

acta sociológica

Blanca Solares Altamirano

MIRCEA ELIADE, IMAGINARIO RELIGIOSO Y HERMENÉUTICA

Acta Sociológica, núm. 57, enero-abril 2012, pp. 33 – 49

Disponible en: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/ras>



Acta Sociológica

ISSN (Versión impresa) 0186-6028

Centro de estudios Sociológicos, FCPyS, UNAM

Edificio "E" 1er piso, C.U. México D. F.

Teléfonos. 56229414 y 56229415

actasociologica@mail.politicas.unam.mx

Investigadora del Programa en *Estudios de lo Imaginario* del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM/UNAM), donde dirige el Proyecto: *Hermenéutica de la Imagen, el Símbolo y el Mito*. Profesora de la FCPyS y del Posgrado de Filosofía de la Religión (FFyL), de la UNAM. Ha dirigido numerosas tesis sobre hermenéutica de la cultura. En su última obra, *Madre Terrible*. (Anthropos/UNAM, 2007), se aboca a la investigación exhaustiva del arquetipo de la diosa en el pensamiento y la cosmovisión del México Antiguo tomando como eje el análisis fenomenológico de esta imagen formulado por Erich Neumann, discípulo prominente de Jung y miembro del Círculo de Eranos. Coordina periódicamente el *Diplomado en Hermenéutica e historia del mito*. Edita la Colección *Cuadernos de Hermenéutica* del CRIM.

Líneas de investigación: Hermenéutica de la Imagen, símbolo y mito.

Correo electrónico: bsolares@correo.crim.unam.mx

Publicaciones del Centro de Estudios Sociológicos - FCPyS

http://www.politicas.unam.mx/carreras/ces/rev_actasociologica.php

www.revistas.unam.mx

Universidad Nacional Autónoma de México, Secretaría General, Torre de Rectoría, piso 7, México D.F. Del. Coyoacán, C.P. 04510.
Todos los derechos reservados 2011.

Esta página puede ser reproducida con fines no lucrativos, siempre y cuando no se mutila, se cite la fuente completa y su dirección electrónica.
De otra forma requiere permiso previo por escrito de la institución.

MIRCEA ELIADE, IMAGINARIO RELIGIOSO

Y HERMENÉUTICA

Mircea Eliade, religious imaginings and hermeneutics

Blanca Solares Altamirano*

Resumen

Mircea Eliade es uno de los principales hermeneutas de la historia de las religiones y el mito. Aquí se explica qué es, para él, la hermenéutica y se exponen algunos de los principios básicos de una obra dedicada al estudio del *homo symbolicus* o *religiosus*.

Palabras clave: Teoría e historia de las religiones, mito, hermenéutica, M. Eliade.

Abstract

Mircea Eliade is one of the most important hermeneuticians in the history of religion and myth. This *article* explains what the concept of hermeneutics means for him. Some basic principles of his *work* focused on “*homo symbolicus*” or “*religiousus*” are also presented.

Key words: Theory and history of religions, myth, hermeneutics, M. Eliade

Recibido: 16 de mayo de 2011.

Aceptado: 21 de agosto de 2011.

Introducción

Quizá, no está de más decir que la lectura de Mircea Eliade, desde la primera vez que tuve acceso a su obra, transformó de forma radical mi manera de pensar. La lectura de sus libros, en especial, *E/*

* Doctora en Sociología. Universidad Goethe, Frankfurt, Alemania. Investigadora del Programa en *Estudios de lo Imaginario* del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México.

mito del eterno, alteró de manera profunda mi comprensión de la vida, podría incluso decir que existe, para mí, un antes de Eliade y un después, un sentido formal y riguroso del trabajo teórico y una perspectiva del trabajo intelectual abierta a la imprevisibilidad de la existencia y la confianza en la fuerza de la vida.

En el medio académico de fines de la década de los ochenta, principios de los noventa, en el ambiente intelectual universitario, predominaban dos perspectivas de la historia que, sin embargo, no terminaban de responder a mis inquietudes.

Frente a la visión debilitada del marxismo, según el cual el proletariado terminaría por hacer efectivo el fin de la historia para dar comienzo a la historia “verdadera” del comunismo, se abrían dos posturas en debate. Por un lado, los defensores de la modernidad como un “proyecto inacabado”, que sólo podría completarse a través de la “acción comunicativa” (teorizada por J. Habermas) de los sectores ilustrados (más allá de proletarios y burgueses). Por otro, la vertiente “posmoderna”, según la cual después del “fin de la historia”, no quedaba sino el *sujeto* decidido a ser él mismo y a aceptar las condiciones inherentes a su finitud y transitoriedad.¹

Estas posturas, la primera de corte unilateralmente ilustrada y la segunda tendiente al narcisismo y el predominio de lo individual en una actitud apolítica, eran también respuestas a la radical crítica de la modernidad de la Escuela de Frankfurt, de la que yo venía de formarme. Sin embargo, aunque coincidía con su lúcido diagnóstico de la modernidad, definido en pocas palabras como predominio de la razón instrumental, alienación de la razón, industrialización de la cultura de masas y precipitación de la civilización en un “nuevo tipo de barbarie”, me era claro que su argumentación terminaba en una suerte de dolorosa *aporía*. Del escepticismo negativo de la *Dialektik der Aufklärung* (1947), de Adorno y Horkheimer, y su crítica de la razón, difícilmente podía derivarse –a partir de la misma razón– un horizonte de resistencia, en el que, sin embargo, los autores siempre persistieron. Quizá es ésta la lección más significativa de la Teoría Crítica.²

¹ Desarrollé mi tesis de doctorado en Sociología sobre el debate Modernidad/ posmodernidad: Solares, Blanca (1992), “Vertientes teóricas en torno al problema de la modernidad. La teoría social en Alemania, después de Adorno”, FCPyS-UNAM.

