

Mircea Eliade

Herreros y alquimistas



Alianza editorial
El libro de bolsillo

Título original: *Forgerons et alchimistes*

Traductor: E. T.; Revisión de Manuel Pérez Ledesma

Primera edición: 1974

Tercera edición: 2016

Tercera reimpresión: 2024

Diseño de colección: Estrada Design

Diseño de cubierta: Manuel Estrada

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

© Flammarion, París, 1956

© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1974, 2024

Calle Valentín Beato, 21

28037 Madrid

www.alianzaeditorial.es



PAPEL DE FIBRA
CERTIFICADA

ISBN: 978-84-9104-274-7

Depósito legal: M. 36.505-2015

Printed in Spain

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

Índice

11	Prólogo
23	1. Meteoritos y metalurgia
32	2. Mitología de la Edad del Hierro
40	3. El mundo sexualizado
50	4. «Terra Mater, petra Genitrix»
62	5. Ritos y misterios metalúrgicos
73	6. Sacrificios humanos a los hornos
80	7. Simbolismos y rituales metalúrgicos babilónicos
86	8. Los «señores del fuego»
95	9. Herreros divinos y héroes civilizadores
107	10. Forjadores, guerreros, maestros de iniciación
120	11. La alquimia china
137	12. La alquimia india
152	13. Alquimia e iniciación
165	14. «Arcana Artis»
182	15. Alquimia y temporalidad
195	Apéndice
225	Notas
245	Ilustraciones

*A la memoria de
sir Praphulla Chandra Ray,
Edmund von Lippmann
y Aldo Mieli*

Prólogo

El primer tablero del díptico que forma este reducido volumen presenta un grupo de mitos, ritos y símbolos particulares de los oficios de minero, metalúrgico y forjador, tal como pueden aparecer ante un historiador de las religiones. Apresurémonos a decir que los trabajos y conclusiones de los historiadores de las técnicas y las ciencias nos han sido de preciosa utilidad, si bien nuestra intención era otra. Hemos procurado comprender el comportamiento del hombre de las sociedades arcaicas con respecto a la Materia, de seguir las aventuras espirituales en las que se vio comprometido cuando descubrió su poder de cambiar el modo de ser de las sustancias. Acaso debiérase haber estudiado la experiencia demiúrgica del alfarero primitivo, puesto que fue el primero en modificar el estado de la Materia. Pero el recuerdo mitológico de esta experiencia demiúrgica no ha dejado apenas vestigio alguno. Por consiguiente, hemos tomado como

punto de partida el estudio de las relaciones del hombre arcaico con las sustancias minerales y, de modo particular, su comportamiento ritual de metalúrgico del hierro y de forjador. Debe quedar bien sentado, sin embargo, que no tratamos aquí de hacer una historia cultural de la metalurgia, que analice sus sistemas de difusión a través del mundo, partiendo de sus más antiguos centros, que clasifique las oleadas de cultura que la propagaron y describa las mitologías metalúrgicas que la acompañaron. Si tal historia fuese posible, requeriría algunos millares de páginas. Por otra parte, es dudoso que pueda llegar a ser escrita. Apenas comenzamos a conocer la historia y las mitologías de la metalurgia africana; todavía sabemos muy poco de los rituales metalúrgicos indonesios y siberianos, y éstas son, precisamente, nuestras fuentes de los mitos, ritos y símbolos con relación a los metales. En cuanto a la historia universal de la difusión de las técnicas metalúrgicas, presenta aún considerables lagunas.

Es cierto que, siempre que ha sido posible hacerlo, hemos tenido en cuenta el contexto histórico-cultural de los diferentes complejos metalúrgicos, pero ante todo nos hemos dedicado a penetrar su propio universo mental. Las sustancias minerales participaban del carácter sagrado de la Madre Tierra. No tardamos en encontrarnos con la idea de que los minerales «crecen» en el vientre de la Tierra como, ni más ni menos, si fueran embriones. La metalurgia adquiere de este modo un carácter obstétrico. El minero y el metalúrgico intervienen en el proceso de la embriología subterránea, precipitan el ritmo de crecimiento de los minerales, colaboran en la obra

