

Un ejemplo de análisis textual en Metodología de las Religiones: detectar los “rasgos religiocéntricos” en “Lo sagrado y lo profano” de Mircea Eliade

ALDO MARCELO CÁCERES ROLDÁN, OSA.¹

SUMARIO: El *religio-centrismo* propone una metodología de estudio de la religión que supere el dualismo confesional-no confesional o *insider-outsider*. Es un cambio muy profundo en ese estudio que permite explicitar las circunstancias que pueden determinar tendencias religio-céntricas tanto en la comparación como en el análisis y la síntesis de las religiones para no privilegiar en exceso unos elementos sobre otros. Aquí ofrecemos un ejemplo concreto de este método.

PALABRAS CLAVE: Estudio de la religión, religio-centrismo, confesional o no confesional, análisis de elementos religiosos.

ABSTRACT: The religious-centrism is looking for a methodology survey of religion that overcomes the dualism between confessional and non confessional. It is a deep change in the study of religion that allows clarifying the circumstances that determine the trends of religious centrism both in the analysis and synthesis of religions to put not some elements over others. Here we propose a concrete example of this way.

KEY WORDS: Study of religions, religious centrism, confessional, not confessional, insider, outsider.

¹ Aldo Marcelo Cáceres Roldán, OSA. Universidad Complutense de Madrid. Lic. en Filosofía y Teología Moral. Máster en Ciencias de las Religiones, en Bioética, en Doctrina Social de la Iglesia. Diplomado en Educación.

El objetivo de este trabajo es intentar captar aquellos aspectos *religiocéntricos* de *Mircea Eliade* en su libro "*Lo sagrado y lo profano*"². Es un ejemplo de cómo se puede estudiar un texto fundamental en el campo de las Ciencias de las Religiones. Además, es un ejercicio propuesto en "Metodología de las Religiones" en el actual Máster en Ciencias de las Religiones de la Universidad Complutense de Madrid. Llevarlo a cabo, nos puede servir de modelo, para abordar otras temáticas referentes al hecho religioso, nos permitirá ejercitarnos en plantear algunos interrogantes, como en realizar una lectura crítica, liberándonos en la medida de lo posible, de nuestras propias cargas ideológicas.

Este tipo de análisis lo viene proponiendo y tutelando el profesor Francisco Díez de Velasco. Reconocido historiador, especialista en Historia de las Religiones en la Universidad de la Laguna (Canarias, España) y de Teorías y Metodologías para el estudio de las religiones en la Universidad Complutense de Madrid. Con sus palabras iniciamos este ejercicio: "el *religiosocentrismo* es un concepto que puede resultar de interés para la construcción de una metodología en el estudio de la religión que intente superar binarismos tales como confesional-no confesional o *insider-outsider*. Requiere una inversión de reflexividad para explicitar las circunstancias que pueden determinar tendencias *religiocéntricas* tanto en la comparación, como en el análisis y la síntesis que privilegien unos elementos respecto de otros" (Díez de Velasco, 2005: p. 137). Por lo tanto, valiéndome de esta aportación, trataré de cuestionar el método comparado de Eliade, el nivel de análisis que logra y desarrolla, como las síntesis temáticas.

1. ¿A qué llamamos rasgos *religiocéntricos*?

Para poder llevar adelante esta tarea, conviene dejar lo más claro posible a qué denominamos "*rasgos religiocéntricos*". Brevemente podemos decir que son todos aquellos aspectos confesionales, *etnocéntricos*, ideológicos, que se encuentran con mayor o menor fuerza, implícitamente o explícitamente, en el estudio realizado sobre las religiones. Pero, para tener una mejor claridad conceptual, vuelvo a recurrir al profesor Velasco: "Es una forma de *etnocentrismo* que constituye una percepción sesgada o distorsionada a la hora de analizar, sintetizar y en particular comparar las religiones que se estudian. Se produce como el resultado del peso de las

² Seguiré la obra traducida por Luis Gil Fernández: M. Eliade, *Lo sagrado y profano*, Paidós, Barcelona 1998.

creencias, los modos de pensamiento (o los imaginarios) colectivos, en resumen, de la ideología religiosa o no religiosa (o antirreligiosa) en la que se inserta quién realiza el estudio" (Díez de Velasco, 2005: p. 138).