² Escribí, también, un homenaje a *Dialéctica del iluminismo*, publicado como Solares, Blanca (1996), *Tu cabello de oro Margareth. Fragmentos sobre odio, resistencia y modernidad*, Miguel Ángel Porrúa, México; y luego el ensayo Solares, Blanca, (1997), *El síndrome Habermas*, FCPyS – Miguel Ángel Porrúa, México.

En ese contexto, la lectura de los trabajos de Eliade, en primera instancia centrados en la reconstrucción del pensamiento tradicional de las sociedades antiguas –*mitos y religiones*– transformó mi manera de pensar. Porque, si bien su perspectiva teórica no puede apartarse de la historia, queda claro que ésta no basta para dar cuenta de *toda* la existencia humana. El primer aspecto que la obra de Eliade pone de relieve –frente al cientificismo dominante en nuestras universidades y, particularmente, en las ciencias que centran y limitan su investigación, principalmente, en la acumulación de datos y hechos comprobables, es que más allá del pensamiento científico y racional, e incluso del discurso crítico, está el *mito*, otros universos, otras lógicas y otros lenguajes, cuya comprensión requiere no sólo de nuevas perspectivas de análisis, sino de otra actitud frente a la materia y todo aquello que aunque desconocido, palpamos extramuros. El eurocentrismo y su discurso, de igual forma logocéntrico, impiden observar que la realidad no se reduce al mundo occidental, la naturaleza a dominio de naturaleza, la vida a sobrevivencia y la razón a cálculo instrumentalizado.

Para Eliade, la reconstrucción del pensamiento tradicional, no se realiza con el simple afán de ordenar y agregar nuevos datos a los registros ya existentes de la historiografía. El estudio del pensamiento del hombre tradicional se realiza, en la medida en que nos permite la comprensión del hombre moderno y su destino. No se trata aquí de una simple “historia de las religiones”, sino de la inauguración de toda una *metodología* para la comprensión del fenómeno humano. Son estos algunos aspectos que hasta la fecha, nos invitan a volver a su obra, una y otra vez.

Aspectos de una biografía

Mircea Eliade nació en Bucarest, Rumanía, el 7 de marzo de 1907. Su nombre, Mircea, deriva de la raíz eslava *mir* que quiere decir paz, pero también mundo o cosmos. Su padre era un capitán proveniente de Moldavia, su madre procedía de la provincia de Oltenia. Años más tarde recordaría su origen con placer, por una parte, el lado melancólico y sentimental de los moldavos, al que asociaba su interés por la filosofía; y por otro, la actitud enérgica, entusiasta e independiente, procedente de su herencia materna, cuenta con orgullo que a los 13 años, se le permitió irse a acampar a la montaña y a los 20 hizo su primer gran viaje.

El primer escrito con el que Eliade ganó un concurso, a los 14

años, se llamaba *Cómo descubrí la piedra filosofal*. Título en el que pueden advertirse, desde entonces, las dos grandes pasiones de su vida, su interés científico por la materia y la imaginación literaria, como se develará en el tiempo, aspectos derivados de una misma fuente común: el *mito*.

Más tarde, a partir de su tesis de licenciatura, *La Filosofía italiana, de Marsilio Ficino a Giordano Bruno*, lo puso en contacto con la filosofía griega y el *hermetismo* vinculado con la filosofía oriental de Egipto y Persia. La redacción de su trabajo fue realizada entre Bucarest y Roma donde, en la biblioteca de su profesor Giuseppe Tucci, descubrió “por azar” un volumen de la *Historia de la filosofía india*, de Surendranath Dasgupta. De la lectura de este libro derivó su primera “gran intuición”. Escribió a la India para explorar las posibilidades de una beca y su “destino” pareció cumplirse. Dos o tres meses más tarde, recibía la promesa de una ayuda por cinco años para estudiar filosofía comparada, aprender sánscrito y filosofía india. En el prólogo a la edición de *El vuelo mágico*, escriben Victoria Cirlot y Amador Vega:

Un día de noviembre de 1928, Mircea Eliade salió de la Estación del Norte de Bucarest para emprender un largo viaje a la India. Regresó al cabo de tres años. La aventura india, en el sentido más elevado del término “aventura”, que es el de la realización del destino por aceptar todo aquello que sobreviene, le concedió identidad, de tal modo que Eliade no habría sido Eliade si no hubiera viajado a la India.³

De regreso de ese extravagante país, en Rumanía, Eliade terminó su tesis y se presentó a examen doctoral, pero como más tarde él mismo lo recordaría, respondió con violencia inmerecida a las interrogantes de uno de sus viejos profesores. Las consecuencias de ese impulso juvenil fueron extremas. No sólo no recibió el *summa cum laude* durante el examen, sino que cada vez que se propuso abrir una cátedra de Sánscrito o Historia de las Religiones, el viejo decano lo bloqueó “encarnizadamente”.

