brinda la oportunidad de profundizar en el pensamiento primitivo. El mito tiene una estructura lógica propia que es posible rastrear hasta las primeras reflexiones filosóficas y revela lo que para las sociedades arcaicas es real y permanente²⁴.

²¹ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 vols., Berlín, 1923-1929. (Trad. español: *Filosofía de las formas simbólicas*, México, Fondo de cultura económica, 1998).

²² C. G. Jung, *Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten*, Dusseldorf, Rhein-Verlag, 1935. (Trad. español: *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo, Obra completa de Carl Gustav Jung*. Volumen 9/1. Madrid, Trotta, 2002.)

²³ Cfr. M. Agís Villaverde, *op. cit.*, p. 121.

²⁴ M. Eliade, *Aspects du mythe*, La Fleche, Ed. Gallimard, 1989.

DISCUSIÓN Y POSICIONAMIENTO

En los epígrafes anteriores se ha presentado una breve contextualización tanto de los antecedentes como del interés actual por los mitos, ritos y símbolos. A partir de ahora, se va a dirigir la atención al tema central de este ensayo, que llevará a una discusión de diferentes aspectos de mitos, ritos y símbolos desde un enfoque tradicional, propio de las sociedades arcaicas. Para ellas, los objetos del mundo, incluidos los actos humanos, carecen de valor intrínseco autónomo en las sociedades arcaicas y llegan a ser reales en tanto en cuanto participen de una realidad que los trasciende. Esta participación forma parte del ámbito de lo sagrado y establece, según Eliade²⁵, la base de una ontología arcaica previa a los conceptos filosóficos de “ser”, “no-ser”, “real”, “devenir” o “ilusorio”, sobre los que se empieza a especular en la filosofía griega. En otras palabras, en el ámbito de las sociedades tradicionales, símbolo, mito y rito son componentes fundamentales de lo sagrado.

Puede defenderse que hay dos maneras de demarcar el tiempo sagrado. Por una parte, el tiempo sagrado es el momento de la creación, el arquetípico y mítico instante del origen. Este origen puede ser único o haberse dado en diferentes ocasiones, estableciendo regeneraciones o recreaciones del mundo subsiguientes a otras tantas catarsis, como, por ejemplo, las que se producen tras los diluvios o la destrucción por el fuego de una entera civilización. También en este ámbito se encuentran las iniciaciones, que, a nivel personal, suponen siempre una muerte y un renacimiento simbólicos. Por otra parte, el tiempo sagrado queda ritualmente fijado por las ceremonias que rememoran esos instantes arquetípicos de los orígenes.

El tiempo sagrado contrasta con el profano. Los ritos tienen un modelo divino trascendente al mundo cotidiano y, de hecho, en su mayoría pretenden seguir el ejemplo de un acto mítico convertido en arquetipo, ocurrido en el pasado, *ab origine*, y llevado a

²⁵ M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour. Archetypes et répétition*, París, Gallimard, 1951. (Trad. español: *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, 2011, p. 16).

cabo por un dios, un héroe o un antepasado. La repetición periódica del arquetipo lo dota de realidad. Pero, como consecuencia de ello, el tiempo profano queda abolido. En otras palabras, el contexto profano de la vida cotidiana es amorfo, anónimo. En él ocurre el devenir y este devenir conduce a la aniquilación y a la muerte. El mundo real tiene forma, es estable y no cambia. En él no hay tiempo o, si lo hay, es un tiempo cíclico, que vuelve una y otra vez al punto de partida. Sólo de este modo puede haber permanencia y puntos de referencia estables. El hombre muere, en tanto que profano, mientras que los dioses son inmortales.

Todo ello permite definir el marco de lo que interesa en este trabajo, que se refiere al tiempo sagrado; ese tiempo permanente, congelado en el pasado remoto o cíclico al que el ser humano de las sociedades tradicionales se liga como manifestación de lo que es real en vez de efímero. De un modo similar a lo que sucede en otros ámbitos de lo sagrado, el tiempo sagrado se articula, se manifiesta o se experimenta en términos simbólicos, míticos y rituales. Se revisarán a continuación algunos elementos que permitirán esbozar el sentido de la sacralidad del tiempo, en particular los vinculados a los orígenes del tiempo mítico y a los ciclos celestes. Se prestará particular atención a distintos aspectos de los símbolos, mitos y ritos celestes, solares y, sobre todo, lunares. Algunos de los elementos clave que surgirán son los de tiempo cíclico, tiempo nuevo y recreación del mundo, mito del eterno retorno y, finalmente, iniciación, entendida como muerte y resurrección o renacimiento a una nueva forma de vida y a un nuevo tiempo.

SÍMBOLOS Y CICLOS DEL CIELO, EL SOL Y LA LUNA

El persistente espectáculo de la luna y el sol en el cielo y de sus movimientos debió ser arrollador para las sociedades arcaicas. En las modernas y urbanas sociedades occidentales, el papel de la luna ha perdido mucha relevancia. En la actualidad, gran parte de la noche transcurre a cubierto, en casa, rodeados de luz artificial y, en la mayoría de los casos, de edificios. Todo ello impide la contemplación pausada de lo que sucede en el cielo. Ciertamente, es posible acceder a ella saliendo al campo o a la playa, durante la noche, donde no haya luz artificial. Pero para llegar a tener una somera experiencia personal de lo que la luna pudo representar para las sociedades arcaicas o, simplemente,

para las preindustriales, es necesario convivir con el espectáculo del cielo nocturno durante un período de varias noches o semanas. La contemplación directa de los ciclos celestes, el comportamiento de la luna y el papel del sol fue una invitación inmediata a la percepción de la trascendencia para los humanos de las sociedades primitivas, que no podían escapar al sobrecogedor, misterioso e incontrolable espectáculo de los cielos; a participar de esos ciclos, externos a ellos pero, al mismo tiempo, vinculados a sus quehaceres y, muy pronto, a sus mitos y arquetipos.

Pensemos por un momento en la luna menguante. Surge tras el horizonte cuando el cielo ya está oscuro, después del crepúsculo y lo hace con aparente dificultad. Le falta un gran trozo y, al principio, es rojiza, sangrante. Después, a medida que asciende, se torna blanquecina y apagada, de apariencia traslúcida. Durante la noche va avanzando por el firmamento en busca del lugar tras el horizonte donde obtendrá el descanso, pero, antes de que lo alcance, llega un nuevo día. La luna se desvanece mientras el Sol vuelve a dominar el cielo. En noches sucesivas, la luna menguante retrasa cada vez más su salida. El trozo que le falta es cada vez mayor y acaba convirtiéndose en un cuerno. Noche tras noche, se va haciendo más y más delgada, como si necesitara entregar pedazos de sí misma para cumplir su destino, hasta que, al fin, delgada ya como un junco, sale justo antes del nuevo día. Después, nada. Se suceden las noches sin noticias de ella. Es como si hubiera muerto o como si la tierra se la hubiera tragado como hace con los animales que mueren. Pero, después de tres noches, por sorpresa, vuelve a aparecer tan estrecha como la vimos por última vez, sólo que ahora sus cuernos apuntan hacia el otro lado y, lo más sorprendente, ha aparecido justo detrás del astro luminoso, cuando éste se ocultó. A la noche siguiente se muestra más lejos del poderoso dios del día y más grande. Cada noche aparece más lejos y más grande, más robusta, más independiente, hasta convertirse en la señora de la noche. Aunque su luz es tenue, produce alegría y reconforta el espíritu humano. El dios que brilla en el día es indiferente, pero ella parece comprender los temores de los humanos y se esfuerza por iluminarlos cuando todo está perdido en las tinieblas. Sin embargo, el gozo no es duradero porque, unas pocas noches después vuelve a disminuir de tamaño y termina siendo tragada de nuevo, flaca y moribunda, por el sol o por la tierra o, quizá, disuelta en la inmensidad del firmamento. Y así, para siempre, noche tras noche y ciclo tras ciclo.

