

LA IRRUPCIÓN DE LO SAGRADO EN EL MUNDO

Por Teresa E. Rohde

El fallecimiento de Mircea Eliade, gran estudioso de las religiones comparadas, nos debe hacer recapacitar respecto de un cúmulo de problemas metodológicos que su lamentable deceso deja en puntos suspensivos, ya que los estudios del comparativismo atraviesan, precisamente ahora, por una crisis de difícil solución. A pesar de que muchos historiadores de la religión no se suscribían a las ideas y planteamientos del doctor Eliade, se le consideraba como un caudillo que marcaba caminos y derroteros interesantes y, de hecho, el mundo académico pocas veces vio a otro sabio que fuera buscado para servir de guía tanto como Eliade lo fue. Por otra parte, ningún especialista en religiones ha influido más que él en el pensamiento latinoamericano, entre otros motivos porque la obra de los demás no ha sido traducida al castellano tan ampliamente como la de este autor y, de un tiempo acá, muchos intelectuales latinoamericanos han quedado marcados por las ideas poéticas de Eliade, y así lo han reconocido.

La ausencia de este escritor, lamentable por muchos conceptos, lo es más hoy porque no hay grandes figuras que encabecen las diversas tendencias teóricas y porque han aparecido pocas ideas directrices que arrojen luz sobre cuál habrá de ser, en un futuro, la metodología comparativista. El historiador de las religiones se enfrenta hoy a la espinosa tarea de desarrollar un sistema metodológico sólido que incluya una revisión de lo que debe entenderse por historia, y se ha dicho que "para un estudioso, el aceptar la designación de 'historiador de las religiones' significa ser sentenciado a la ambigüedad, ya que no pueden concebirse dos términos más ambiguos y difíciles de definir que los de 'historia' y 'religión'."¹

Tomando en cuenta lo antes señalado, creo que éste es el momento en que debemos — como examen de conciencia — intentar una evaluación del legado de Eliade, con sus defectos y bondades, sus dificultades y posibles soluciones, para plantearnos, finalmente, la pregunta ineludible de ¿y ahora cómo y hacia dónde?

Empero, si hemos de enjuiciar a Eliade, será conveniente evocar algunos elementos biográficos de tan extraordinario autor. Recordemos que, en Bucarest, Eliade estudió filosofía y que en la Universidad de Calcuta, bajo la dirección de Surendranath Dasgupta, se especializó en filosofía de la India.² Más tarde, Eliade refinó sus conocimientos de yoga mediante prácticas personales en los *ashrams* del Himalaya, todo lo cual estampó su pensamiento con un sello que, traducido al lenguaje filosófico occidental, resulta neoplatónico. Este enfoque se hizo evidente a través de toda su obra y fue la causa de que, tanto antropólogos como historiadores, hayan tildado de "extraños" muchos de sus libros, reconociendo que, aunque están entretejidos de ideas bellas e imaginativas, la hermenéutica aplicada por el autor a sus materiales tiene un uso limitado, por lo cual — se ha dicho —, la obra de Eliade no pasa de ser pura especulación, reconocidamente brillante y habilidosa, de suerte que más

² Eliade estudió sánscrito, entre otras cosas, pero no fue su interés fundamental, razón por la que con frecuencia cita traducciones y se acoge a fuentes secundarias, lo cual lo llevaba a cometer errores como el de afirmar reiteradamente que catorce Kalpas constituyen un manvantara, siendo que es a la inversa: catorce manvantaras equivalen a una Kalpa, (*The Myth of the Eternal Return* p. 114; *Images and Symbols* p. 65; *The Sacred and the Profane* p. 108) o a sacar conclusiones muy dudosas de textos cuyo significado no resulta evidente en el original. (Nota tomada de *Tiempo Cíclico y Eras del Mundo en la India*. Obra del sanscritista Luis G. Reimann para El Colegio de México, 1988).



que un trabajo de historia, como él lo pretende, resulta fundamentalmente un bien logrado esfuerzo literario.³

Su visión de la problemática comparativa queda ya establecida en una de sus obras tempranas más conocidas y comentadas: *El tratado de historia de las religiones*, libro escrito durante los años cuarenta.⁴ En él, el autor delinea lo que considera que son las estructuras esenciales de los principales simbolismos y afirma que está haciendo "historia de las religiones", a pesar de que algunos críticos se apresuraron a afirmar que el libro portaba un título inadecuado, puesto que en él no se hace referencia a los contextos histórico-culturales de los símbolos y se trata, en

³ William Lessa en *American Anthropologist* 61, pág. 1147.

⁴ Mircea Eliade. *Traité d'Histoire des Religions*, Payot, París, 1949.