Uno de los hechos más decisivos de este periodo de su vida, fue el éxito arrollador que logró con su novela *Maytrei*, traducida en español con el subtítulo *La noche bengalí*, un relato trágico de las diferencias culturales entre Oriente y Occidente, vividas por un joven,

³ Victoria Cirlot y A. Vega prólogo al libro de Eliade, Mircea (1997), *El vuelo mágico*, Edición Siruela, España, p. 11.

o mejor, como una vez pudo comentarle el mismo Gaston Bachelard: “una novela de amor”, “una mitología de la sensualidad”. Relato entrañable.

Alrededor de los 25 años de edad, Eliade alcanzaba, con esta novela, una popularidad inesperada. En ocho meses, se habían vendido diez mil ejemplares. Sin embargo, pese a este éxito inicial, y a que seguiría ejercitándose como escritor y ensayista, no llegaría a ser reconocido como un novelista “de éxito”, sino como el gran historiador de las religiones.

La novela no fue para él una opción, continuó con sus trabajos de investigación estrictamente académica y universitaria, para lo cual había ido a la India. Se incorporó a la Universidad de Bucarest como ayudante de su profesor Naè Ionesco, cuyos vínculos políticos, a lo largo de sus 30 años estarían en conflicto tanto con la derecha como con la izquierda rumanas y formó parte del grupo *Criterion*, que también fue reprimido por causas políticas.

Luego de un lapso de turbulentas relaciones amorosas, casi a punto de cumplir 27 años, en enero de 1934, alquiló un piso y contrajo matrimonio con Nina Maresh, una chica mayor que él, carente de una formación intelectual semejante a la de Eliade, que le pasaba en limpio sus manuscritos y madre de una niña que vivía en un internado. Era un dicho popular que la tragedia del pueblo rumano hacía que los hombres de talento o genio fueran como meteoros: “aparecían para desaparecer rápidamente”. Eliade era considerado bajo esa categoría por sus amigos, por sus colegas y por su familia. Sin embargo, pese a su nueva situación, con constricciones económicas y obligaciones matrimoniales recién adquiridas, él veía las cosas de manera distinta. Leemos en uno de sus Diarios:

... me costaba trabajo creer que mi nuevo estilo de vida aparentemente banal y “burgués”, tenía que ser fatalmente para mí sinónimo de fracaso. Me era igualmente difícil creer que una existencia fuera hasta tal punto tributaria del decorado y sus actores, o que una buhardilla o un estudio hagan obligatoriamente de uno un artista, y que un apartamento igual a tantos otros tenga que transformarle fatalmente en “burgués”. Para mí, una forma de vida era una creación continua, interior, y que no tenía nada que ver con las condiciones materiales, con el ambiente o con el decorado, fruto solamente de las circunstancias.⁴

⁴ Eliade, Mircea (1982), *Memorias I, 1907-1937, Las promesas del equinoccio*, Taurus, España, p. 269.

Su matrimonio con Nina, que en apariencia estaba condenado a llevarlo al fracaso, resultó todo lo contrario. Porque Nina, quien moriría diez años más tarde, en 1944, no sólo demostró vivir enamorada de él, sino guardar una comunión perfecta con las convicciones, pensamientos y sueños de Mircea.

De 1933 a marzo de 1940, permanecieron en Rumania. Luego, Eliade fue designado agregado cultural de la legación real de Rumania en Londres. En septiembre de ese mismo año fue evacuado a Oxford y, en febrero de 1941, se le trasladó a Lisboa, donde permaneció en su puesto, hasta septiembre de 1945.

Al finalizar la Guerra, Eliade hubiera podido regresar a su país. Pero tuvo su “segunda gran intuición” y eligió el exilio. En lugar de regresar a Rumanía, donde habría podido tomar el puesto que le ofrecían en la universidad, optó por ir a París, donde lo esperaban las grandes bibliotecas que le permitirían la redacción de su *Tratado de historia de las religiones*, que aparecería publicado en 1949, y Georg Dumézil, el importante filólogo e historiador de las religiones indoeuropeas, quien lo invitaba, sin más ofrecimiento que ese, en noviembre de 1945, a impartir un curso en la *École Pratique de Hautes Études*.

Instalado en París, pese a las penurias, se dedica a la redacción del *Tratado*, donde establece un método inédito y decisivo hasta nuestros días en relación con el estudio del fenómeno religioso y la comprensión del ámbito de lo sagrado. Podemos llamar la atención en algunos de sus complejos e innovadores planteamientos.