2. Primeras intuiciones: algunos elementos teológicos y la posición del cristianismo

En el prólogo a la edición francesa (firmado con fecha, 1964 desde Chicago) se nos dice que la obra "ha sido concebida y redactada para el gran público, como una introducción general al estudio fenomenológico e histórico de los hechos religiosos" (Eliade, 1998: p. 9). Teniendo en cuenta este dato, no pongo en duda que este libro pudo y pueda ser leído casi por cualquier tipo de público. Pero, su primera aparición fue en 1957 en alemán, luego, tuvo un mayor alcance cuando salió la versión francesa en 1965. Estoy seguro que en esos años de referencia, la obra cayó en manos de una minoría: "sectores especializados" sobre el estudio de las religiones, despertado distintas reacciones, sobre todo, criticando su metodología.

a) Algunos rasgos teológicos

Al leer el capítulo I titulado: "*El espacio sagrado y la sacralización del mundo*" (Eliade, 1998: pp. 21-52), emerge el siguiente cuestionamiento: ¿hasta qué punto su análisis es estrictamente fenomenológico y sus argumentaciones propias de un "historiador de las religiones"? Me parece que las categorías fenomenológicas que utiliza, junto a una variedad de citas de textos de las principales religiones, como los breves datos antropológicos, están orientados a querer justificar "su" concepción de religión y de lo sagrado. Cuestión que es evidente y normal, pero, hay una especie de cerrazón a lo largo del texto, que lo incapacita para dialogar con otros puntos de vista. El lenguaje que emplea durante su análisis es de carácter teológico, o por lo menos, pisa el terreno teológico, incluso con rasgos metafísicos. Muchas de sus conclusiones parecen declaraciones que rozan con expresiones dogmáticas, muy generalizadas, como si no hubiera otras posibilidades que se desprendan de los simbolismos que somete a estudio. Otras afirmaciones me resultan espirituales y místicas.

En el primer capítulo, he captado, que priman los ejemplos de las que denominamos "grandes religiones". Pero, sostengo que no a todas les confiere la misma importancia. Se nota claramente la dirección que quiere darle

a su discurso y hacia donde pretende llegar. Los ejemplos que más cita son del *judaísmo*, casi a la par, pero en menor grado, los del *hinduismo*. Luego, aunque sean escasas las citas del *cristianismo*, son suficientes para enfatizar en relación con las anteriores, lo que yo denominaría más bien “una teología del Templo”, unos matices de “antropología teológica” y de “teología de la creación” (judeo-cristiana).

Al primar las religiones antes mencionadas, los otros ejemplos minoritarios sobre el *islam* (sólo uno), los *nómadas australianos*, los *alchipas*, etc, parecen ser meras piezas para justificar el estudio comparado y su concepción de lo sagrado. Se nota que realiza una mirada “externa”, desencarnada de las propias experiencias religiosas de los sujetos en sus reales contextos. Sus percepciones, sus afirmaciones, su estudio, para mí es el resultado de haber sacado del cajón de su escritorio una colección de referencias, que le sirven para generalizar y proyectar su ideal sobre la religión.

Me basta para justificar en su lenguaje un “humus metafísico-teológico”, como algunas afirmaciones “dogmáticas”, con el interés de ofrecer su cosmovisión religiosa, los siguientes ejemplos:

- “Hay, pues, un espacio sagrado y, por consiguiente “fuerte”, significativo, y hay otros espacios no consagrados y, por consiguiente, sin estructura ni consistencia...” (Eliade, 1998: p. 21).
- “La manifestación de lo sagrado manifiesta ontológicamente el mundo” (Eliade, 1998: p. 22).
- “Lo sagrado es lo real por excelencia, y a la vez potencia, eficiencia, fuente de vida y de fecundidad” (Eliade, 1998: p. 26).
- “La Jerusalén celestial ha sido creada por Dios al mismo tiempo que el paraíso, por tanto, *in aeternum*” (Eliade, 1998: p. 49).
- “El hombre religioso no puede vivir sino en un mundo sagrado, porque sólo un mundo así participa del ser, existe realmente. Esta necesidad religiosa expresa una inextinguible sed ontológica. El hombre religioso está sediento de ser” (Eliade, 1998: p. 51).