¹ Jonathan Z. Smith. *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*. The University of Chicago Press. Chicago-London, 1982, pág. 20.

cambio, de un estudio morfológico de los fenómenos religiosos, en el cual se establece que las formas arquetípicas son parte de la propia naturaleza de las cosas, proposición que, aunque muy discutible, nos lleva a aseverar que Eliade ha sido uno de los pocos estudiosos modernos que han propuesto un núcleo teórico que comprende la totalidad del comportamiento y el pensamiento religioso del hombre.

Algunos de los puntos importantes de su sistema consisten en que, según dice, existen una ontología y un transconsciente arcaicos, y hay toda una dinámica de las hierofanías, de los símbolos y de los arquetipos, así como de la forma en que éstos se presentan en la historia. Existe también —según afirma— una cosmicidad del tiempo y del espacio dentro de la cual se manejan conceptos secundarios como el del *gran axis mundi* o el de la analogía entre el nacimiento humano y la creación del mundo tal como se concibe en el mito y el rito. Ejemplos de estas hipótesis auxiliares dentro del gran marco de Eliade son, por ejemplo, la androginización ritual, la existencia de un *Deus otiosus*, la solarización de los Seres Supremos y la coherencia de todos los simbolismos lunares, así como la polarización del mundo en sagrado y profano. Por otro lado, en Jung encontró el soporte que necesitaba para manejar una teoría científica respecto a la universalidad de los símbolos y de las imágenes básicas o arquetipos de la psique humana, al grado de que, en cierto momento, Eliade declara jubilosamente: "... la psicología profunda ha liberado al historiador de las religiones de sus últimas vacilaciones."⁵ Me hubiera gustado saber si esas "vacilaciones" fueron las que me atormentan hoy como historiadora. Desgraciadamente, perdí la oportunidad de preguntárselo cuando, en 1975, conocí al gran rumano en el Theological Seminar de la Universidad de Chicago.

Ahora bien, con respecto al transconsciente que quedó mencionado arriba, el autor jamás aclaró a qué se refería pero, si postuló un plano semejante, fue con el objeto de no ubicar la vida religiosa en el inconsciente donde, por fuerza, tendría que declararse irracional.

Eliade establece que aunque está influido por Jung, no es su discípulo y que, aunque encuentra que es fructífero el establecer relaciones y comparaciones entre los universos del psicoanalista y del historia-



dor, no puede haber confusión respecto de sus marcos de referencia, de sus escalas de valores o, sobre todo, en cuanto se refiere a sus métodos, y afirma que el historiador de las religiones sale ganando con la comparación entre ambos, porque el psicólogo tiende a reducir los fenómenos religiosos a una patología o a una pura condición psíquica del hombre.⁶ Eliade adujo que el historiador está mejor calificado para interpretar los símbolos religiosos que el psicoanalista o que cualquier otro estudioso, porque es en la historia donde nos encontramos con los arquetipos en plenitud, mientras que los psicólogos y los críticos literarios sólo se encuentran con variantes aproximadas de ellos.⁷

⁶ Mircea Eliade. *Myths, Dreams and Mysteries*, Harvill, London, U.K. 1960, pág. 20.

⁷ *Images and Symbols*, pp. 34-35.



⁵ Mircea Eliade. *Images and Symbols. Studies in Religious Symbolism*, Sheed and Ward N. York U.S.A. 1952, pág. 39.

Con referencia al uso del término "arquetipo", Eliade prefirió en sus últimos tiempos, para evitar confusiones, usar los vocablos "paradigma" o "patrón ejemplar", y en su prefacio más reciente de *The Myth of the Eternal Return. Cosmos and History*,⁸ asevera, sorprendentemente, que su concepto de arquetipos nada debe a Jung, sino que él utiliza la palabra en el sentido general de modelo ejemplar, tal como lo hizo primero San Agustín.

Pasando a otro aspecto de la metodología fenomenológica de Eliade, recordemos aquí que ésta se desarrolló ancilarmente a la fenomenología filosófica de Husserl, que contiene dos principios fundamentales: el de la *epoché* y el de la visión eidética. La primera significa la suspensión del juicio, el no sostener noción preconcebida alguna respecto de la materia de estudio, en tanto que la segunda busca el *eidós* o esencia de los fenómenos. La fenomenología es una posición deductiva dentro de la metodología de las religiones a la que se ha llegado a negar, inclusive, el derecho mismo a la existencia. A pesar de ello, esta escuela debe tener algo a su favor, ya que ha contado con exponentes tan importantes como Van der Leeuw, Joachim Wach, Rudolph Otto, C. Jouco Bleeker y Joseph M. Kitagawa, además del propio Mircea Eliade. Este complicado método pone su atención en las relaciones ideológicas de los fenómenos tanto o más que en las históricas, combinándolas de tal manera que el significado simbólico de los fenómenos resalta y se esclarece. Esta forma de proceder ha tenido éxito porque hoy ya nadie se contenta con estudiar los hechos religiosos nada más, sino que trata de entender también su sentido y su estructura, y aquellos que utilizan este método afirman, con gran convencimiento, que no existe otro más eficaz para penetrar en el significado de los hechos y los símbolos religiosos alejados de nosotros en tiempo y en espacio. Además, la fenomenología combinada con la historia, puede, probablemente, obtener visiones de conjunto que otros métodos difícilmente alcanzan.