En qué medida puede hablarse de historia de las religiones

A manera de apretada síntesis del *Tratado de historia de las religiones*, se desprenden algunas de las siguientes ideas guía en el estudio del pensamiento religioso:

- Frente a las teorías evolucionistas de la historia humana, el trabajo de Eliade del fenómeno religioso constata que, prácticamente, no hay fenómenos religiosos “simples”, en el sentido de elementales, pre-lógicos o pre-rationales. Al contrario, el *animismo*, el *totemismo*, el *chamanismo* y todos los fenómenos religiosos de las sociedades arcaicas son “complejos” y suponen una larga evolución histórica.

- El estudio “comparado” de la religión dice: estudio de la “morfología cambiante de lo sagrado”; estudio de lo sagrado en su transformación histórica.
- Cada documento (objeto, rito, mito, oración, vestido del chamán) es una *hierofanía* en un doble sentido: en cuanto revela una modalidad de lo sagrado; y, en cuanto revela un momento de su historia, una experiencia de lo sagrado entre innumerables existentes. Lo sagrado se manifiesta en una cierta situación histórica. Lo que no quiere decir que una experiencia religiosa, es decir una *hierofanía*, sea un momento único y sin repetición posible en la economía del espíritu. El hecho de que una hierofanía sea histórica, no destruye su *ecumeneidad*.
- Las hierofanías son de una gran variedad. Podemos hablar de hierofanías locales y de hierofanías universales. La forma divina de Yavé es una hierofanía universal accesible a otras culturas que, a través del cristianismo, se convirtió en un valor religioso mundial.
Hay, sin embargo, hierofanías históricas y locales, inaccesibles a otras culturas y que caen en desuso.
- Entre las dificultades metodológicas mayores en el estudio comparado de las religiones hay que contar con el exceso de material “heteróclito”. Pese a ello, de lo que se trata es de comprender y hacer accesible las modalidades de lo sagrado, revelado a través de su expresión, muchas veces dispersa y fragmentaria.
- El hecho de que una hierofanía se viva y se interprete de manera diferente por las elites y por la comunidad, nos ayuda a construir las *modalidades* de lo sagrado. Todas las modalidades de lo sagrado conducen a un “sistema de afirmaciones coherentes o a una teoría de la sacralidad”. Por ejemplo, la modalidad de lo sagrado incorporado a la vegetación, lleva a una teoría de la regeneración rítmica, de la vida inagotable, de la creación periódica. A veces, basta con un solo fósil para poder reconstruir el conjunto orgánico del que es vestigio.⁵
- Un objeto se hace sagrado en cuanto incorpora (es decir revela) otra cosa que no es él mismo. Supone una selección, una separación. Algo se convierte en sagrado en cuanto ha dejado

⁵ Recuerde el lector el hallazgo del pequeño “torso de Zohapilco” que remonta la historia de Mesoamérica a aproximadamente 2,300 años a. C., Solares, Blanca (2007), *op. cit.*, pp. 120-135.

de ser un simple objeto profano (por ejemplo, el perro que tiene siempre éxito en la caza).

Por lo tanto, forma parte de la estructura de lo sagrado: la libertad de adoptar cualquier forma; su condición paradójica puede coincidir con lo profano sin anular su modalidad de ser: “lo sagrado se manifiesta en un objeto profano”.⁶

- La ambivalencia de lo sagrado es de carácter axiológico. El carácter paradójico de la hierofanía lleva a la coincidencia de lo sagrado con lo profano, del ser con el no ser, de lo absoluto con lo relativo, del presente con lo eterno. Hierofanía dice: aparición simbólica de lo sagrado. Kratofanía: aparición de lo sagrado como exceso de fuerza, contaminado o maldito. La manifestación de lo insólito y de lo extraordinario impone temor y alejamiento (de los enanos, de los albinos). Lo sagrado es también lo maculado, lo maldito, lo prohibido.
- La coincidencia sagrado/profano implica una ruptura de nivel ontológico. Toda hierofanía manifiesta la coexistencia de dos esencias opuestas, sagrado/ profano, espíritu/materia, eterno/pasajero. Es éste el problema de cualquier religión. “Podría incluso decirse que todas las hierofanías no son sino prefiguraciones del milagro de la encarnación, que cada hierofanía no es sino una tentativa fracasada de revelar el misterio de la coincidencia hombre-dios”.⁷
- La idolatría y el iconoclasismo aluden a la revaloración y/o desvalorización de lo sagrado.

El mayor mérito del historiador de las religiones consiste en esforzarse por descifrar la *experiencia religiosa*, debidamente condicionada por el momento histórico y el estilo cultural de cada época. Se trata, sobre todo, de acercarse y dejar manifestarse a la situación existencial que abre la posibilidad misma de la religiosidad y sus formas.

Sobra decir que se trata de superar la concepción de la religión como “opio del pueblo”, “alienación”, “consciencia falsa” o “hecho social”, finalmente aprehensible y racionalmente explicable, clave de la cohesión social o inventario de creencias religiosas (Marx, Durkheim, Weber, Freud). De lo que se trata, es de tratar al fenómeno

⁶ Eliade, Mircea (1992), *Tratado de historia de las religiones*, ERA, México, octava reimpresión, p. 51.