Las sociedades arcaicas reaccionaron pronto al dramático espectáculo de la luna y el sol y le asociaron buena parte de sus mitos o, incluso, crearon sus mitos para que se ajustaran a lo que pasaba en el cielo. El sol, fuente de luz, vida y calor e inmutable. La luna, cambiante, fría, húmeda, muerta y regenerada cada mes. Entrañablemente próxima, comprensiva, acogedora justo en el momento en que todo lo demás ha fallado, la luna es más humana. Se deja contemplar, es imperfecta y mutable. Pero, sobre todo, muere, permanece oculta durante tres noches, y vuelve a nacer regenerada. Crece hasta su plenitud y, tras ello, languidece de nuevo hasta la muerte. Las sociedades arcaicas le asociaron rápidamente un papel indicativo de los cambios de humor y de opinión, pero, al mismo tiempo, maternal y vinculado a la vida y a la fertilidad. Por el contrario al sol no se le asoció una correspondencia íntima con el humano. Es eternamente igual a sí mismo.

En contra de las impresiones iniciales surgidas de los primeros trabajos de mitología comparada, llevados a cabo en el siglo XIX, los cultos solares se han dado en relativamente pocos lugares del planeta y, en las sociedades primitivas, al menos en ciertos estados evolutivos, se dio más importancia simbólica a la luna que al sol²⁶. En realidad, los cultos solares se desarrollaron de un modo generalizado y poderoso sólo en Egipto, en Asia, en la Europa arcaica y en las grandes civilizaciones prehispánicas de México y Perú. Es decir parece que la preponderancia de las hierofanías y cultos solares tiende a darse en los pueblos en los que se ha alcanzado un alto grado de organización política y social. Mircea Eliade indica que el Sol predomina allí donde reyes, héroes e imperios han puesto en marcha el proceso histórico a gran escala y que, mientras que se encuentran vestigios de figuras celestes o uránicas en todas partes, las figuras solares son, en cambio, poco frecuentes²⁷.

Las divinidades uránicas o celestes, solares y lunares desempeñan un papel fundamental en la caracterización del tiempo sagrado. Esto se puede afirmar tanto si el tiempo sagrado es entendido como instante del origen como si se plantea como el resultado de ciclos

²⁶ Eliade, M.: *Traité d'histoire des religions*, París, Payot, 1964. (Trad. español: *Tratado de historia de las religiones*, Madrid, Cristiandad, 1974, p. 156).

²⁷ *Ibid.*

repetidos *ab infinitum*. Por este motivo interesa prestar atención a diversos aspectos, incluso algunos de tipo general, relativos a elementos simbólicos, míticos y rituales uránicos, solares y lunares. A ello se dedicará el siguiente epígrafe.

Divinidades y símbolos uránicos y solares

Los seres supremos uránicos o celestes representaron en otro tiempo el núcleo central de la vida religiosa y marcan a menudo el inicio del tiempo mítico. Sin embargo, se conservan muy pocos ritos vinculados a ellos. Son supremos, todopoderosos y creadores, pero pasivos y, en su mayoría, fueron reemplazados, al menos por lo que se refiere al culto y los ritos, por deidades menores pero más asequibles y eficaces en la resolución de los problemas de la vida cotidiana, como los antepasados o los dioses de la naturaleza. No obstante, en opinión de Eliade²⁸, esto no significa que, esas divinidades arcaicas fueran meras creaciones abstractas del humano primitivo o de sus sacerdotes, sin manifestaciones religiosas vinculadas a ellas. Pero las comunidades humanas necesitaban protección contra los enemigos, las enfermedades y los elementos adversos. Además, con la aparición de la agricultura, necesitaban fertilidad y buenas cosechas para asegurarse la pervivencia y el sustento.

Los dioses atmosféricos y fecundadores que, a menudo, eran hijos o seguidores del gran dios celeste o de la gran diosa madre telúrica, son los encargados de substituir a los antiguos dioses uránicos. Esta substitución lleva a veces aparejado un cambio de era, un nuevo tiempo primordial. Este es el caso, por ejemplo, de la postergación de Uranos. En el mito transmitido por Hesiodo²⁹, la Tierra (Gaia o Gea) engendra a Uranos y éste la fecunda para dar lugar al nacimiento de los primeros dioses. Esto tiene lugar durante una primera época primordial. Uranos era el principio fecundador por excelencia, pero

²⁸ *Ibid.* p. 87

²⁹ Hesiodo, *Teogonía*. (Trad. español: Martín Sánchez, A. y M. A., Madrid, Alianza, 1986).

producía monstruos gigantescos y con innumerables brazos y ojos. Uranos los odiaba y los encerraba en el Tártaro, en el vientre de Gaia. Su último hijo, Cronos, alentado por ella, atacó y emasculó a Uranos, lanzando su órgano generador al mar. La mutilación de Uranos puso fin a sus creaciones monstruosas y a su soberanía y, al mismo tiempo, engendró a Afrodita, como nueva forma generadora de la vida, una vida ahora reglada por las normas de todos conocidas y gobernada finalmente por Zeus. Según Eliade³⁰ una de las características del tiempo primero y paradisíaco era la libertad absoluta en todos los niveles de lo real y, por tanto, también en el de las especies. Son muchas las tradiciones que hablan del carácter fluido y monstruoso de los seres creados entonces, en el comienzo del mundo. El nacimiento de Afrodita supone una reconfiguración del mundo primordial, un nuevo tiempo sagrado, que será controlado después por Zeus, caracterizado por el orden y la fijeza de las especies, el equilibrio y la jerarquía, tal como el espíritu griego los presenta.

El simbolismo solar está, en general, asociado a la energía generadora y fertilizante pero, probablemente por la cotidiana desaparición del sol tras el horizonte al anochecer, como si visitara el interior de la tierra, también a los aspectos ctónicos y mágicos. Para ilustrar esto, vamos a revisar brevemente algunos elementos simbólicos vinculados al sol en tres de las religiones en que su papel es más preeminente: la egipcia, la greco-romana y la india, transmitida en los Vedas.

El culto solar ha desempeñado un papel especialmente relevante en la religión egipcia. El panteón egipcio es extremadamente complejo y, además, evoluciona significativamente con el tiempo. Durante la quinta dinastía (h. 2500 – 2350 a.C) se consolidó la figura de Ra como dios principal. Ra es el gran demiurgo, creador de los dioses y los hombres, la luz solar y, al mismo tiempo, el dador de vida y el responsable del ciclo de vida y muerte. Se le representa mediante un hombre con cabeza de halcón, coronado por el disco solar que, a su vez, suele representarse envuelto por una serpiente. Según el mito, Ra nació de un huevo surgido de las profundidades de las aguas primordiales y creó todas las cosas mediante su palabra. Lo primero que creó fue el sol, al que identificó consigo mismo y se

³⁰ M. Eliade, *op. cit.* p.106.

llamó Kephhera, al amanecer, Ra al mediodía y Tem al atardecer. Después de haber completado toda la creación se convirtió él mismo en el primer faraón.