Una de las utilidades del método fenomenológico consiste en que hace ver a los especialistas de cada civilización que todo fenómeno religioso trasciende el área de especialización y es solamente la manifestación de algo mucho más amplio. Sin em-

⁸ Mircea Eliade. *Cosmos and History*. Harper, N. York U.S.A. 1959 pp. VII-IX.

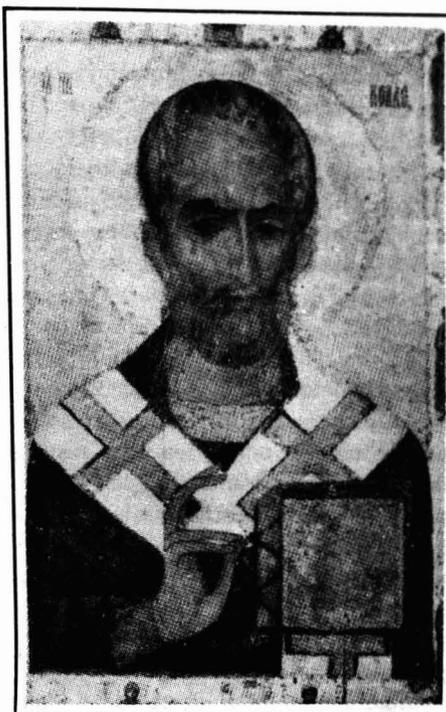
⁹ Edmund Leach. "Sermons by a Man on a Ladder", *The New York Review of Books*, October 20th, 1966 VII, No. 6, U.S.A.

bargo, atendiendo a esta forma de ver las cosas, queda por resolver la cuestión de por qué una determinada religión o cultura adoptó cierta variante de un fenómeno o símbolo y no otra. A esto no puede responder la fenomenología por sí sola, sino que requiere del concurso del historiador especializado, que deberá estudiar el origen y desarrollo de las religiones particulares en cada caso.

En tanto que Eliade y los historiadores de las religiones que proceden mediante el método fenomenológico lo han defendido tenazmente, tanto los antropólogos como los historiadores de otras escuelas han manifestado su desacuerdo mediante acerbos críticos referentes a problemas muy concretos. Por ejemplo, Edmundo Leach, uno de los más duros críticos de Eliade, cuestiona, entre muchas otras cosas, lo que llama "el prejuicio religioso" de Eliade, basándose en que el sabio rumano fue un cristiano que enseñaba en una facultad de teología (el Theological Seminar, Divinity School de la Universidad de Chicago), que lo publicaban editoriales eminentemente católicas, que mostró una evidente tendencia al misticismo y que afirmó siempre la "verdad" inherente a la religión, por todo lo cual Leach asevera que "la objetividad no es una de las virtudes de Eliade" y hace ver que los mensajes revelados no son aceptables como evidencia histórica ni bastan para establecer una teoría de la religión, de suerte que la posición de Eliade —declara Leach— es totalmente especulativa, como lo demuestran sus reiteradas aseveraciones respecto de lo sagrado y lo profano, tema que es de suma importancia a través de toda la obra del multicitado autor. Esta dicotomía, que tiene su fundamento en nociones metafísicas, le llega parcialmente a través de Rudolph Otto,¹⁰ quien afirma que lo santo y lo sagrado son aquel *mysterium tremendum et fascinans* que se manifiesta mediante una hierofanía, la cual, a su vez, refleja un arquetipo o paradigma concebido como real, intemporal e inexhaustible. Eliade concibe de esta manera lo sagrado; en suma, lo piensa como aquello que es verdaderamente significativo y "real". "Es —explica— la irrupción de lo sagrado en el mundo. . . lo que establece al mundo como realidad."¹¹

Sin embargo, nunca define qué es exactamente lo sagrado para él, y señala

sencillamente que lo sagrado no puede definirse, sino sólo experimentarse. Así pues, la palabra "sagrado" queda restringida en la obra de Eliade al orden espiritual, mientras que el mundo material, que para él es normalmente "lo profano", se identifica con lo ilusorio, al estilo indio, en donde el mundo fenoménico queda reducido a *maya* o ilusión de tipo platónico. En suma, si "lo sagrado" y "lo santo", que son claves en el pensamiento de Eliade, se refieren a un plano no empírico, no pueden, por lo tanto, ser sujetos de investigación científica. Por ello su método resulta poco riguroso.