⁷ *Ibid.*, p. 52.

religioso como algo íntimamente ligado a la *experiencia* vivida por el hombre, lo que implica, su comprensión, tanto la reconstrucción de su memoria como la del sentido de sus tradiciones.

El objetivo del trabajo del historiador de las religiones, dice Eliade, es la exploración del pensamiento, la conciencia, el comportamiento y la experiencia del *homo religiosus*. Aun cuando el historiador de las religiones no pueda tener un conocimiento directo de la experiencia religiosa y deba limitarse, por lo tanto, a los testimonios del *homo religiosus*, debe tratar de comprenderlo inmerso en el conjunto de sus costumbres y concepciones del mundo prevalecientes.

Tanto si se trata de expresiones religiosas de la antigüedad como modernas, en cualquier caso, la labor del investigador está limitada a *interpretar* lo que ha sido expresado por otro, teniendo en cuenta que el lenguaje no expresa sólo consenso sino diferencias o verdades que no son directamente verificables. Esta es la tarea del historiador de las religiones, saber captar el sentido y la naturaleza de las diversas expresiones religiosas que de ellas se desprenden. Para Eliade, la herramienta más eficaz, es decir, la que está en mejores condiciones de explicar, a la vez que la complejidad, la especificidad de las expresiones religiosas, es la *hermenéutica*, y sólo recurriendo a esta metodología aplicada con rigor, se será capaz de acercarse a la significación de los datos disponibles y de hacer entender la naturaleza de la experiencia religiosa sin destruir la intimidad legítima de todas sus morfologías, poniendo de relieve la validez existencial de las diversas versiones de lo sagrado. Para el historiador de las religiones, nada es más importante que la *hermenéutica*. Dice:

En efecto, el objetivo último del historiador de las religiones no es hacer notar que existe cierto número de tipos o esquemas de comportamiento religioso, acompañados de simbologías y de teologías concretas, sino más bien entender su significación.⁸

Lo que Eliade plantea con la hermenéutica, a mi modo de ver, no es situarse frente a los ritos y mitos de una cultura como si se tratara de objetos externos, a la manera de inscripciones que hay que descifrar, o hechos que hay que registrar de forma objetiva, sino como un mundo que realmente es necesario intentar *vivir*. El

⁸ Allen, D. (1985), *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*, Editorial Crinsiedad, Madrid, p. 71.

historiador de las religiones tendría que entrar a investigar un rito, de la misma manera que el actor asume su papel en una obra de teatro, si acaso esta analogía sirve para hacer más claro su planteamiento. Por supuesto que, el esfuerzo hermenéutico del historiador de las religiones para entender *desde dentro* la situación de un cazador primitivo, de un labrador del Asia oriental o de un pescador de Oceanía, implica riesgos. El estudioso no sólo puede llegar a dispersarse y dejarse llevar por la tentación de ser un yogui, un chamán o un guerrero, sino que el hallarse inmerso en una situación existencial extraña, puede llegar a ser un verdadero peligro de orden psíquico. Es la propia personalidad lo que está en juego –y Eliade habla quizá de su propia experiencia en la India–. Estudiar los ritos orgiásticos y llegar a captar su extrema coherencia, para un occidental, puede significar la confianza en que puede siempre comenzarse la vida y asegurarse la creatividad; pero también, a la inversa, la invitación a una “libertad total”, extraordinaria e incluso “luciferina”, a estar convencido de manera demoniaca de que el hombre puede cambiar el mundo y llegar a ser su dueño, como resultado de la manipulación ritual.⁹ El mismo Eliade, por ejemplo, pudo haberse quedado a vivir en la India, haberse convertido en un monje del Himalaya y aprender con su guru Swami Atmananda la vía de la serenidad interior. Pero volvió a Occidente, le esperaban otras opciones.

El incesto, la abolición total de las leyes que aparecen en muchas culturas, el canibalismo o, por ejemplo en Mesoamérica, la extracción de corazones para garantizar la fecundidad y la vida del Sol, podemos decir con Eliade, son situaciones extremas. Comprender la concepción trágica de que la vida humana exige matar para vivir, que durante milenios mantuvo una parte de la humanidad, no puede ser tratada únicamente a través de un estudio antropológico basado en el registro de vestigios y comportamientos. El historiador de las religiones no puede prescindir de una hermenéutica “auténtica e imaginativa” para comprender esos hechos. Si bien, es necesario precisar que por *imaginación* se entiende aquí “imaginación simbólica” o también “imaginación creativa”, en el sentido de otro gran filósofo e historiador del fenómeno humano que es Henry Corbin. La *imaginación* es la memoria deseante o insatisfecha con un

⁹ Este señalamiento, me recuerda ahora, el relato de Eliade de *Medianoche en Serampor*, en la que el lector descubrirá por sí mismo la experiencia de un joven ingenuo y maravillado en el estudio de los textos sagrados de las antiguas religiones hindúes.

presente fáctico y determinado al que en apariencia es imposible trasfigurar.