Ra muestra los atributos de ser supremo, todopoderoso y soberano y, al mismo tiempo, de dios solar, con atributos fertilizadores, dador de vida y conductor del alma del faraón, cuando fallecía. Él mismo moría o, al menos, penetraba cada noche en el inframundo y renacía al día siguiente en un ciclo eterno. La serpiente que circunda al sol, con la que se le representa, hace referencia a esto. En un principio, al morir el faraón, su alma salía desde el oriente en busca de Ra en la bóveda celeste y, guiado por él, se dirigía a occidente y se sumergía en el “campo de las ofrendas”, alcanzando así vida eterna. El alma del faraón debía luchar contra el “toro de las ofrendas” para conquistar el derecho a instalarse en el cielo. Se trataba, por lo tanto, también de un proceso iniciático que fue suprimido con posterioridad: al identificar definitivamente al faraón con Ra, aquél no tenía ya necesidad de estas pruebas sino que, al morir, su alma se integraba en Ra.

La posibilidad de salvación de las almas o de su acceso a la vida eterna se democratiza con posterioridad a través del triunfo parcial de Osiris sobre Ra. Ra sigue siendo el dios supremo, pero Osiris se convierte en el protector de las almas de aquellos que consiguen alcanzar la inmortalidad mediante un buen comportamiento ético y religioso.

En Grecia y Roma la importancia del sol en el culto fue secundaria. En Roma entró en la época imperial a través de las gnosis orientales y se desarrolló de una manera relativamente externa. En Grecia, Helios es una hierofanía de las energías generadoras y fertilizantes, mientras que en Creta es un toro que además, se convierte en esposo de la gran madre, en una clara referencia simbólica a la fuerza y la fertilidad. Pero es muy interesante señalar que, al igual que Ra, Helios contiene también elementos ctónicos y que está en relación con el mundo de las tinieblas, la magia y el infierno. Es el padre de Circe y abuelo de Medea, famosas ambas por sus filtros nocturno-vegetales. Además, viaja en un carro tirado por caballos y dio a Medea su carro tirado por serpientes aladas con el que logró escapar de la persecución de los corintios. Los caballos son símbolos ctónico-funerarios, mientras que las serpientes representan la magia y, por lo tanto, su dominio es el dominio de las fuerzas ocultas.

Una ambivalencia del mismo tipo entre energías generadoras y fertilizantes y elementos ctónicos y mágicos, reveladora del papel del sol como regulador de los ciclos esenciales

de la vida y la muerte, puede encontrarse en la India, pero quizá con un mayor grado de complejidad. El sol está representado en dos divinidades del panteón védico: Surya y Savitri. El primero es el sol diurno, mientras que el segundo es el sol del alba y el ocaso e incluso el sol durante la noche. Surya es el ojo de Mitra y de Varuna y espía el comportamiento de los humanos. También él se representa a veces en un carro tirado por caballos y, él mismo, es a veces un caballo, un toro, un buitre o un pájaro, aunque también una rueda o una gema. Es un dios protector, que aleja la enfermedad y prolonga la vida. Por su parte Savitri personifica el poder vivificador del sol y es el encargado de conducir a las almas de los muertos y de dar la inmortalidad. El Rig Veda³¹ dice que uno de sus aspectos es resplandeciente y el otro, “negro”. Trae tanto el día como la noche y es el que hace “entrar” y “salir” a todas las criaturas.

Se han conservado muchas hierofanías arcaicas del sol en tradiciones populares en todas partes y que se han integrado, en mayor o menor medida, en sistemas religiosos distintos de los que las originaron. Un ejemplo es la rueda, a veces en llamas, que se refiere a la fortuna cambiante y también al sol y al ciclo estacional. La tradición, que se conserva en la actualidad, de las hogueras en el solsticio de verano tiene el mismo sentido y, de un modo menos evidente, probablemente también los fuegos artificiales de la noche de Año Nuevo. El complejo solar del año nuevo y de la rueda de la fortuna formaba parte de la magia y de la mística agraria de las antiguas creencias europeas³².

En resumen, se ha revisado la progresiva sustitución de los dioses celestes por dioses solares. A veces esta sustitución es en realidad una evolución de una deidad uránica previa que se convierte en solar y supone el surgimiento de un nuevo tiempo sagrado. Se ha señalado la importancia de la relación entre el sol y la soberanía y también su vínculo con la iniciación y las élites, así como su ambivalencia y su relación con la fecundidad y los muertos.

³¹ *Rig Veda* I, 115, 5; cf. M. Eliade, *op. cit.*, p. 177-178.

³² M. Eliade, *op. cit.*, p. 181.

Simbolismo lunar

La historia de la luna es como la del ser humano: nace, crece, alcanza su plenitud, se degenera y su decrepitud termina en su muerte. Sin embargo, después de tres noches, renace mostrando que la muerte no es definitiva y que, la nueva vida, surgida a partir de la anterior, es fuerte y capaz de crecer noche tras noche y de volver a regenerarse. De este modo, la Luna invita a la esperanza, porque muestra que no todo está perdido tras la muerte. Supone una reactualización del tiempo y, además, ejemplifica un proceso iniciático, porque toda iniciación conlleva una muerte simbólica de una vida concluida y un renacimiento reforzado a una nueva vida.

La forma de la luna y su posición en el cielo es lo suficientemente estable como para parecer fija, a primera vista. Pero sus cambios son lo suficientemente rápidos como para resultar evidentes noche tras noche. Sirve de calendario a la vista de todos, marca el mes y la semana y es uno de los primeros y más evidentes arquetipos del cambio cíclico.

La luna está vinculada a numerosos elementos míticos y simbólicos, sobre todo relacionados con las aguas, la vegetación, la fertilidad y, como proyección sobre el ser humano, la mujer. La vinculación de la luna con las aguas se da en muchas culturas, algunas sin conexión física ni temporal entre ellas. Aparece así en las tradiciones de la India y Babilonia, México, Brasil, Nueva Zelanda y Europa. Por ejemplo, Sin, el dios babilonio de la luna, controlaba también las aguas y entre los iroqueses de México, la divinidad lunar es, a la vez, la divinidad de las aguas³³. La relación de las mareas con la luna fue observada también por distintas civilizaciones, que van de los griegos a los maoríes de Nueva Zelanda y los inuit indonésicos.

Según Eliade, con la aparición de la agricultura, se empiezan a conectar los ritmos lunares con la fertilidad de la tierra y se empiezan a articular los primeros símbolos

³³ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones, op. cit.*, p. 193.

cósmicos, que entrelazan varios niveles: luna, mujer, tierra, fertilidad³⁴. Se entrelazan aquí cuatro tipos de elementos en la elaboración del símbolo: la luna, como elemento cósmico; la mujer, como elemento humano; la tierra, como elemento de sustento vital, y la fertilidad, como elemento conceptual. El símbolo resultante es complejo. Contiene una componente cíclica o repetitiva, que es clave para la pervivencia a pesar del cambio, fundamental para las sociedades arcaicas e incluso para las históricas. Lo real ha de ser repetitivo y ha de retornar una y otra vez al punto de partida para no esfumarse. Se trata del eterno retorno.