También considero que tiene más peso en su cosmovisión religiosa la concepción de “revelación sobrenatural” judeo-cristiana (creyente). Eso le permite moverse entre distintos polos: *sagrado-profano, santo, puro-impuro, consagrado-no consagrado, realidad absoluta-no ser absoluto, mundo sa-*

grado-caos, etc. Donde resalta bien un rasgo religiocéntrico es en el siguiente texto: "*La profunda nostalgia del hombre religioso es la de habitar en un "mundo divino", la de tener una casa semejante a la "casa de los dioses", tal como se ha configurado más tarde en los templos y santuarios. En suma, esta nostalgia religiosa expresa el deseo de vivir en un cosmos puro y santo, tal como era al principio, cuando estaba saliendo de las manos del Creador*" (Eliade, 1998: p. 52).

De esta manera en estas primeras páginas de su obra, su análisis es generalizador, homogeneizador, quizás muy subjetivo, poco científico y esclavo de sus estructuras religiosas tanto metafísicas, teológicas y filosóficas. Podemos sostener que estos elementos, ya nos anticipan su concepción sobre lo divino, el hombre y el mundo.

b) El cristianismo en esta obra

Si tenemos en cuenta todas las obras de Eliade, podemos decir que es un enamorado de los fenómenos religiosos no occidentales. Tiene un particular aprecio, conocimiento y contacto con la experiencia religiosa de la India. Pero, también se ha dejado seducir por el chamanismo, la alquimia, el misticismo, etc. Pero, ya desde las primeras páginas de "*Lo sagrado y lo profano*", me da la impresión de que eleva de una manera u otra al cristianismo frente a las otras religiones. ¿Por qué lo hace realmente? Pues no lo sé realmente, pero su posición me parece ambigua, como lo veremos.

Quizás, más que privilegiar el cristianismo, recurre a lo largo de su obra a una especie de "breve confesión de fe": "*la encarnación de Dios en la persona de Jesucristo*". Por ejemplo, nos dice: "De la hierofanía más elemental (por ejemplo, la manifestación de lo sagrado en un objeto cualquiera, una piedra o un árbol) **hasta la hierofanía suprema**, que es, para un cristiano, **la encarnación de Dios en Jesucristo**, no existe solución de continuidad. Se trata siempre del mismo acto misterioso..." (Eliade, 1998: p. 15). Desde esta consideración de la encarnación de Dios en la persona de Jesucristo, conectará los otros ejemplos que encontramos en este libro, que más allá de explicar el simbolismo religioso, parecen querer ofrecer al hombre moderno (seducido por la razón, la negación de Dios, de lo trascendente y de los profundos valores espirituales) una confesión de fe:

- Al explicar el simbolismo del Templo, Basílica y Catedral, en el capítulo I, refiriéndose a la "puerta" dice: "La puerta imperial del san-

tuario propiamente dicho se llamaba también la "Puerta del paraíso". Durante la semana pascual, esta puerta permanece abierta durante todo el servicio; el sentido de esta costumbre se explica claramente en el canon pascual: **Cristo ha resucitado de la tumba y nos ha abierto las puertas del paraíso**" (Eliade, 1998: p. 50).

Luego, en el capítulo II, dedicado al tiempo sagrado y los mitos, va desde los ejemplos más arcaicos, desde la "historia sagrada" revelada por los mitos, hacia la acentuación de la historia como "historia de salvación" para el cristianismo. De esta manera, nos vuelve a recordar que por medio de la encarnación de Jesucristo, Dios entra en la historia, "la historia vuelve a ser santa". "El cristianismo conduce a una *teología* de la historia y no a una filosofía de la historia, pues las intervenciones de Dios en la historia, y especialmente **la encarnación en la persona histórica de Jesucristo**, tienen un fin transhistórico: la salvación del hombre" (Eliade, 1998: p. 84).