En otro aspecto, los antropólogos¹² rechazan su dicotomía entre "sagrado" y "profano" porque, aseguran, se trata de algo que no se da —tal como lo establece Eliade— en las sociedades preliterarias que ellos han estudiado; o sea que, el estilo de vida de éstas no incluye esa división radical, la cual parece corresponder estrictamente a conceptos occidentales.

Retornando al problema referente al "prejuicio religioso" que Leach achaca a Eliade, hemos de señalar que, aunque siempre se ha supuesto que el estudioso rumano fue un cristiano creyente, por aseveraciones tales como esa de que "el hombre es cristiano por naturaleza",¹³ la verdad es que las creencias personales del escritor fueron un secreto que guardó cui-

dadosamente, aunque parece haberse mantenido siempre en la periferia del cristianismo. Por ejemplo, en *Jacob and the Angel*,¹⁴ H. Desroche describe una conversación con el autor que nos ocupa respecto de la experiencia religiosa mínima que se requiere para poder trabajar el campo de las religiones. A eso Eliade contestó: "Probablemente baste con . . . haber soñado."

Se ha opinado que un historiador de la religión agnóstico es "como un ciego que emite juicios respecto del arcoiris",¹⁵ pero la mayoría de los científicos declaran que la experiencia religiosa no es una parte operante de la metodología de las religiones.¹⁶ Tanto para el creyente como para quien no lo es, la religión forma parte de la vida y, por lo tanto, de la historia de una comunidad. Se puede hacer historia de todo y, por ejemplo, un historiador de la política no necesita ser político, ni sacerdote o místico un historiador de las religiones.

En otro momento, Leach se pregunta qué entiende Eliade por "estructura" y cómo la aplica a los símbolos religiosos. Pues bien, Eliade utiliza el término refiriéndose a la forma esencial que dice descubrir en un grupo específico de expresiones simbólicas, mientras que Edmundo Leach, siguiendo el estructuralismo de Lévi-Strauss, piensa que la "estructura" tiene que ver con las relaciones funcionales entre los símbolos y no con su forma o contenido. En otras palabras para este crítico lo importante son las relaciones de estructura funcional de los símbolos y lo que éstas significan en el mundo social, mientras que para Eliade lo que cuenta son los símbolos por sí mismos, así como el contenido de las acciones humanas.

Otra de las fuertes críticas que se le han dirigido a Mircea Eliade estriba en que no distingue entre fuentes de primera y de segunda mano, y que no las evalúa adecuadamente antes de utilizarlas. Cuando llega a usar fuentes primarias no consulta a los especialistas de los respectivos campos para interpretar los datos, sino que ofrece interpretaciones textuales que los especialistas leen con sorpresa y desconfianza.

¹⁴ H. Desroche. *Jacob and the Angel: An Essay in Sociologies of Religion*. University of Massachusetts Press. Amherst, 1973, U.S.A. pág. 155.

¹⁵ Ian De Vries. *The Study of Religion*. Ed. Brace and World, N. York, U.S.A. 1967 pág. 221.

¹⁶ Reinhard Pummer. "Recent Publications on the Methodology of the Science of Religions" *Numen*, Vol. XXII, fasc. 3, pág. 167.

¹⁰ Rudolph Otto. *The Idea of the Holy*. Oxford University Press, London U.K. 2nd ed. 1950.

¹¹ Mircea Eliade. *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*. Brace and Co. New York, U.S.A. 1961, pág. 97.

¹² John Saliba. *Homo Religiosus in Mircea Eliade*. Brill, Leiden, 1976, pág. 176.

¹³ Cita el antiguo adagio latino: "*homo naturaliter Christianus*" en *Imagen and Symbols* pp. 157-158.



Leach y otros¹⁷ acusaron también a Eliade de no haber pasado nunca por el "rito transicional" de todo antropólogo, que es el de efectuar trabajos de campo, y aducen que no recopiló sus datos personalmente sino que, a la manera de James Frazer, agrupó de manera indiscriminada una serie de datos usando ciertas fuentes y omitiendo otras que ofrece la antropología reciente de diversos países, pero en especial, la de los antropólogos británicos, por lo cual su evidencia antropológica fue escasa y demasiado selectiva.