El aspecto destructor de la luna sobre el ámbito humano está igualmente relacionado con las aguas y se manifiesta en los diluvios, presentes también en numerosas culturas y tradiciones esparcidas por todo el planeta y todas las épocas. El diluvio es destructor, pero es también regenerador, de la misma manera que se regenera la luna en el novilunio. Marca un nuevo tiempo mítico, que substituye a una época anterior, decrepita. La catástrofe acuática del diluvio está provocada en muchos casos por una grave falta ritual o de ofrenda para con el astro lunar. Pero no es nunca definitiva, puesto que tiene lugar bajo la influencia de la luna y, por lo tanto, de la germinación, la fertilidad y la regeneración de lo que estaba agotado y caduco. En casi todos los casos, los mitos del diluvio cuentan cómo ha sobrevivido una única familia o, incluso, un único individuo, a partir del cual se regenera la humanidad completa. A veces, ese superviviente se desposa con un animal lunar, que pasa a ser el antepasado mítico.

La vinculación de la luna con la fertilidad aparece con mucha frecuencia. Eliade, afirma que, cualquiera que sea el número de síntesis religiosas que hayan dado lugar a formas y mitos de la fecundación, hay un atributo lunar que se conserva siempre: el de la fertilidad, la creación periódica y la vida inagotable³⁵. La luna está vinculada directamente o a través de la lluvia con la vegetación y son frecuentes las divinidades que incluyen atributos lunares, acuáticos y vegetales. Los cuernos de bovino que caracterizan a las grandes divinidades de la fecundidad de las antiguas culturas son un emblema de la gran Madre.

³⁴ M. Eliade, *Despre o filozofie a lunii*, Bucarest, 1943. (Trad. español: *Una nueva filosofía de la luna*, Madrid, Ed. Trotta, 2010).

³⁵ M. Eliade, *op. cit.*, p. 198.

Pero el cuerno no es sino la imagen de la luna creciente o menguante, es decir, de la luna en el momento en que se encuentra más vinculada con la regeneración.

Junto con la vaca o los cuernos de bovino, algunos otros animales han quedado asociados a la luna o se han convertido en sus representaciones. La motivación suele encontrarse en que, por su forma o su comportamiento, evocan a la luna precisamente en su aspecto cíclico o regenerativo. Tal es el caso del caracol, que aparece y desaparece en su concha y que aporta la espiral como representación simbólica de la luna; el oso, que desaparece en invierno y reaparece en primavera; la rana, que se hincha y deshinchas o se hunde en el agua y vuelve a resurgir; el perro o el lobo, como agentes y ejecutores de la regeneración y la fertilidad que emanan de la luna y que, con frecuencia los convierte en antepasados míticos de la tribu; la serpiente porque aparece y desaparece, porque se renueva cambiando su piel y porque la serpiente que se muerde la cola “comienza” de nuevo tras haberse extinguido.

El caso de la serpiente es particularmente llamativo en relación con los tiempos iniciales y los ciclos temporales. En numerosas culturas es el esposo de la primera mujer o de todas las mujeres, es inmortal y dispensa fecundidad. Además, la serpiente se arrastra y se oculta bajo tierra, para reaparecer en otro momento. Esto la vincula con los muertos y con los dioses del inframundo y, además, le da el conocimiento y la capacidad de realizar profecías. Las del oráculo de Delfos se obtenían por mediación de la Pitonisa, que obtenía la revelación de la serpiente. Además, como la serpiente, esta revelación se mostraba y se ocultaba o se manifestaba de una forma esquiva, sólo comprensible para unos pocos o para los iniciados.

Son muy numerosos los mitos en los que la serpiente arrebató a la humanidad la inmortalidad o en los que le comunica un saber o una ciencia que no le estaba destinada, marcando en ambos casos nuevas actualizaciones del origen del tiempo mítico o sagrado. Además, en gran cantidad de ellos, el proceso se lleva a cabo por intermediación de la mujer. La serpiente, lunar, seduce a la mujer y, a través de ella, da a la humanidad la posibilidad, por una parte, de la ciencia y, por otra, de la regeneración, pero, a cambio, le

arrebata la inmortalidad. Según Eliade³⁶, todos ellos son variantes tardías de un mito arcaico en el que la serpiente es la guardiana de la fuente sagrada del conocimiento y la vida.

Por lo que se refiere a la relación de la luna con la mujer y del papel de la serpiente como transmisora de esta relación, la cantidad de mitos y su dispersión geográfica y temporal son enormes. En su *Tratado de historia de las religiones*, Eliade cita un buen número de ejemplos³⁷. En resumen, podemos decir que los elementos que aparecen con más frecuencia son la luna como fuente de toda fertilidad y regidora del ciclo femenino, la relación entre el ciclo menstrual y la luna y el papel de la serpiente tanto en la fertilidad femenina, como en la menstruación e, incluso, como esposo de todas las mujeres o de algunas de ellas. La propia serpiente es considerada a veces una personificación de la luna, que, a través de ella, seduce a las mujeres. Por citar algunos ejemplos más, según una tradición persa, la primera mujer tuvo su primera regla a raíz de haberse dejado seducir por una serpiente y en medios rabínicos se dice que la menstruación es consecuencia de las relaciones de Eva con la serpiente en el Paraíso.

El lobo es otro animal para el que se ha establecido una fuerte vinculación con la luna. Existe la creencia tradicional de que el lobo aúlla a la señora de la noche, lo que atestigua este vínculo. Aunque no sea cierto que el lobo, el animal de la naturaleza despojado de elementos míticos, tenga esta costumbre, la creencia se basa, como otras, en las percepciones humanas. El aullido del lobo, sobre todo si procede de una manada, es siempre inquietante, pero alcanza niveles verdaderamente sobrecogedores cuando se escucha por la noche. El hecho de que la luna llena sea la reina mítica de la noche y, quizá, que su pálida luz pueda permitir ver algún lobo merodeando, además de oírlo, completa probablemente la asociación de ambos, hasta el punto de que algunas tradiciones indican que, entre otros procedimientos, dormir a la intemperie mientras la luz de la luna llena ilumina la cara o beber agua de lluvia iluminada por la luna y depositada

³⁶ M. Eliade, *op. cit.*, p. 199.

³⁷ M. Eliade, *op. cit.*, p. 199-201.

en la huella de un lobo pueden ser suficientes para convertirse en hombre lobo o mujer loba.

El lobo está presente en multitud de antiguas tradiciones. Por ejemplo, Fenrir es un lobo monstruoso de la mitología nórdica, hijo de Loki, divinidad, a su vez, muy significativa, a la que está asociado el fuego, el ingenio y el engaño. Se profetizó que Fenrir devoraría a la luna, al sol y al propio Odín, por lo que fue finalmente capturado y atado por los dioses. El lobo personifica una gran cantidad de elementos, como son la astucia unida a la fuerza y la ferocidad. Por su organización en los ataques en grupo, desde antaño se asoció a los soldados. Se le asigna también el papel de devorador de hombres, mujeres y niños, probablemente por su antigua pugna con los pastores y los habitantes de aldeas apartadas por devorar los ganados y, a veces, también a los propios seres humanos. El hombre lobo queda, de esta manera, marcado por su fuerte inclinación antropofágica y su ferocidad. Durante la Edad Media, en un contexto cristiano, el lobo y el hombre lobo se asociaron con el diablo mientras que el cordero al que el primero intenta devorar era el alma pura y el ser humano mordido por el segundo significa la perdición el alma. El lobo y el hombre lobo, en su papel de arquetipo del peligro y la amenaza, tienen también vínculos con los ritos iniciáticos.