La hermenéutica propia del historiador de las religiones, alude a un trabajo inmenso de reconstrucción de la *memoria*, no tanto como paso cronológico del tiempo, fechas y años, sino del *tiempo existencial*, del recuerdo que tiene que ver con la *reminiscencia*, en la terminología de Platón, “del acto espiritual con cuyo concurso el alma descubre en lo que es sensible lo inteligible”. Recordar, de acuerdo a la tradición platónica, significa recordar los *modelos* o *arquetipos* contemplados cuando el alma se encontraba libre de las cadenas del cuerpo y de la historia. La “historia del espíritu humano”, según Eliade, no se realiza sólo a través de la reconstrucción histórica de una, dos o tres culturas, por más exhaustivo y preciso que sea este trabajo, sino de la historia universal del espíritu, la continuidad de sus distintas etapas y la unidad profunda y fundamental del espíritu humano, transmitida a través del lenguaje. Pues como señala Borges, “las palabras son *símbolos* que postulan una memoria compartida”.¹⁰ Por ello, la memoria es el sustrato o el sedimento a partir del cual podemos hacer circular y comunicar símbolos compartidos, tanto en dirección al pasado como al futuro.

El historiador de las religiones, dice Eliade, en la medida en que pretende comprender las raíces de su cultura, llega a conocerse a sí mismo, lo que no será posible sino al precio de un largo proceso de *anamnesis* que consiste en conocer su propia historia, es decir, *la historia del espíritu humano*. El señalamiento es importante, porque implica, por un lado, que el conocimiento de la historia del espíritu no depende sólo de la acumulación de datos o de un conocimiento enciclopédico o erudito del pasado sino, asimismo, del esfuerzo en la elaboración de la experiencia. Por otro, que la comprensión de esta historia, no puede descalificar a ninguna de las expresiones de la cultura, por más aberrantes o sin sentido que nos parezcan. La danza, el ritual, las formas de comer o el sacrificio forman parte del esfuerzo humano por sublimar la vida en la tierra hacia la *Idea* (Platón) o modelo ejemplar. Dice Marcel Proust, “La realidad sólo se forma en la memoria”. Agregaría Eliade: con relación a ese fundamental esfuerzo de *anamnesis* que caracteriza al esfuerzo humano.

Eliade vuelca su interés en los pueblos sin escritura, a los que considera testigos vivientes de los orígenes. Sus encuentros con C. G. Jung en los coloquios periódicos realizados en Azcona, Suiza,

¹⁰ Borges, J. L., “El Congreso”, en Borges, Jorge Luis (1980), *Prosa completa*, 2 vols., Bruguera, Barcelona, p. 483.

por el grupo de investigadores en torno del *Círculo de Eranos*, le hace descubrir una serie de líneas interpretativas comunes alcanzadas por caminos diferentes, la coincidencia entre lo que Jung llamaría “inconsciente colectivo” con la unidad del *imaginario religioso* expresado en mitos, símbolos y rituales de las culturas arcaicas, y la novedad inagotable del arte, en el curso de la historia.

Eliade concentra sus estudios en el largo y misterioso periodo del espíritu humano durante los milenios de la prehistoria. Examina los depósitos de osamentas, las sepulturas, la utilización controlada del fuego, las inscripciones rupestres y las pinturas de las cavernas. En cada uno de estos vestigios destaca su intencionalidad religiosa. Con base en las investigaciones de Dumézil, intenta demostrar que los numerosos fenómenos histórico-religiosos no son sino expresiones distintas de experiencias religiosas *fundamentales*, que nos descubren las *estructuras* de lo sagrado.

Tras el examen de la adoración del maestro animal durante el Paleolítico, fija su atención en la gran revolución religiosa del Neolítico, que trajo consigo los mitos cosmogónicos y del cultivo de los cereales y que sentó las bases, para el nacimiento de las aldeas sedentarias y la conversión del hombre en productor de alimento. Este proceso –observa– va de la mano de la construcción de todo un nuevo edificio espiritual: mitos, ritos funerarios, solidaridad mística entre el hombre y la vegetación, sacralidad femenina y maternal, misterios de la muerte y del renacimiento.

De manera sumaria, la religión neolítica, nos dice Eliade, es una religión cósmica centrada en la renovación periódica del mundo que se expresa en símbolos tales como el árbol, la noción de tiempo circular y el simbolismo del centro, de los lugares sagrados y de la sacralización del espacio.

Estas lecturas de los documentos de la Prehistoria, lo llevan a concluir que las concepciones del *ser* y de la *realidad* del mundo arcaico constituyen, en verdad, una *ontología*. Las alusiones al tiempo y a la situación del hombre en el cosmos de las sociedades arcaicas revelan todas la misma concepción ontológica: tanto los objetos del mundo exterior como los actos humanos propiamente dichos no tienen valor intrínseco autónomo, es decir, no llegan a ser reales, si no participan de una u otra manera de una *realidad que los trasciende*, de una *realidad sagrada o saturada de ser*.¹¹

¹¹ Remito al lector nuevamente al breve y maravilloso libro de Eliade, Mircea (1980), *El mito del eterno retorno*, Alianza, Madrid.