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

Colaborar con la Naturaleza, ayudarla a producir con un *tiempo* cada vez más acelerado, modificar las modalidades de la materia: en todo esto creemos haber descubierto una de las fuentes de la ideología alquímica. Es cierto que no pretendemos establecer una perfecta continuidad entre el universo mental del minero, del metalúrgico, del forjador y del alquimista, si bien los ritos de iniciación y los misterios de los forjadores chinos forman, muy probablemente, parte integrante de las tradiciones heredadas más tarde por el taoísmo y la alquimia china. Pero algo hay de común entre el minero, el forjador y el alquimista: todos ellos reivindican una experiencia mágico-religiosa particular en sus relaciones con la sustancia; esta experiencia es su monopolio, y su secreto se transmite mediante los ritos de iniciación de los oficios; todos ellos trabajan con una materia que tienen a la vez por viva y sagrada, y sus labores van encaminadas a la transformación de la Materia, su «perfeccionamiento», su «transmutación». Luego veremos las precisiones y correcciones que requieren estas fórmulas, demasiado someras. Pero, repitémoslo, tales comportamientos rituales con respecto a la Materia implican, bajo una u otra forma, la intervención del hombre en el ritmo temporal propio de las sustancias minerales «vivas». Aquí es donde hallamos el punto de contacto entre el artesano metalúrgico de las sociedades arcaicas y el alquimista.

La ideología y las técnicas de la alquimia constituyen el tema del segundo tablero de nuestro díptico. Si hemos insistido de modo preferente sobre las alquimias china e india ha sido porque son menos conocidas y porque presentan, de forma más neta, su doble carácter de técnicas al mismo tiempo experimentales y «místicas». Conviene decir, desde ahora, que la alquimia no fue en su origen una ciencia empírica, una química embrionaria; no llegó a serlo hasta más tarde, cuando su propio universo mental perdió, para la mayor parte de los experimentadores, su validez y su razón de ser. La historia de las ciencias no reconoce ruptura absoluta entre la alquimia y la química: una y otra trabajan con las mismas sustancias minerales, utilizan los mismos aparatos y, generalmente, se dedican a las mismas experiencias. En la medida en que se reconoce la validez de las investigaciones sobre el «origen» de las técnicas y las ciencias, la perspectiva del historiador de la química es perfectamente defendible: la química ha nacido de la alquimia; para ser más exactos, ha nacido de la descomposición de la ideología alquímica. Pero en el panorama visual de una historia del espíritu, el proceso se presenta de distinto modo: la alquimia se erigía en *ciencia sagrada*, mientras que la química se constituyó después de haber despojado a las sustancias de su carácter sacro. Existe, por tanto, una necesaria solución de continuidad entre el plano de lo sagrado y el de la experiencia profana.

Esta diferencia se nos hará aún más patente mediante un ejemplo: el «origen» del drama (tanto de la tragedia griega como de los argumentos dramáticos del Cercano Oriente de la antigüedad y de Europa) se ha encontrado

en ciertos rituales que, en términos generales, desarrollaban la siguiente situación: el combate entre dos principios antagónicos (Vida y Muerte, Dios y Dragón, etc.), pasión del Dios, lamentación sobre su «muerte» y júbilo ante su «resurrección». Gilbert Murray ha podido incluso demostrar que la estructura de ciertas tragedias de Eurípides (no sólo *Las bacantes*, sino también *Hipólito* y *Andrómaca*) conservan las líneas esquemáticas de los viejos argumentos rituales. Si es cierto que el drama deriva de tales argumentos rituales, que se ha constituido en fenómeno autónomo utilizando la primera materia del rito primitivo, nos vemos autorizados a hablar de los «orígenes» sacros del teatro profano. Pero la diferencia cualitativa entre ambas categorías de hechos no es por lo que antecede menos evidente: el argumento ritual pertenecía a la economía de lo sagrado, daba lugar a experiencias religiosas, comprometía la «salvación» de la comunidad considerada como un todo; el drama profano, al definir su propio universo espiritual y su sistema de valores, provocaba experiencias de naturaleza absolutamente distinta (las «emociones estéticas») y perseguía un ideal de perfección formal, totalmente ajeno a los valores de la experiencia religiosa. Existe, pues, solución de continuidad entre ambos planos, aun cuando el teatro se haya mantenido en una atmósfera sagrada durante muchos siglos. Existe una distancia inconmensurable entre quien participa religiosamente en el misterio sagrado de una liturgia y quien goza como esteta de su belleza espectacular y de la música que la acompaña.