La muerte, como final absoluto del tiempo o de un ciclo temporal, es un elemento particularmente relevante en relación con el tiempo sagrado. La vinculación de la luna con la muerte resulta también particularmente rica de elementos míticos y simbólicos. La luna es, ella misma, el ejemplo de la muerte y su significado. Muere cada mes y, durante tres noches, permanece oculta. Visita el interior de la tierra y, tras su regeneración vuelve a surgir a un nuevo ciclo de vida. La transición por la que pasa la luna a través del novilunio, entre sus fases menguante y creciente, muestra al humano el ejemplo de que su propia muerte no es el final, no es una extinción, sino una renovación. Como la luna, el que muere va a visitar el interior de la tierra, en espera de su regeneración a una nueva vida o a una nueva forma de vida. También puede ir directamente a la luna, convirtiéndola así en morada permanente o transitoria de los muertos. Así se manifiesta, por ejemplo, en la tradición de los upanishads, según la cual las almas descansan en la luna a la espera de una nueva encarnación. De un modo similar, para el pitagorismo, los campos éliseos, en los que descansaban los héroes, estaban situados en la luna. Como en la tradición de los

upanishads, el alma descansaba en la luna mientras esperaba su vuelta al círculo biocósmico. Según Plutarco³⁸, el hombre está compuesto de cuerpo (*sôma*), alma (*psyché*) y razón (*nous*); las almas de los justos se purifican en la luna, mientras el cuerpo vuelve a la tierra y la razón al sol. El hombre muere dos veces: una en la tierra, cuando el cuerpo se separa del grupo *psyché-nous* y vuelve a convertirse en polvo; otra en la luna, cuando la *psyché* se separa del *nous* y se reabsorbe en la sustancia lunar. Las almas de los justos se reabsorben con rapidez, mientras que las de los que no lo han sido y han estado fuertemente apegados a su propio cuerpo, se encuentran incesantemente atraídas por la tierra y tardan mucho tiempo en reabsorberse³⁹.

En definitiva, se ha visto cómo las hierofanías lunares pueden agruparse en torno a temas relacionados con la fertilidad, la regeneración periódica, la iniciación, el tiempo, el destino o el cambio señalado por la oposición luz-oscuridad que, a su vez, se relaciona con dualismos del tipo de actualidad-latencia o ser-no ser. Puede decirse que la luna revela al ser humano su propia condición. Por eso, el simbolismo y la mitología lunares son patéticos pero, al mismo tiempo, consoladores, porque la Luna rige tanto la muerte como la fecundidad y la vida, el drama, la iniciación, los ciclos, los ritmos y el cambio. La luna rige el eterno retorno, del que se tratará a continuación.

EL MITO DEL ETERNO RETORNO

En epígrafes anteriores se han revisado diversos aspectos de los símbolos, mitos y ritos uránicos, solares y lunares, dirigiendo la atención a su vinculación con el tiempo sagrado, los ciclos temporales y la regeneración, que se ponen de manifiesto de un modo particularmente claro en el caso de la luna. En este epígrafe se tratará el mito del eterno retorno haciendo referencia a algunos símbolos, mitos y ritos vinculados a la regeneración

³⁸ Plutarco, *De facie in orbe lunae*, 942f.

³⁹ Seguimos aquí la exposición de M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, *op. cit.*, p. 207.

del tiempo y que, mediante los ciclos temporales, proporcionan la permanencia necesaria para la consolidación del tiempo sagrado y la anulación del devenir profano.

En la mayoría de las primitivas sociedades agrarias existe la concepción del fin de un periodo temporal y el comienzo de uno nuevo vinculados a la cosecha. En otras palabras, los ritmos biocósmicos marcan la periodicidad del tiempo. Pero ello se encuadra en un ámbito más amplio: el de las purificaciones periódicas (que incluyen purgas, ayunos y confesión de los pecados, entre otras cosas) y la regeneración periódica de la vida.

La renovación por excelencia es el año nuevo. El mundo necesita ser renovado periódicamente, lo mismo que los acontecimientos que en él suceden. Pero más que de una regeneración se trata de una recreación, un borrón y cuenta nueva. De acuerdo con Eliade⁴⁰, en las ceremonias periódicas vinculadas al año nuevo aparecen dos clases de elementos fundamentales; por una parte, la expulsión de demonios, enfermedades y pecados y, por otra, las celebraciones rituales de los días que preceden y siguen al año nuevo. Entre las primeras se encuentran los ayunos, abluciones y los rituales de extinción y regeneración del fuego. Entre las segundas, suele haber referencias al caos primordial y a la creación del mundo y a menudo incluyen combates rituales o celebraciones de contenido erótico o que hacen referencia a la fertilidad y la fecundación. De hecho, en muchas culturas, el año nuevo se celebraba en la primavera, en coincidencia con la fertilidad de la naturaleza, cuando las simientes germinan o las cosechas maduran⁴¹. Adicionalmente, durante esas fechas se realizan las iniciaciones de los jóvenes y, en muchos lugares, existe la creencia de que en esos días las almas de los antepasados muertos se acercan a las moradas de los vivos, que los reciben con respeto.

Todos estos elementos definen un marco de anulación y recreación. El agua, en forma de diluvio, o el fuego devastador aniquilan todo a su paso y, tras ellos, no queda nada del

⁴⁰ M. Eliade, *op. cit.*

⁴¹ Según Eliade, el libertinaje era la regla en Europa central y septentrional cuando se celebraban las fiestas de la cosecha. M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones, op. cit.*, vol. 2, p. 136.

pasado. Ambos, en distintos contextos culturales o en distintas épocas dentro de la misma cultura, contienen el simbolismo de la aniquilación y de la oportunidad de un nuevo comienzo, que se efectúa desde el principio. Del mismo modo, las abluciones, son regeneradoras para el que las practica. La extinción ritual del fuego conlleva la anulación del orden previo y, su regeneración, el comienzo de uno nuevo. Los combates representan el caos previo a la creación y, en muchos casos, reproducen el arquetipo del dios que se enfrenta a la bestia como paso previo imprescindible para el acto creador. Las orgías colectivas contribuyen a la recreación del caos, pero también tienen un significado regenerador, a través de la sexualidad. No es infrecuente que se celebren bodas colectivas en el mismo contexto, lo mismo que las iniciaciones de jóvenes que se han mencionado, que conllevan el nacimiento a una nueva forma de vida, como puede ser la vida adulta si la iniciación se refiere a la pubertad.

El objetivo de todos estos elementos, tanto si se dan de forma conjunta como por separado, es retrotraer el mundo al momento anterior a la creación, cuando no existía ni pecado ni enfermedad, brindando la oportunidad de una nueva creación. El tiempo se detiene para volver a empezar.

Por la cantidad y complejidad ritual y simbólica de los elementos que contiene, el antiguo ceremonial babilonio del año nuevo "Akitu" es un ejemplo muy interesante de lo que se acaba de mencionar. El Akitu era la fiesta de primavera, vinculada a la cosecha de la cebada ("akitu" significa "cebada" en sumerio), que marcaba el año nuevo en la antigua Mesopotamia. En la religión babilónica, estaba dedicado a la victoria de Marduk sobre Tiamat y a la creación del mundo. Es importante señalar que la religión babilónica se desarrolla en el contexto de las tradiciones míticas del oriente próximo, en su conjunto. Por lo tanto es probable que el Akitu esté influido por tradiciones más antiguas. Al mismo tiempo, está probablemente vinculado con muchos festivales posteriores de primavera o de año nuevo, incluso hasta la actualidad.