A pesar de todo lo anterior Eliade posee un indudable punto de verdad, y también parece que, como apunta Mac Linscott Ricketts,¹⁸ existe cierto prejuicio por parte de algunos antropólogos hacia los historiadores de las religiones, situación que ha impedido que los primeros escucharan atentamente a los segundos. Por su parte, Eliade contestó en alguna ocasión diciendo que no pretendía ser antropólogo ni tenía por qué trabajar como tal, sino como lo que era: historiador, y, agregó: "nunca me he sentido capaz de pergeñar un trabajo de etnografía o de folclor 'puramente científico'".¹⁹ Pues bien, es justo señalar que si no efectuó trabajos de campo, leyó en cambio extensamente, y es válido que repitiera lo dicho por los antropólogos que seleccionó, mal o bien, supuesto que si éstos comunicaron sus conocimientos mediante la palabra escrita precisamente para que se les leyera, ¿por

qué tendría Eliade que repetir sus experiencias de primera mano, y por qué no habría de ser legítimo citarlos? Pienso que es excesiva la afirmación de Leach que tacha a Eliade, por lo anterior y por otras razones más, de hacer pésima antropología, además de muy mala historia.²⁰

Se refuta también a Mircea Eliade por sus teorías respecto de los mitos y los ritos, señalando que no está en lo correcto al encuadrarlos a todos dentro de un patrón cosmogónico y que enfatiza demasiado la importancia arquetipal de los orígenes, ya que no todos los mitos son de creación y, en realidad, puede afirmarse que sólo los mitos y los ritos que celebran transiciones presentan analogías con lo cosmogónico.

Para este autor, el mito revela la estructura trascendente de la divinidad y en él se reconcilian todos los contrarios (la *coincidentia oppositorum* es una constante fundamental en su hermenéutica). El mito —afirma Eliade— es la narración de una historia sagrada que narra una creación y sirve de patrón ejemplar para determinados comportamientos religiosos.

Sus críticos, sin embargo, hacen notar que existen otras modalidades mitológicas de gran importancia que no siguen el patrón cosmogónico y, por su parte, los antropólogos alegan que, en múltiples sociedades, los mitos de creación carecen de importancia y aun faltan totalmente.²¹

²⁰ E. Leach. *op. cit. passim*.

²¹ Saliba. *op. cit.* pág. 127.



Además, el autor comentado afirma que el mito tiene su propia lógica y parece convencido de ello, pero nunca explica cuál sea ésta. Para él, la función del mito es siempre religiosa, explicación que resulta muy limitada, ya que la función del mito puede referirse también a otros elementos, como el político o el social, por ejemplo. Es lamentable en realidad, que Eliade no reconozca que los significados y funciones del mito son múltiples y muy variados.

Mircea señala que las mitologías modernas están desacralizadas y que poseen ya únicamente un contenido secular. Ciertamente esto es así en gran medida, aunque tal vez habría que revisar la idea con mayor detenimiento tomando en cuenta el tipo peculiar de mitopeya que nos brindan los medios audiovisuales occidentales del momento actual. Me refiero al *comic*, a la caricatura en movimiento y al cine, por ejemplo. Podemos observar que, aunque en estos casos se subrayan los significados políticos, psicológicos, sociales, etcétera, el ambiente en que se sitúan los hechos pertenece a la temática mitológica celto-germana que antiguamente contenía ciertos valores religiosos representados por sus grandes héroes, sus bardos, duendes, silfos u horrendos trolls y hoy, a través de *El señor de los anillos*, *Conan el bárbaro*, *Flash Gordon* y tantos otros ejemplos que podríamos citar, el arquetípico "Héroe de las Mil Caras" sigue actuando como en los tiempos de antaño.

Hay que aclarar, sin embargo, que esta neomitología nos llega a nosotros desde afuera y es el producto de la cultura anglosajona que posee la tecnología y el capital necesarios para financiar grandes producciones y exportarlas a nuestros países. Si los latinoamericanos pudiéramos hacer algo semejante, indudablemente habríamos de idear una neomitología con otros contenidos. Por el momento, nuestra mitopeya se confina al cuento, a la poesía y a la novela que hoy presentan contenidos preponderantemente sociopolíticos.

Lo económico, lo político y lo social repercuten a tal grado en lo religioso hoy en día, que ni siquiera los movimientos mesiánicos vuelven ya el rostro hacia el pasado como tal, o hacia una recreación del mundo como se supone que fue en un principio. Ya no se trata de una lamentación estéril por los tiempos primigenios de una Edad de Oro y de una apocatástasis, sino que se pone la vista en el futuro y se concibe escatológicamente un mundo mejor de lo que hasta hoy ha sido. Hoy el

¹⁷ William Lessa. *American Anthropology*, 61, pág. 122.

¹⁸ Mac Linscott Ricketts. "In Defense of Eliade. Towards Bridging the Communication Gap between Anthropology and the History of Religions." *Religion*, Vol. III, Spring 1973, pág. 14.

¹⁹ Mircea Eliade. "Fragment Autobiografic" *Caete de Dor* No. 7, July 1953 pp. 1 y ss.

hombre se ha vuelto, cada vez más, el agente activo y creativo en la formación de su propia religión.