Claro está que las operaciones alquímicas no eran en modo alguno simbólicas: se trataba de operaciones

materiales practicadas en laboratorios, pero perseguían una finalidad distinta que las químicas. El químico practica la observación exacta de los fenómenos físico-químicos, y sus experiencias sistemáticas van encaminadas a penetrar la estructura de la materia; por su parte, el alquimista se da a la «pasión», «matrimonio» y «muerte» de las sustancias en cuanto ordenadas a la transmutación de la Materia (la Piedra filosofal) y de la vida humana (*Elixir Vitae*). C. G. Jung ha demostrado que el simbolismo de los procesos alquímicos se reactualiza en ciertos sueños y fabulaciones de sujetos que lo ignoran todo sobre la alquimia; sus observaciones no interesan únicamente a la psicología de las profundidades, sino que confirman indirectamente la función soteriológica que parece constitutiva de la alquimia.

Sería imprudente juzgar la originalidad de la alquimia a través de su incidencia sobre el origen y triunfo de la química. Desde el punto de vista del alquimista, la química suponía una «degradación», por el mismo hecho de que entrañaba la secularización de una ciencia sagrada. No se trata aquí de emprender una paradójica apología de la alquimia, sino de acomodarse a los métodos más elementales de la historia de la cultura, y nada más. Sólo hay un medio de comprender cualquier fenómeno cultural ajeno a nuestra coyuntura ideológica actual, que consiste en descubrir el «centro» e instalarse en él para desde ahí alcanzar todos los valores que rige. Sólo volviéndose a situar en la perspectiva del alquimista llegaremos a una mejor comprensión del universo de la alquimia y a medir su originalidad. La misma iniciativa metodológica se impone para todos los fenómenos culturales exóticos o

arcaicos: antes de juzgarlos importa llegar a comprenderlos bien, hay que asimilar su ideología, fueran cuales fueran sus medios de expresión: mitos, símbolos, ritos, conducta social...

Por un extraño complejo de inferioridad de la cultura europea, el hablar en «términos honorables» de una cultura arcaica, presentar la coherencia de su ideología, la nobleza de su humanidad, evitando insistir sobre los aspectos secundarios o aberrantes de su sociología, de su economía, de su higiene, es correr el riesgo de hacerse sospechoso de evasión y hasta tal vez de oscurantismo. Este complejo de inferioridad es históricamente comprensible. Durante casi dos siglos el espíritu científico europeo ha desarrollado un esfuerzo sin precedentes para explicar el mundo a fin de conquistarlo y transformarlo. En el plano ideológico, este triunfo del espíritu científico se ha traducido no sólo por la fe en el progreso ilimitado, sino también por la certidumbre de que cuanto más *modernos* somos más nos aproximamos a la verdad absoluta y más plenamente participamos de la dignidad humana. Ahora bien: desde hace algún tiempo las investigaciones de orientalistas y etnólogos han demostrado que existían, y aún existen, sociedades y civilizaciones altamente dignas de aprecio, que si bien no reivindicaban ningún mérito científico (en el sentido moderno de la palabra) ni predisposición alguna para las creaciones industriales, han elaborado, pese a todo, sistemas de metafísica, de moral e incluso de economía perfectamente válidos. Pero es evidente que una cultura como la nuestra, que se ha lanzado heroicamente por un camino que estimaba no sólo como el mejor, sino como

el único digno de un hombre inteligente y honrado, una cultura que para poder alimentar el gigantesco esfuerzo intelectual que reclamaba el progreso de la ciencia y de la industria tuvo que sacrificar tal vez lo mejor de su alma, es evidente que semejante cultura se ha hecho excesivamente celosa de sus propios valores y que sus representantes más calificados ven con suspicacia todo intento de convalidación de las creaciones y demás culturas exóticas o primitivas. La realidad y la magnitud de tales valores culturales excéntricos son susceptibles de hacer que nazca la duda en los representantes de la civilización europea, y éstos llegan a preguntarse si su obra, por el propio hecho de que no pueda ser considerada ya como la cumbre espiritual de la humanidad y como la única cultura posible en el siglo XX, valía los esfuerzos y sacrificios que ha requerido.