Un objeto, o un acto, son *reales*, para el hombre pre-moderno, si imitan o repiten un *arquetipo*. Pues la realidad se adquiere sólo por repetición del acto original de la creación, por participación en la fuente primordial de su origen. A diferencia del hombre moderno que evalúa la novedad o la originalidad con respecto al presente o al futuro, para el hombre de las sociedades tradicionales, lo que no tiene un *modelo ejemplar*, en el pasado, está desprovisto de sentido y, por lo tanto, carece de realidad.

Puede incluso decirse, descubre Eliade, que el hombre primitivo tiene la tendencia a hacerse él mismo *arquetípico* y *paradigmático*, lo que significa que más que el dinero, las posesiones o el poder, cuenta el hacerse de un rostro, la sabiduría, el resguardo del ritual, el cuidado y el servicio a los otros.

El hombre no se reconoce como tal sino en la medida en que deja de ser él mismo. Y es verdaderamente él mismo en el momento de todos los actos importantes de su vida: la alimentación, la generación, la caza, la pesca, la guerra, el trabajo, etc. El resto de su vida corresponde al tiempo profano y desprovisto de significación, al simple devenir del desgaste temporal y sin modelos arquetípicos.

El mundo arcaico tiende a ignorar las actividades “profanas”. Toda actividad responsable y con una finalidad definida constituye una realidad que puede devenir *ritual* o acción dotada de sentido que participa de uno u otro modo de lo sagrado.

Son profanas las actividades que no tienen significación mítica. Pero resulta que incluso los conflictos, las guerras, las catástrofes o las enfermedades tienen, la mayor parte de las veces, una causa y una función ritual: representan la lucha de dos divinidades, conmemoran un episodio del drama cósmico y divino; celebran el fin de un ciclo. No se explican por motivos exclusivamente racionales, sino que la misma envidia, los celos o la destrucción alimentan un significado distinto del inmediato, al que hay que descubrir. El valor mágico y farmacéutico de ciertas hierbas, la justicia humana fundada en la ley, la unión marital, los excesos orgiásticos, el estado de beatitud, las diversas suertes de entusiasmos creados en el alma del hombre, todo tiene un modelo celeste y trascendente en las normas cósmicas.

La *ontología* primitiva o del mundo arcaico, revela pues una “estructura platónica”, basada en la abolición del tiempo por imitación de los arquetipos y la repetición de los gestos paradigmáticos. El espacio-tiempo de la experiencia humana es llevado así por los primitivos a ser renovado, una y otra vez, en la matriz primaria sin tiempo y espacio de la creación originaria.

La hermenéutica

Pregunta el sinólogo Paul Demieville: “¿Cuál es el sistema de trabajo de Eliade, su método?” ¿Cómo se documenta? Da la impresión de que nada se le escapa, de que lo ha hojeado y leído todo ¿Cómo hace?”. Y Eliade contesta:

Le he explicado: como pertenezco a una cultura menor en la que el diletantismo y la improvisación son casi fatales, he entrado en la vida científica lleno de complejos, constantemente aterrorizado de no tener una información “al día”. Esto me ha impedido, desde que me conozco, enviar un manuscrito a la imprenta antes de estar seguro de haber leído casi todo lo que se ha escrito sobre el problema. El espanto de “descubrir” cosas conocidas desde hace mucho tiempo, de repetir observaciones hechas por otros; el terror sobre todo a ignorar un documento fundamental enterrado en una colección que faltaría en las bibliotecas rumanas. Por eso nunca me atreví a publicar un texto antes de haber pasado una parte del verano en una de las grandes bibliotecas europeas.¹²

La hermenéutica de Eliade invita así a un esfuerzo intensivo de trabajo, de formación e inmersión en las fuentes, tanto como en la tradición, es una especie de *anamnesis* en la historia universal del espíritu humano. Señala:

La hermenéutica es la búsqueda del sentido, de la significación o de las significaciones que tal idea o tal fenómeno religioso tuvieron a través de la historia. Es posible hacer la historia de las diversas expresiones religiosas. Pero la hermenéutica es el descubrimiento del sentido cada vez más profundo de esas expresiones religiosas. Y digo que la hermenéutica ha de ser *creadora* por dos razones. En primer lugar es creadora para el mismo hermeneuta. El esfuerzo por descifrar la revelación presente en una creación religiosa –rito, símbolo, mito, figura divina...– y por comprender su función, su significación, su fin, es un esfuerzo que enriquece de manera singular la conciencia y la vida del investigador....

La hermenéutica es creadora en segundo lugar, pues revela ciertos valores que no eran evidentes en el plano de la experiencia inmediata. Pongamos el ejemplo del árbol cósmico en Indonesia,

¹² Eliade, Mircea (1979), *Fragmentos de un diario*, Espasa Calpe, Madrid, p. 65.

Siberia o en Mesopotamia; hay rasgos comunes a los tres simbolismos, pero, evidentemente, este parentesco no era conocido por el hombre mesopotámico, indonesio o siberiano.” El trabajo hermenéutico revela las significaciones latentes y el devenir de los símbolos universales.