Sus referencias al cristianismo en comparación con las de otras religiones, alcanzan para mí una mayor profundización, en el capítulo III, titulado "*La sacralidad de la naturaleza y la religión cósmica*". Esto lo vemos reflejado cuando le dedica seis páginas al "simbolismo del bautismo" (Eliade, 1998: pp. 98-103), desde la teología patristica. Es más, quiere justificar que no hay rupturas entre la concepción cristiana con la del simbolismo acuático universal (Eliade, 1998: p. 100). Cierra su análisis recurriendo de nuevo a esa especie de breve credo relacionada con el simbolismo acuático: "La fe cristiana depende de una revelación histórica: **es la encarnación de Dios** en el tiempo histórico lo que asegura, a los ojos del cristiano, la validez de los símbolos" (Eliade, 1998: p. 102).

Luego, aunque critique al cristianismo moderno, vuelve a dejar clara su creencia sobre la "creación del mundo por Dios", como lo vimos en el primer apartado sobre algunos rasgos teológicos. Además, hace una defensa del "teocentrismo" de la Edad Media, para justificar su "cristianismo cósmico". Así llega a decir lo siguiente: "En cuanto al cristianismo de las sociedades industriales, sobre todo de los intelectuales, ha perdido desde hace largo tiempo los valores cósmicos que poseía toda la Edad Media. No es que por necesidad el cristianismo urbano esté "degradado" o sea "inferior", sino que la sensibilidad religiosa de las poblaciones urbanas se ha empobrecido sensiblemente. La liturgia cósmica, el misterio de la participación de la naturaleza en el drama cristológico, se ha hecho inaccesible para los cristianos que residen en una ciudad moderna. Su experiencia religiosa no está

ya "abierta" hacia el cosmos. Es una experiencia estrictamente privada, la salvación es un problema entre el hombre y su Dios; en el mejor de los casos, el hombre se reconoce responsable no sólo ante Dios, sino también ante la historia. Pero en las relaciones hombre-Dios-historia el cosmos no tiene sitio. Lo que permite suponer que, incluso para un cristiano auténtico, el mundo ya no es sentido como obra de Dios" (Eliade, 1998: pp. 130-131).

3. ¿Un discurso apologético?: hombre primitivo (religioso) vs. hombre moderno (no religioso)

Con esta obra que someto a crítica, el autor expresa que se propone ir más allá de los aspectos racionales y no racionales de la religión, como lo venía haciendo Otto. Que le interesa "lo sagrado en su totalidad", partiendo de la concepción de lo sagrado como lo "que se opone a lo profano" (Eliade, M. 1998: p. 14). Pero, poco a poco, veo en su libro esa constante oposición entre sagrado-profano. Cuestión acompañada y cargada, para mí, de un "discurso apologético" que le lleva a elevar al hombre primitivo (religioso, abierto a la trascendencia) y minusvalorar al hombre moderno (arreligioso). Realiza una clara defensa del *homo religiosus* frente al creciente secularismo y desacralización. Me parece que de esta manera pretende universalizar su concepción de religión.

Ante su constante búsqueda de los orígenes, con la recurrencia a las religiones primitivas y estructuras arcaicas (aunque también a las orientales y tradicionales) quiere recuperar el sentido trascendente, sagrado, espiritual y ético para el hombre que se ha dejado contaminar por un escenario anti-religioso, anti-metafísico y desacralizador. Esto le lleva a realizar las siguientes valoraciones:

- "El hombre moderno arreligioso asume una nueva situación existencial: se reconoce como único sujeto y agente de la historia, y rechaza toda llamada a la trascendencia. Dicho de otro modo: no acepta ningún modelo de humanidad fuera de la condición humana, tal como se puede descubrir en las diversas situaciones históricas. El hombre se hace así mismo y no llega a hacerse completamente más que en la medida en que se desacraliza y desacraliza al mundo. Lo sacro es el obstáculo por excelencia que se opone a su libertad. No llegará a ser él mismo hasta el momento en que se desmitifique radicalmente. No será verdaderamente libre hasta no haber dado muerte al último dios... el hombre moderno arreligioso asume una

existencia trágica... este hombre arreligioso descende del *homo religiosus*..." (Eliade, 1998: p. 148).