Pero este complejo de inferioridad está a punto de ser superado por el mismo curso de la Historia. Así, pues, es de esperar que del mismo modo que las civilizaciones extraeuropeas han comenzado a ser estudiadas y comprendidas en su propio campo de visión, también ciertos momentos de la historia espiritual europea, que tienden a acercarse a las culturas tradicionales y que rompen claramente con todo cuanto se ha creado en Occidente tras el triunfo del espíritu científico, no serán ya juzgados con el partidismo polémico de los siglos XVIII y XIX. La alquimia se sitúa entre las creaciones del espíritu precientífico, y el historiador correría un grave riesgo al presentarla como una etapa rudimentaria de la química; es decir, en definitiva, como una ciencia profana. La perspectiva estaba viciada por el hecho de que el historiador,

deseoso de mostrar lo más ampliamente posible los rudimentos de observación y de experimentación contenidos en las obras alquímicas, concedía una importancia exagerada a ciertos textos que revelan un comienzo del espíritu científico y desdeñaba, e incluso ignoraba, otros que eran mucho más preciosos en la perspectiva alquimista propiamente dicha. En otros términos: la valoración de los escritos alquimistas tenía menos en cuenta el universo teórico al que pertenecían que la escala de los valores propios del historiador químico de los siglos XIX o XX; es decir, en última instancia, del universo de las ciencias experimentales.

Hemos dedicado este trabajo a la memoria de tres grandes historiadores de las ciencias: sir Praphulla Chandra Ray, Edmund von Lippmann y Aldo Mieli, quienes entre 1925 y 1932 alentaron y guiaron nuestras investigaciones. Dos pequeños volúmenes publicados en rumano, *Alchimia Asiatica* (Bucarest, 1935) y *Cosmologie si Alchimia Babiloniana* (Bucarest, 1937), ofrecían ya lo esencial de mis informaciones sobre las alquimias india, china y babilónica. Algunos fragmentos de la primera de estas obras fueron traducidos al francés y publicados en una monografía acerca del Yoga (cf. *Yoga, Essai sur les origines de la mystique indienne*, París-Bucarest, 1933, págs. 254-275; véase ahora *Yoga, Immortalité et Liberté*, París, 1954, págs. 274-291); una parte, corregida y aumentada, de *Cosmologie si Alchimia Babiloniana* fue publicada en inglés en 1938 bajo el título de *Metallurgy, Magic and Alchemy* (= *Zalmoxis*, I, págs. 85-129, y separadamente, en el primero de los *Cuadernos de Zalmoxis*). Hemos vuelto a tomar en la presente obra la mayor parte

de los materiales ya utilizados en nuestros estudios precedentes, teniendo, desde luego, en consideración los trabajos aparecidos después de 1937, sobre todo la traducción de los textos alquimistas chinos, los artículos de la revista *Ambix* y las publicaciones del profesor C. G. Jung. Por otra parte, hemos añadido un cierto número de capítulos, y casi hemos vuelto a escribir el libro para adaptarlo a nuestros puntos de vista actuales sobre el tema. Para hacerlo accesible hemos reducido al mínimo las notas. Las bibliografías esenciales y las presentaciones del estado de las cuestiones tratadas, así como en general la discusión de ciertos aspectos más particulares del problema, se han agrupado al final de la obra en forma de breves apéndices.

Ha sido gracias a una beca para investigaciones de la Bollingen Foundation, de Nueva York, como hemos podido llevar a término este trabajo; los *Trustees* de la Fundación pueden estar seguros de nuestro agradecimiento. Del mismo modo, estamos obligados a nuestra amiga la señora Olga Froebe-Kapteyn, que generosamente puso a nuestra disposición las ricas colecciones del *Archiv für Symbolforschung*, fundado por ella en Ascona, y a nuestros amigos el doctor Henri Hunwald, Marcel Leibovici y Nicolas Morcovescu, que nos han facilitado las investigaciones y contribuido a completar la documentación: reciban aquí nuestra más sincera gratitud. Gracias a la amistad del doctor Rene Laforgue y de Délia Laforgue, del doctor Roger Godel y de Alice Godel, nos ha sido posible trabajar en sus casas de París y de Val d'Or, y es un placer para nosotros corresponder desde aquí a su amistad con nuestra gratitud. Y, finalmente, nuestro caro amigo el doctor Jean Gouillard ha

tenido la amabilidad de leer también esta vez y corregir el manuscrito francés de esta obra; nos resulta difícil poder expresarle nuestro agradecimiento por el trabajo considerable que viene dedicando desde hace años a la corrección y mejora de nuestros textos. Gracias a él, en gran parte, se ha hecho posible la aparición de nuestros libros en francés.