La hermenéutica es creadora aún en otro sentido. El lector que comprende, el simbolismo del árbol cósmico... experimenta algo más que un goce intelectual. Hace un descubrimiento importante para su vida. En adelante, cuando contemple determinados árboles, verá en ellos la expresión del misterio del ritmo cósmico. Un descubrimiento de orden histórico nunca es desdeñable... Pero en este caso se descubre una cierta posición del espíritu en el mundo. El espíritu es creador gracias a esos encuentros (el encuentro del siglo XIX con la pintura japonesa o del siglo XX con la escultura y máscaras africanas).¹³

Conclusión

En mis trabajos –dice Eliade– siempre me he esforzado por llegar a una hermenéutica de lo sagrado a la vez rigurosa y coherente. “Mi objetivo principal ha sido crear un método hermenéutico capaz de revelar al hombre desacralizado de hoy la significación y el contenido espiritual de las creaciones religiosas arcaicas, orientales y tradicionales.”¹⁴ No podemos sino advertir que este esfuerzo sigue vigente hoy como una herramienta fundamental en la comprensión de la Modernidad y la crisis de Occidente, reto de una antropología que haga del centro de sus preocupaciones el problema de la situación del hombre y la respuesta a cuestiones que el academicismo científico se niega a tocar: la angustia de la existencia, la estructura iniciática del conocimiento, el ciclo muerte-renacimiento-liberación, la relación entre dolor y éxtasis en la existencia así como entre inmortalidad y libertad.¹⁵

Por mucho tiempo, me parece, Eliade continuará siendo reconocido como el principal y más escuchado de todos los historiadores de las religiones. Su autoridad en materia de interpretación de mitos y símbolos, sin duda, seguirá siendo

¹³ Riquet, Claude-Henri (1980), *La prueba del laberinto*, Cristiandad, Madrid, pp. 122-123.

¹⁴ Eliade, Mircea., citado en D. Allen (1985), *op. cit.* p. 71.

¹⁵ Cfr. D. Allen (1985), *op. cit.*

universalmente reconocida; es de esperar que en vínculo con su importante y también extensa obra narrativa. Pues, a pesar de ser el autor de la extensa *Historia de las creencias e ideas religiosas*, no es el deseo de saber enciclopédico su ámbito esencial, sino el mito "...la fuente del poema que transfigura la vida y nos llena de esperanza".¹⁶

Bibliografía

Allen, D. (1985), *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*, Ed. Cristiandad, Madrid.

Borges, Jorge Luis (1980), *Prosa completa*, 2 vols., Bruguera, Barcelona.

Corbin, Henry (1993), *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabi*, Siruela, España.

Eliade, Mircea (1982), *Memorias I, 1907-1937. Las promesas del equinoccio*, Taurus, Madrid.

Eliade, Mircea (1992), *Tratado de historia de las religiones*, 8ª. reimpresión ERA, México.

Eliade, Mircea (1980), *El mito del eterno retorno*, Alianza, Madrid.

Eliade, Mircea (1983), *Media noche en Serampur*, 2ª edición, Anagrama, Barcelona.

Eliade, Mircea (1979), *Fragmentos de un diario*, Espasa Calpe, Madrid.

Eliade, Mircea (1997), *El vuelo mágico y otros ensayos*, edición y traducción a cargo de Victoria Cirlot y Amador Vega, 2ª. edición Siruela, España.

Eliade, Mircea (2000), *Maitreyi. La noche bengalí*, Kairós, Barcelona.

Eliade, Mircea (1974-1978), *Historia de las ideas y de las creencias religiosas*, Tres tomos, I. *De la prehistoria a los misterios de Eleusis*; II. *De Buda al triunfo del cristianismo*; III. *De Mahoma a las teologías secularizadas de hoy*, Cristiandad, Madrid.

¹⁶ Rocquet, Claude-Henri (1980), *op. cit.*, p. 12.

Una bibliografía y una cronología extensa sobre Mircea Eliade pueden consultarse en el Dossier de Lavaniegos. Manuel (1996), "Vuelos en el laberinto: Constantin Brancusi y Mircea Eliade. Reminiscencias proyectivas sobre el arte y lo sagrado", Dossier, Revista *Intersticios*, año 2, núm. 4, Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental, México.

Lavaniegos, Manuel (1996), "Vuelos en el laberinto: Constantin Brancusi y Mircea Eliade. Reminiscencias proyectivas sobre el arte y lo sagrado", Dossier, Revista *Intersticios*, año 2, núm. 4, Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental, México.

Rocquet, Claude-Henri (1980), *La prueba del laberinto*, Ed. Cristiandad, Madrid.

Solares, Blanca (1992), "Vertientes teóricas en torno al problema de la modernidad. La teoría social en Alemania, después de Adorno". Tesis de doctorado, FCPyS.

Solares, Blanca (1997), *El síndrome Habermas*, FCPyS, Miguel Ángel Porrúa, México.

Solares, Blanca (1995), *Tu cabello de oro Margarethe. Fragmentos sobre odio, resistencia y modernidad*, Universidad Intercontinental, Miguel Ángel Porrúa, México.

Solares, Blanca (2007), *Madre Terrible. La Diosa en la religión del México antiguo*, UNAM/Ed. Anthropos, España.