- Así, para él, la religión es inherente al ser humano. Esta es la ideología que está a lo largo de toda esta obra, por eso metodológicamente pone su interés más en lo "religioso" que en lo "histórico". Considera que hay una "estructura específica" que es lo "sagrado", desde la cual es posible reconocer lo que es religioso de lo no religioso. Es más, dogmatiza constantemente la siguiente idea: "El hombre religioso, abierto a la trascendencia, da sentido a su vida y vive en la realidad. Mientras que el hombre no religioso no logra trascender y se ve fuera de la realidad". Por eso dogmatiza la siguiente idea: "Como hemos repetido en varias ocasiones, el hombre religioso asume un modo de existencia específico en el mundo y, a pesar del considerable número de formas histórico-religiosas, este modo específico es siempre reconocible. Cualquiera sea el contexto histórico en que esté inmerso, el *homo religiosus* cree siempre que existe una realidad absoluta, lo sagrado, que trasciende este mundo, pero que se manifiesta en él y, por eso mismo, lo santifica y lo hace real. Cree que la vida tiene origen sagrado y que la existencia humana actualiza todas sus potencialidades en la medida en que es religiosa, es decir, en medida en que participa de la *realidad*" (Eliade, 1998: pp. 147-148).
- Su constante afirmación de "apertura a la trascendencia" por parte del hombre religioso, y que en la religión se manifiesta lo divino, es su clara postura de creyente. Eso le lleva, incluso para mí, a realizar una interpretación moral-religiosa sobre el hombre sin religión, recurriendo a la categoría judeocristiana de *caída* para sostener que: "...podría decirse igualmente que la no religión equivale a una nueva "caída" del hombre: el hombre arreligioso habría perdido la capacidad de vivir conscientemente la religión y, por tanto, de comprenderla y asumirla; pero en lo más profundo de su ser, conserva aún su recuerdo, al igual que después de la primera caída, y aunque cegado espiritualmente, su antepasado, el hombre primordial, Adán, habría conservado la suficiente inteligencia para permitirle reencontrar las huellas de Dios visibles en el mundo. Después de la primera caída, la religiosidad había caído al nivel de la conciencia desgarrada; después de la segunda, ha caído aún más bajo, a los sub-suelos del subconsciente: ha sido "olvidada" (Eliade, 1998: p. 155).

ende del *homo re-*

o. Esta es la ideo-
so metodológica-
en lo "histórico",
e es lo "sagrado",
ioso de lo no reli-
te idea: "El hom-
o a su vida y vive
so no logra tras-
matiza la siguiente
s, el hombre reli-
mundo y, a pesar
giosas, este modo
t el contexto his-
ree siempre que
ende este mundo,
antifica y lo hace
la existencia hu-
lida en que es re-
ealidad" (Eliade,

encia" por parte
esta lo divino, es
ara mí, a realizar
e sin religión, re-
ra sostener que:
equivale a una
abría perdido la
r tanto, de com-
su ser, conserva
caída, y aunque
rimordial, Adán,
permitirle reen-
espués de la pri-
e la conciencia
s bajo, a los sub-
e, 1998: p. 155).

- Esta elevación del hombre primitivo, le sirve para apelar al hombre moderno a recuperar la "dimensión espiritual", puesto que lo considera en decadencia. Lo hace a partir del esquema "muerte y resurrección", muerte a la condición profana para renacer al mundo sagrado. Desde este esquema de pensamiento sostiene que: "*el acceso a la vida espiritual comporta siempre la muerte a la condición profana, seguida de un nuevo nacimiento*" (Eliade, 1998: p. 147). Es más, la religión ofrece esa experiencia espiritual que puede ayudarle a superar la crisis existencial en la que se halla sumergido: "Pues la religión es la solución ejemplar de toda crisis existencial, no sólo porque es capaz de repetirse indefinidamente, sino también porque se la considera de origen trascendente y, por consiguiente, se la valora como revelación recibida de otro mundo, transhumano. La solución religiosa no sólo resuelve la crisis, sino que al mismo tiempo deja a la existencia "abierta" a valores que ya no son contingentes y particulares, permitiendo así al hombre el superar las situaciones personales y, a fin de cuentas, el tener acceso al mundo del espíritu" (Eliade, 1998: p. 153).