Marduk era originalmente el dios tutelar de Babilonia. Cuando en el siglo XVIII a.C. la ciudad se convirtió en la más importante del valle del Éufrates, Marduk ascendió en su relevancia hasta convertirse en el principal dios del panteón babilónico. Estaba asociado al planeta Júpiter, como después lo estuvo su equivalente en el panteón romano. Por lo que se refiere a Tiamat, los mitos de mayor antigüedad la sitúan como diosa primordial,

generadora del cosmos y madre de dioses más antiguos. Sin embargo, más adelante, su papel se modificó hasta convertirse en la personificación del caos primordial y pasó a representarse como un dragón o monstruo marino y también como serpientes u hombre escorpión.

Tiamat poseía las tablas del destino, que permitían gobernar a los dioses, y las entregó a su hijo y amante Kingu. Los demás dioses, aterrorizados, recurrieron a Marduk. Éste, tras hacerles prometer que lo reverenciarían como rey de los dioses, se enfrentó y derrotó a Tiamat. La partió en dos y construyó el mundo con sus restos, usando sus costillas para hacer la bóveda celeste y la tierra. De sus ojos surgieron las fuentes del Éufrates y del Tigris y su cola se convirtió en la Vía Láctea.

El mito del combate entre Marduk y Tiamat es una de las versiones más antiguas registradas de lucha entre un héroe y un monstruo, serpiente o dragón acuático o del inframundo. Es la fuente de numerosos episodios similares posteriores, como, por ejemplo, la lucha entre Apolo y Pitón en la mitología de la Grecia clásica. El ceremonial Akitu recrea estos hechos primordiales. Se extiende durante de doce días, a lo largo de los cuales se van sucediendo una serie de fases. Comienza por los lamentos de los sacerdotes y el pueblo por el temor a lo desconocido, durante los primeros días. A continuación, Marduk es hecho prisionero y encadenado en el inframundo por Tiamat. A consecuencia de ello se produce el caos, que es escenificado mediante la quema de muñecos y los combates rituales. Al tercer día de su encadenamiento, Marduk es liberado por su hijo, Nabu, y Tiamat es derrotada. Posteriormente, Marduk se casa con Ishtar, diosa del amor, la guerra, la fertilidad y la sexualidad y asociada al planeta Venus en el panteón babilónico. El matrimonio entre Marduk e Ishtar es representado en la celebración por el matrimonio ritual entre el rey y la suma sacerdotisa, de forma que se simboliza la repetición en la tierra de lo que ocurre en el cielo entre los dioses creadores. Al final, tras el duodécimo día, el pueblo se prepara para su vida cotidiana y para encarar el nuevo ciclo de estaciones. De este modo, la fiesta del Akitu produce la abolición del

tiempo transcurrido, la restauración del caos primordial y la repetición del acto cosmogónico⁴².

La significación y los ritos del año nuevo babilónico tienen su paralelismo en todo el mundo paleooriental. Wensinck ha puesto de manifiesto la simetría entre diversos sistemas mítico-ceremoniales del Año Nuevo en el ámbito semita⁴³. En todos ellos reaparece la misma idea central del retorno anual al caos, seguido de una nueva creación. Podemos también notar su influencia en los ritos de la religión romana, de los que el principal era el de las Saturnales.

A su vez, el cristianismo primitivo adoptó gran parte de los sistemas rituales romanos y del oriente próximo, adaptándolos a su propio contenido espiritual y religioso. Jesucristo, el mesías salvador, viene a iluminar y a salvar a la humanidad de la muerte y de sus culpas. Casi desde el principio se adoptan dos fechas alternativas para su nacimiento. Una de ellas es el 25 de diciembre, día del solsticio de invierno en el calendario juliano⁴⁴. La otra es el 6 de enero, el día siguiente al fin del período de doce días que ya estaba presente en el Akitu. En todo caso, el día 6 de enero es también el de la epifanía, fiesta con un interesante contenido simbólico y ritual. La epifanía supone la manifestación de Dios en el mesías o la del propio carácter divino de éste y se hace mediante el bautismo, que es una purificación por medio del agua. Esta purificación acaba con el individuo viejo y con su culpa y representa, por lo tanto un nacimiento iniciático a una nueva vida. Es decir,

⁴² M. Eliade, *El mito del eterno retorno*, op. cit., p. 65 y ss.

⁴³ Cfr. M. Eliade, op. cit.

⁴⁴ La fecha del solsticio de invierno en el calendario juliano parece ser incierta. En primer lugar, no está claro a qué se referían los romanos de la época imperial por "solsticio de invierno". En rigor, el solsticio de invierno (en el hemisferio norte) corresponde al momento en que el sol alcanza su mínima declinación. Esa es la definición moderna. Pero los romanos del siglo I a.C. podían usar otros criterios, como por ejemplo, la fecha equidistante de los dos equinoccios. En cualquier caso, la fecha adoptada para el solsticio de invierno era el 25 de diciembre, si bien unos cálculos astronómicos simples muestran que el solsticio se producía el 23 de diciembre.

deteniéndonos sólo en los elementos simbólicos del proceso, el solsticio de invierno significa el máximo de la degeneración del mundo y del espíritu en los ritos solares. Trascurridos los doce días de celebraciones, en las que hace acto de presencia el caos junto con las trasgresiones e intercambio de papeles entre señores y esclavos que se producía en las saturnales, llega la anulación de la culpa, la nueva esperanza, la salvación y el inicio de un nuevo ciclo. Más adelante, en la primavera, en la otra gran celebración del cristianismo, encontramos otros elementos similares y que ya estaban presentes en el Akitu: la humillación y muerte del mesías o de Dios mismo, su descenso al inframundo por tres días y su regreso triunfal.

En resumen, con los ejemplos descritos se han puesto de manifiesto los conceptos fundamentales que se trataba de mostrar: que existe en las sociedades tradicionales un tiempo sagrado que queda fijado mediante el establecimiento de sucesos míticos, ocurridos en el origen, acompañados de la abolición del tiempo profano de la vida cotidiana y la demarcación de ciclos temporales repetitivos que, mediante la vuelta simbólica y ritual al origen, permiten la permanencia de los actos míticos de creación, salvación o iniciación.

En el siguiente epígrafe se tratará someramente de la relación de los ritos de iniciación con el tiempo sagrado y, por lo tanto, con la regeneración, los ciclos y la nueva vida.

RITOS DE INICIACIÓN Y TIEMPO SAGRADO

La relación de los ritos de iniciación con el tiempo sagrado viene dada a través de la regeneración y del establecimiento de un nuevo ciclo temporal para el iniciado. La iniciación supone la muerte simbólica del recipiendario, que abandona la vida pasada, y su nacimiento a una nueva forma de vida. La vida pasada suele ser la infancia o la pubertad, para pasar a la vida como adulto, pero puede incluir una gran variedad de formas. Por ejemplo, pueden darse procesos iniciáticos en el paso de la vida como soltero al matrimonio o de la vida civil a la vida de soldado o en el paso de la vida seglar a la vida consagrada a la divinidad. Pero para hablar de auténtica iniciación es necesario que esté presente una ceremonia ritual que esté enmarcada en el contexto de un mito. El

adolescente de una sociedad arcaica que ha de pasar varios días abandonado a su suerte hasta dar caza a un cierto animal es un ejemplo muy ilustrativo de este proceso. Supone un sacrificio, un abandono de la vida anterior, un proceso de contenido ritual que incluye la caza de un animal mítico y el regreso a la comunidad como un hombre nuevo. Algo similar puede decirse de las ceremonias de las mismas sociedades en las que las adolescentes se convierten en mujeres adultas o, incluso, en las que se celebran matrimonios colectivos.