1. Meteoritos y metalurgia

Los meteoritos no podían dejar de impresionar; venidos de «lo alto», del cielo, participaban de la sacralidad celeste. En determinado momento y en ciertas culturas, incluso es probable que se imaginase el cielo de piedra¹. Todavía en nuestros días los australianos creen que la bóveda celeste es de cristal de roca y el trono del dios uraniano de cuarzo. Pues bien, los pedazos de cristal de roca –que se suponen desprendidos de la bóveda celestial– desempeñan un papel esencial en las iniciaciones chamánicas de los australianos, de los negritos de Malaca, en América del Norte, etc.². Estas «piedras de luz», como las llaman los dayaks marítimos de Sarawak, reflejan todo cuanto ocurre sobre la tierra; revelan al chamán lo que ha sucedido al alma del enfermo y por dónde ha escapado ésta. Conviene recordar que el chamán es aquel que «ve» porque dispone de una visión sobrenatural: «ve» a lo lejos tanto en el espacio como en el tiempo

futuro; percibe igualmente lo que permanece invisible para los profanos: el «alma», los espíritus, los dioses. Durante su iniciación se rellena al chamán con cristales de cuarzo. Dicho de otro modo: su capacidad visionaria y su «ciencia» le vienen, al menos en parte, de una solidaridad mística con el cielo³.

Hagamos hincapié en esta primera valorización religiosa de los aerolitos: caen sobre la tierra cargados de *sacralidad* celeste; por consiguiente, representan al cielo. De ahí procede muy probablemente el culto profesado a tantos meteoritos o incluso su identificación con una divinidad: se ve en ellos la «forma primera», la manifestación inmediata de la divinidad. El *palladion* de Troya pasaba por caído del cielo, y los autores antiguos reconocían en él la estatua de la diosa Atenea. Igualmente se concedía un carácter celeste a la estatua de Artemisa en Éfeso, al cono de Heliogábalo en Emesis (Herod., V, 3,5). El meteorito de Pesinonte, en Frigia, era venerado como la imagen de Cibeles, y como consecuencia de una exhortación délfica fue trasladado a Roma poco después de la Segunda Guerra Púnica. Un bloque de piedra dura, la representación más antigua de Eros, moraba junto a la estatua del dios esculpida por Praxíteles en Tespia (Pausanias, IX, 27,1). Fácilmente se pueden hallar otros ejemplos (el más famoso es la Ka'aba, de La Meca). Es curioso contemplar que un gran número de meteoritos se ha asociado con dioses, sobre todo con diosas de la fertilidad del tipo de Cibeles. Asistimos en tal caso a una transmisión del carácter sacro: el origen uranio no es olvidado en beneficio de las ideas religiosas de la *petra genitrix*; este tema de la fertilidad de las piedras nos ocupará más adelante.

La esencia uraniana, y masculina por consiguiente, de los meteoritos no es por ello menos indiscutible, pues ciertos sílex y herramientas neolíticas han recibido de los hombres de épocas posteriores el nombre de «piedras de rayo», «dientes de rayo» o «hachas de Dios» (*God's axes*): se creía que los lugares donde se hallaban habían sido castigados por el rayo⁴. El rayo es el arma del Dios del cielo. Cuando este último fue destronado por el Dios de la tormenta, el rayo se convirtió en signo de la hierogamia entre el Dios del huracán y la diosa Tierra. Así se explica el gran número de hachas dobles halladas en las simas y en las cavernas de Creta. Como los meteoritos y los rayos, estas hachas «hendían» la tierra o, dicho con otras palabras, simbolizaban la unión entre el cielo y la tierra⁵. Delfos, la más célebre de las simas de la Grecia antigua, debía su nombre a esta imagen mítica: *delphi* significa efectivamente el órgano generador femenino. Como más adelante se verá, otros muchos símbolos y apelativos asimilaban la tierra a una mujer. Pero la homologación tenía un valor ejemplar, dándole prioridad al Cosmos. Platón nos recuerda (*Menex*, 238 a) que en la concepción la mujer es la que imita a la tierra, y no inversamente.

Los «primitivos» trabajaron el hierro meteórico mucho tiempo antes de aprender a utilizar los minerales ferrosos terrestres⁶. Por otra parte, es sabido que antes de descubrir la fusión los pueblos prehistóricos trataban a ciertos minerales lo mismo que si fueran piedras; es decir, los consideraban como materiales brutos para la fabricación de objetos líticos. Una técnica similar se ha venido aplicando hasta una época relativamente reciente