Considerando todo lo anterior, puede afirmarse que la comprensión y la definición del mito como Eliade las plantea, tienden a ser unilaterales y, como bien dice Michel Meslin: "el mito es una realidad cultural sumamente compleja, que no puede analizarse mediante una sola hermenéutica."²²

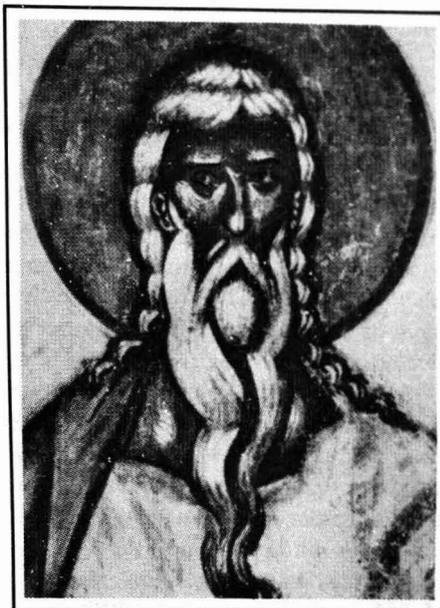
En lo que respecta al rito, Eliade se basa en el estudio —casi exclusivo— de los ritos iniciáticos y, desde luego, éstos no son los únicos que existen, ya que están, verbigracia, los ritos que se relacionan con actividades socioeconómicas, como son los de incremento, además de los sacrificiales y adivinatorios, a todos los cuales Eliade hace a un lado. Por otra parte, la función y el sentido iniciáticos no deben limitarse a una sola dimensión religiosa. Por ejemplo, en buena parte de las sociedades preliterarias el rito iniciático de los varones se lleva a cabo con el objeto de investir al joven con las cualidades heroicas de sus antepasados, además de que en él se alude a los valores de índole social y cultural y no precisamente a la cosmogonía o a los motivos de muerte y resurrección que tanto enfatiza el autor que comentamos. Ni el mito ni el rito resultan, como él asevera reiteradamente, formas de escapar al tiempo.

El tiempo es, en efecto, una de las grandes preocupaciones de Mircea Eliade, quien plantea una dicotomía entre tiempo sagrado y profano que resulta absolutamente exagerada. El tiempo sagrado es cíclico y, según afirma, éste es el importante para el hombre, mientras que el tiempo profano, que es lineal, carece de realidad para el hombre arcaico, quien anhela huir del tiempo histórico, así como de los espacios profanos. El hombre añora un tiempo mítico o eterno —dice— y a esto él le llama poéticamente "la nostalgia del paraíso".

Empero, sus críticos han hecho notar que, por ejemplo en China —y le critican no conocer bien ni esta cultura ni las islámicas— no acontece lo que él preconiza, sino que ahí se tuvo, desde siempre, una excelente concepción de la dimensión histórica, porque la visión del tiempo cíclico contrapuesto al lineal no implica que ambos sean necesariamente contradictorios ni incompatibles, sino que pueden

conjugarse.²³ Como ya indicábamos más arriba, el concepto de sagrado y profano, según los antropólogos, no es tajante entre los pueblos preliterarios, como lo quiere ver Eliade, sino que es, en cambio, un punto de vista occidental.

En estas sociedades no se nota contradicción alguna al utilizar las medidas de tiempo que se basan tanto en factores sociales como en los religiosos, y la salvación no consiste aquí en escapar del tiempo, sino en huir de las dificultades de la vida cotidiana. El hombre no teme al tiempo lineal ni le tiene horror; ésta es una con-



clusión errónea —asegura el crítico John Saliba—²⁴ y, si así fuera, habría que suponer consecuentemente, que en las sociedades que han desarrollado una plena conciencia histórica pudiera temerse al tiempo cíclico y sagrado y, naturalmente, esto no es así. Los conceptos de Eliade son debatibles pues, y resultan legítimos sólo hasta donde uno esté convencido de la realidad de las estructuras transhistóricas que este autor preconiza.²⁵ Su visión devalúa los fenómenos históricos, por lo que se le ha llamado irónicamente el gran "antihistoriador de las religiones".²⁶

Veamos ahora cómo trabaja Eliade los símbolos: nuestro escritor establece que los símbolos son la llave del significado de los ritos y creencias y que son el lenguaje

religioso por excelencia. Pero, ¿por qué han de limitarse los símbolos a cuestiones religiosas? Es un hecho que pueden tener un significado cultural y social aunque estén recubiertos de apariencias religiosas, por lo que se le hizo notar a Eliade que caía en el peligro de adjudicar a los símbolos significados subjetivos y arbitrarios, situación que sólo puede evitarse mediante el estudio pormenorizado del contexto socio-cultural, ya que —alegan los antropólogos— el símbolo sólo tendrá sentido dentro de su propio contexto histórico y, fuera de él, posee otro, o ninguno.²⁷