En muchas iniciaciones, el recipiendario entra y sale de una tumba o una caverna, lo que contiene un doble simbolismo. Por una parte, la visita al interior de la tierra simboliza la muerte. Por otra, la caverna puede ser una representación del útero materno, específicamente de la madre tierra, del que surge el neófito recién nacido. Este caso está específicamente representado en la masonería moderna que, a su vez, se inspira en distintas tradiciones antiguas. La luna mantiene un estrecho vínculo con las ceremonias de iniciación, de las que es un arquetipo a través del simbolismo de su muerte mensual, descenso al interior de la tierra y renacimiento al nuevo ciclo de vida.

Los dioses también pasan por procesos iniciáticos en el ámbito de las sociedades tradicionales. En efecto, lejos de ser perfectos e inmutables o, a veces, de un modo paralelo a estas características de la divinidad, los dioses deben someterse a pruebas que, una vez cumplidas, suponen el inicio de una nueva era, de un nuevo tiempo sagrado. Veamos dos ejemplos ilustrativos. El primero se refiere a la antigua religión egipcia. Osiris reinó veintiocho años, en clara alusión a la duración del mes lunar y murió un día 17, cuando la Luna estaba en cuarto menguante. Seth dividió su cadáver en catorce pedazos y los esparció por todo Egipto, hasta que Isis recompuso el cuerpo, lo devolvió a la vida y quedó embarazada de él, engendrando así a Horus, el nuevo jefe de los dioses, que marca un nuevo tiempo. El segundo ejemplo hace referencia al cristianismo, en el que Jesucristo, personificación de Dios, pasa por un martirio, muere y desciende al interior de la tierra, para resucitar tres días después, como la luna y como Marduk, ofreciendo una nueva vida y un nuevo tiempo a toda la humanidad.

La importancia de los ritos de iniciación en las sociedades tradicionales queda de manifiesto, por añadidura, por su presencia en los cuentos de hadas. Es importante señalar que los cuentos de hadas son relatos tradicionales y, en la mayoría de los casos,

simbólicos, en tanto que suelen representar cosas que no están dichas de manera explícita. Hay diversos ejemplos de relatos iniciáticos entre los cuentos de hadas, pero nos vamos a ocupar brevemente solo de un ejemplo que, probablemente sea el más significativo por ser también el cuento más conocido, el de Caperucita Roja. Existen numerosas versiones de este popular cuento, alguna de las cuales se remonta a la edad media y pueden encontrarse trazas de los elementos que están presentes en el cuento incluso en la Grecia clásica⁴⁵. Caperucita representa un claro ejemplo de iniciación femenina⁴⁶: la niña que es invitada por su propia madre a adentrarse en el difícil camino de la vida, representado por el bosque, y a enfrentarse con sus deberes de mujer, representados por su relación con el lobo que, como hemos dicho, suele aparecer en las sociedades arcaicas como un animal lunar, agente de la fertilidad que emana de la luna. En algunas de las versiones más tradicionales, el lobo es substituido por un hombre lobo. Una vez en el bosque, Caperucita es invitada a elegir entre dos caminos, cuyos nombres tienen también connotaciones eróticas: el de las agujas y el de los alfileres. Ella elige el

⁴⁵ La versión más conocida del cuento de Caperucita Roja es la de los hermanos Grimm, publicada en 1815. Es rica en elementos simbólicos, pero, por el deseo de los autores de presentar un relato válido para los niños de su época, ha perdido buena parte de lo esencial en términos simbólicos. Otra versión muy conocida, sobre todo en el pasado, es la de Perrault, de 1697. Pero probablemente también ésta incluya importantes modificaciones respecto a las versiones tradicionales por el hecho de que su autor quería presentar un cuento divertido para el contexto cortesano de la corte de Luis XIV de Francia, al que iba dirigida. Existen otras versiones, probablemente más próximas a las versiones orales tradicionales, de las que las más importantes son *La historia de la abuela*, recogida en 1885 por Achille Millian y publicada en 1951 en el catálogo de Paul Delarue; *La falsa abuela*, de tradición italiana, recogida y transcrita, entre otros, por Italo Calvino, en 1956 y *La verdadera historia de Caperucita de Oro*, recogida por el folclorista francés Charles Marelle en 1888.

⁴⁶ S. González Marín, *¿Existía Caperucita Roja antes de Perrault?* Salamanca, ediciones Universidad de Salamanca, 2005.

primero y, al llegar a la casa de la abuelita, es invitada por el lobo o el hombre lobo a desnudarse, tirar sus ropas al fuego y acostarse con él. En alguna versión, Caperucita es incluso invitada a comer carne de la abuela y a beber su sangre, lo que puede considerarse una referencia a la liquidación del ciclo decrepito, representado en la anciana y el surgimiento del nuevo ciclo, representado en la nueva mujer. En todas las versiones tradicionales del cuento⁴⁷ Caperucita es rescatada o se salva por sus propios medios, mostrando, más que un final feliz, el verdadero objetivo de la iniciación: la muerte a una vida anterior y el renacimiento a una nueva vida.

VÍAS ABIERTAS

Durante los siglos XVIII y XIX se dio una pugna entre mito y ciencia que concluyó con la supremacía de ésta. Pero el siglo XX aportó un enfoque que revaloriza el mito, no como explicación pre-científica del mundo, como se pretendió en el pasado, sino como un relato simbólico sobre el mundo y sus elementos que, no obstante no es una explicación del mundo físico. En este sentido, cabe interpretarlo como una traza del carácter y personalidad de las sociedades tradicionales y a veces es posible trazarlo hasta tiempos remotos. Las futuras investigaciones sobre el mito, interrelacionado, como se ha visto, con el símbolo y el rito, deberían llevar a profundizar sobre dos aspectos: el estudio de los contextos antropológicos tradicionales de los que emanan y la profundización en la comprensión de las capacidades representativas, tanto de las sociedades tradicionales como de las contemporáneas.

Segal⁴⁸ propone un análisis del mito similar al que Winnicott hizo de los juegos infantiles. Éstos, más allá de un cierto escapismo de la realidad, constituyen un mundo paralelo al mundo físico, al que podemos llamar real; un mundo en el que una cuchara se convierte

⁴⁷ La única excepción es la de Perrault que, como se ha visto, puede estar modificada por las intenciones del autor.

⁴⁸ R. A. Segal, *op. cit.*, p. 141.

durante un momento en un tren, incluyendo las variadas aventuras que pueden tener lugar en él. Esto constituye una esfera mítico-simbólica, una realidad construida con un significado personal. Un ejemplo parecido se da en el ámbito de los hobbies y en otras muchas áreas de experiencia, como el arte o la gastronomía.