Eliade señala a través de su obra que los símbolos tienen una estructura lógica, además de un contenido emocional. Sin embargo, no parece haber hecho un estudio detallado del sistema simbólico y, aunque admite el contenido emocional del símbolo, no especifica cuál sea éste ni hace tampoco distinción especial entre signo y símbolo. Por otra parte, los historiadores insisten en que los símbolos no son, en modo alguno, ajenos a los procesos históricos, y que se producen tomando en cuenta los ambientes históricos y objetivos de una cultura determinada; sólo un estudio profundo del contexto histórico en el que surgen los símbolos puede explicar la razón por la cual, en ciertos momentos, una cultura decide adoptar tal o cual variante del símbolo fundamental, cosa que la aceptación llana de unos arquetipos o patrones de tipo junguiano no explica.

Uno de los graves problemas generales que presenta la metodología de Eliade es que, siendo morfológica, organiza sus ejemplos en una progresión formal jerárquica que ignora las categorías de tiempo y espacio a la vez que compara los casos individuales con determinados paradigmas. Quienes siguen otras metodologías aducen, además, que el estudioso cauto deberá recelar de las semejanzas, y que toda comparación debe restringirse a aquellos fenómenos que son, comprobablemente, efectos de la misma causa.²⁸

Quisiéramos hacer notar, mediante un ejemplo concreto, el porqué los historiadores y antropólogos ven con desconfianza la obra de Eliade:

Este autor, siguiendo a Wilhelm Schmidt, a Andrew Lang y, más recientemente, a Charles Long,²⁹ establece en muchos de

²³ Saliba, *op. cit.* pp. 130-1.

²⁴ Saliba, *Idem.*, pág. 130.

²⁵ R. D. Paird. *Category Formation and the History of Religions*. Mouton Press, The Hague-Paris, 1971, pp. 89 y ss.

²⁶ Guilford Dudley. *Religion on Trial. Mircea and his Critics*. Temple University Press, Philadelphia, U.S.A. 1977 pág. 148.

²⁷ Saliba, *op. cit.*, pp. 92-3.

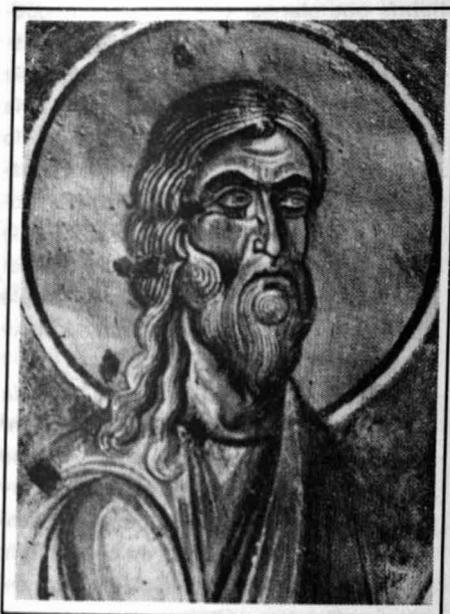
²⁸ Smith, *op. cit.*, pág. 24.

²⁹ Charles Long. "Science and Signification" in *Myths and Symbols*, J. Kitagawa and Charles Long. Chicago University Press, U.S.A. pp. 141-150.

²² Michel Meslin. *Aproximación a una ciencia de las religiones*. Ediciones Cristiandad. Madrid, España, 1978, pp. 230-1.

sus libros la preeminencia de un "Dios alto" en las culturas arcaicas preliterarias, sin preocuparse nunca de consultar las fuentes antropológicas modernas que arrojan datos diferentes de los que él utiliza, ya que si bien existen ciento cincuenta y seis culturas en las que se ha registrado la creencia en este tipo de deidad, hay ciento cuatro en las cuales esta idea está ausente y ciento cuarenta sociedades en las que la evidencia en cuestión es demasiado tenue.³⁰

Por otra parte, en muchas de estas sociedades, el "Dios alto" no está ocioso,



como pretende Eliade, sino que anda activísimo castigando al malo y recompensando al bueno. Se afirma, por lo tanto, que el escritor rumano fue poco riguroso en su selección de datos.

Eliade argumentó que las metodologías tradicionales son reduccionistas, pero es precisamente el tratamiento empírico el que les ha dado esa apariencia, derivada del hecho de que no se puede estudiar la religión aparte de la cultura que la profesa y, como no se puede dirigir la investigación directa y objetivamente a los dioses y espíritus de tal o cual religión, para conocerlos se estudia el mundo sociocultural e histórico que los ha producido, tratando no solamente de describir las creencias, sino de explicarlas mediante ciertos principios científicos. Evidentemente, esto no es reduccionismo, ni el buscar la explicación a prácticas y creencias religiosas en términos históricos y de situaciones

materiales equivale a drenar la existencia humana del sentido religioso.

A pesar de todo lo dicho y de que el método inductivo resulta, sin duda, menos apriorístico, el fenomenológico posee algunos aspectos interesantes que pueden ayudar al historiador a aclarar ciertos elementos respecto de la esencia de los fenómenos religiosos, sobre todo cuando el historiador trabaja culturas preliterarias o preclásicas (escitas, cretenses, antiguas culturas neolíticas, etcétera), casos en que no siempre le es dable acudir a textos ni efectuar otros "trabajos de campo" que no sean de índole arqueológica, cosa que al historiador no le compete propiamente.

En esta situación, la morfología y la fenomenología pueden auxiliar al investigador, aunque de manera limitada. Michel Meslin y otros están de acuerdo en que la historia y la fenomenología deben complementarse,³¹ pero este investigador francés hace notar que si la segunda se escinde de la primera y reduce todo a una esencia común, se separa de los fenómenos mismos que trata de comprender.

Se ha llegado ya a un cierto consenso con respecto a que, para trabajar religiones, debemos combinar tanto datos como metodologías de diversas especialidades: el mismo Eliade decía que hay que integrar la labor de los orientistas, los etnólogos, los psicólogos y los historiadores de religiones para llegar a un conocimiento totalizador del hombre, pero... nunca nos dice cómo lograr concretamente esta integración y no podemos embarcarnos en semejante tarea sin antes tener algunas ideas metodológicas claras.³²

Lo que sugería Eliade requeriría formar equipos de trabajo que tomaran en cuenta el hecho de que la religión es parte de la cultura entera, y considero que, si elimináramos los prejuicios existentes entre las diferentes especialidades, todos nos beneficiaríamos y aprenderíamos los unos de los otros. Los antropólogos tal vez aprenderían a tomar en cuenta cuestiones más amplias y a estudiar una problemática teórica más profunda en sus trabajos de campo, mientras que los historiadores aprenderíamos, tal vez, a ser menos teóricos y a aprovechar mejor la labor de otros colegas en cada especialidad. Ello no obstante, preguntamos una vez más: ¿y sobre qué bases metodológicas hemos de proceder? Es obvio que no contamos con herramientas hermenéuticas suficientes

para interpretar los datos y que debemos elaborar, entre otras cosas, una filosofía de la historia que comprenda aspectos más amplios del estudio científico de las religiones.

A pesar de que la hermenéutica de Eliade resulte, por el momento, de utilidad restringida, y de que su método sea endeble por haber excluido en gran medida la labor explicativa del historiador, hemos de reconocer con agradecimiento el hecho de que Eliade haya dado estatura académica al estudio de las religiones en el ámbito de las ciencias sociales.

Para concluir, debemos darnos cuenta de que estamos todavía en un estadio temprano del trabajo historiográfico general, que el camino es largo y tenemos mucho por hacer. Mircea Eliade ha terminado su gran labor y toca a nosotros aprender de sus aciertos y de sus errores. ◇

OTRAS OBRAS CONSULTADAS ADEMÁS DE LA OBRA GENERAL DE ELIADE:

Ninian Smart. "Beyond Eliade: The Future of Theory of Religions" *Numen*, Vol. XXV, fas. 2, April 1978, Brill, Leiden.

C.J. Bleeker, "The Phenomenological Method" *The Sacred Bridge* by C.J.

Bleeker, Supplement VII, Brill, 1963 Suppl. to *Numen*. Leiden.

C.J. Bleeker. "The Contribution of the Phenomenology of Religion to the Study of the History of Religions" in *Problems and Methods of the History of Religions. Papers and Discussions*. ed. por Bleeker, U. Bianchi y A. Bausani. Brill, Leiden, 1972.

Jan de Vries. *Perspectives in the History of Religions*, University of Cal. Press, 1967, U.S.A.

Giorgio Zunini. *Homo Religiosus. Estudios sobre psicología de la Religión*. EUDEBA, Buenos Aires, Argentina, 1970.

J. Martín Velasco. *Introducción a la Fenomenología de la Religión*. Ediciones Cristiandad. Madrid, España, 1978.

Geo Widengren. *Fenomenología de la Religión*. Ediciones Cristiandad, 1975.

G. Van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*. George Allen and Unwin, Ltd. London, 1964 2nd ed.

Joachim Wach. *The Comparative Study of Religions*. Columbia University Press, N. York, 1958.

³⁰ Robert B. Textor. *Cross Cultural Summary*, HRAF Press, New Haven, U.S.A. 1967.

³¹ M. Meslin. *op. cit.*, pág. 151.

³² Mircea Eliade. *The Two and the One*. Harper Torchbooks, N. York, U.S.A. pág. 12.