Algo similar se puede argumentar sobre el tiempo sagrado, como integrador mítico, simbólico y ritual. El mundo contemporáneo está caracterizado por nuevos ciclos que normalmente se refieren a periodos de trabajo y ocio o, a más largo plazo, a las etapas de la vida. Estos ciclos, si bien carecen de los elementos que convierten a los ciclos tradicionales en sagrados, admiten una reflexión filosófica que puede ayudar a la comprensión de nuestra sociedad. Estos estudios están, desde luego, en marcha desde hace años, pero se refieren sobre todo a los ámbitos sociológico y antropológico, que son de indudable interés. Adicionalmente, como hemos dicho, la sociedad contemporánea sigue repitiendo antiguos ritos que aun siendo de capital importancia social y personal, carecen práctica o completamente de significado para la mayoría de las personas que los realizan porque han perdido su conexión mítica. El estudio de estos procesos y el poner de manifiesto las antiguas tradiciones contenidas en los símbolos, mitos y ritos contemporáneos suponen una tarea interesante y que, por lo que sabemos, no ha sido aún completada.

CONCLUSIÓN

El concepto de tiempo es uno de los más complicados de definir y concretar. Los debates sobre el tiempo se centran sobre todo alrededor de las concepciones física y psíquica. Pero existe otra de gran importancia en términos filosóficos y antropológicos: el tiempo sagrado. Mircea Eliade trató extensamente de esta concepción del tiempo caracterizada por una marcada diferenciación entre la temporalidad de la sucesión de los acontecimientos de la vida cotidiana y la de los hechos míticos o significativos. Los primeros son olvidados, borrados para siempre poco después de suceder. Los segundos constituyen la realidad y son rememorados o repetidos periódicamente. El tiempo sagrado

está marcado por ciclos que permiten a las sociedades tradicionales volver al acto de creación que marcó el inicio del tiempo en el origen.

La vivencia del tiempo sagrado implica o está vinculada o incluso motivada por los procesos cíclicos que tienen lugar, de manera preferente, en el cielo. Entre ellos, la sucesión de las estaciones, vinculadas al ciclo de la vida, la fertilidad y la cosecha. Además, los ciclos lunares están asociados simbólicamente a la mujer, la fertilidad y los ciclos de vida y muerte. También, a través de éstos, a los ritos de iniciación, tanto masculinos como femeninos, comunes en las sociedades tradicionales y que van desde las iniciaciones de los dioses a las tradiciones recogidas en los cuentos de hadas.

Las manifestaciones del tiempo sagrado en las sociedades tradicionales se producen en el ámbito de símbolos, mitos y ritos. La riqueza de contenidos, connotaciones y vínculos es tan grande que resulta imposible hacer una revisión general, siquiera esbozada, en un trabajo como éste. Se ha optado, en cambio, por presentar y discutir unos pocos elementos tomados de distintos ámbitos y contextos históricos y geográficos, que permiten mostrar el objetivo principal de este trabajo: que el tiempo sagrado, que se refiere a instantes iniciales demarcadores de un cambio de era y está caracterizado por ciclos repetitivos, se halla presente en la generalidad de las sociedades arcaicas y que se manifiesta en múltiples tradiciones que han sobrevivido hasta la actualidad. Estos elementos tienden a pasar inadvertidos en la pragmática sociedad contemporánea, pero un somero análisis los pone de manifiesto con facilidad.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Agís Villalverde, M., *Mircea Eliade: Una filosofía de lo sagrado*. Universidad de Santiago de Compostela, 1991.

Borges, J. L., *La biblioteca de Babel*, en "El jardín de los senderos que se bifurcan", *Ficciones*, 1944; 10ª ed. Madrid, Alianza, 1981.

Cassirer, E., *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 vols., Berlín, 1923-1929. (Trad. español: *Filosofía de las formas simbólicas*, México, Fondo de cultura económica, 1998).

- Eliade, M., *Despre o filozofie a lunii*, Bucarest, 1943. (Trad. español: *Una nueva filosofía de la luna*, Madrid, Ed. Trotta, 2010).
- Eliade, M., *Le Mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, París, Gllimard, 1951. (Trad. español: *El mito del eterno retorno*, Buenos Aires, Emecé, 1968; Madrid, Alianza, 2011).
- Eliade, M., *Images et symboles*, París, Ed. Gallimard, 1955. (Trad. español: *Imágenes y símbolos*, Madrid, Altea, Taurus, Alfaguara, 1989).
- Eliade, M., *Das Heilige und das Profane -Vom Wessen des Religiösen-*, Hamburgo, Rowohlt, 1957. (Trad. español: *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Ed. Paidós, 1998).
- Eliade, M., *Aspects du mythe*, La Flèche, Gallimard, 1963. (Trad. español: *Mito y realidad*, Madrid, Guadarrama, 1968).
- Eliade, M., *Traité d'histoire del religions*, París, Payot, 1964. (Trad. español: *Tratado de historia de las religiones*, Madrid, Cristiandad, 1974).
- Elias, N., *Sobre el tiempo*, México, Fondo de cultura económica, 1989.
- García Gual, C., *La mitología – interpretación del pensamiento mítico-*, Barcelona, Montesinos, 1987.
- González Marín, S., *¿Existía Caperucita Roja antes de Perrault?* Salamanca, ed. Universidad de Salamanca, 2005.
- Grimm, J., & Grimm, W., *Kinder und Hausmärchen*, 1812. (Ed. español: Barcelona, Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores, 1996).
- Hesiodo, *Teogonía*. (Trad. español: Martín Sánchez, A. y M. A., Madrid, Alianza, 1986).
- M. Horkheimer y T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag GmbH, 1969. (Ed. español: *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta, 2004).
- Jung, C. G., *Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten*, Dusseldorf, Rhein-Verlag, 1935. (Trad. español: *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo, Obra completa de Carl Gustav Jung. Volumen 9/1*. Madrid, Trotta, 2002.)
- Jung, C. G., *Man and his Symbols*. (Trad. español: *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, Luis de Caralt Editor S.A., 1977).

Nietzsche, F., *Die fröhliche Wissenschaft*, Chemnitz, Schmeitzner, 1883. (Trad. español: *La Gaya Ciencia*, Madrid, Alianza, 2002).

Nietzsche, F., *Also sprach Zarathustra*, Chemnitz, Schmeitzner, 1883. (Trad. español: *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1978)

Perlmutter, S. et al., "Measurements of Omega and Lambda from 42 High-Redshift Supernovae". *The Astrophysical Journal*, v. 517, p. 565-586, 1999.

Perrault, C., *Le Petit Chaperon rouge, Histoires ou Contes du temps passé*, 1697. (Ed. digital: [fr.wikisource.org/wiki/Histoires_ou_Contes_du_temps_passé_\(1697\)/Petit_Chaperon_rouge](http://fr.wikisource.org/wiki/Histoires_ou_Contes_du_temps_passé_(1697)/Petit_Chaperon_rouge). Ed. digital en español: www.edu.mec.gub.uy/biblioteca_digital/libros/P/Perrault,%20Charles%20-%20Caperucita%20Roja.pdf)

Plutarco, *De facie in orbe lunae*, 942f.

Ricoeur, P. (Trad. español: *Freud, una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1975).

Segal, R. A., *Myth: a very short introduction*, Oxford University Press, 2004.

Steinhart, P. J. & Turok, N., "Cosmic Evolution in a Cyclic Universe", *Physical Review D*, v. 65 (12), 2001.