Eliade le da sólo una posibilidad al hombre moderno para salvarse, retornar a lo sagrado y reactualizar lo que lleva en lo más profundo de su ser. Además afirma que: "el hombre profano, lo quiera o no, conserva aún huellas del comportamiento del hombre religioso" (Eliade, 1998, p. 149). Así, subraya varias veces, que el hombre profano al descender del *homo religiosus*, posee "pseudoreligiones y mitologías degradadas" (Eliade, 1998: p. 152). Que "se siguen comportando religiosamente, sin saberlo" (Eliade, 1998: p. 149).

4. El folklore y el mito

Finalmente, aparece con claridad otro aspecto de gran importancia para Eliade, el estudio del folklore y de los mitos. Se suele sostener que detrás de este interés está latente su constante deseo de revalorizar la "prehistoria rumana", reconocer las raíces y forjar la identidad. Que el pueblo rumano, tiene la misma o mejor riqueza que las otras culturas europeas. Pero, él, en este libro, considera que los mitos y el folklore son la expresión de la cultura popular, que nos ayudan a comprender con mayor amplitud el hecho religioso y la espiritualidad que está en el fondo de todo pueblo, a re-

conocer la base arcaica. Así sostiene que: "Para obtener una perspectiva religiosa más amplia, es más útil familiarizarse con el folclore de los pueblos europeos: en sus creencias y en sus costumbres, en su comportamiento ante la vida y la muerte, se pueden reconocer aún multitud de "situaciones religiosas" arcaicas. Al estudiar las sociedades rurales europeas se tiene la oportunidad de comprender el mundo religioso de los agricultores neolíticos. En muchos casos, las costumbres y las creencias de los campesinos europeos representan un estado de cultura más arcaico que el atestiguado por la mitología de la Grecia clásica" (Eliade, 1998: p. 120).

Pero, luego, desde este reconocimiento, le permite de nuevo justificar el "cristianismo primordial", el "cristianismo cósmico" también le interesa y lo defiende, como ya lo vimos anteriormente: "Es cierto que la mayoría de esas poblaciones rurales de Europa han sido cristianizadas desde hace más de un milenio. Pero han logrado integrar en su cristianismo una gran parte de su herencia religiosa precristiana, de antigüedad inmemorial. Sería inexacto creer que, por esta razón, los campesinos europeos no son cristianos. Pero hay que reconocer que su religiosidad no se reduce a las formas históricas del cristianismo y que conserva una estructura cósmica ausente casi por completo de la experiencia de los cristianos de las ciudades. Se puede hablar de un cristianismo primordial, antihistórico; al cristianizarse, los agricultores europeos han integrado en su nueva fe la religión cósmica que conservaban desde la prehistoria" (Eliade, 1998: 120).

Para Eliade la realización del hombre y la reconstrucción de la historia, exige tener en cuenta esos "modelos ejemplares" que son los mitos. Porque el mito "describe las diversas y a veces dramáticas irrupciones de lo sagrado en el mundo" (Eliade, 1998: p. 73). Pero, también, "se erige en modelo ejemplar de todas las actividades humanas: sólo él revela lo real, lo sobreabundante, lo eficaz... el hombre imita los gestos ejemplares de los dioses... El comportamiento religioso de los hombres contribuye a mantener la santidad del mundo" (Eliade, 1998: pp. 74-75). Esto le lleva a valorar a la religión arcaica, como modelo de toda experiencia religiosa. Pero, para él, la santidad se pierde en las sociedades más evolucionadas, porque, se han desligado de la "religión tradicional", como consecuencia sostiene que trae una "consecuencia pesimista de la existencia" (Eliade, 1998: p. 81). Es más: "Definitivamente desacralizado, el tiempo se presenta como una duración precaria y evanescente que conduce irremediabilmente a la muerte" (Eliade, 1998: p. 85).

De esta manera, Eliade, al valorar mucho el pasado como sagrado, le lleva a considerar el presente como devaluado, es decir, profano. Esta dualidad atraviesa toda su obra y la convierte en una clara defensa del *homo re-*

ligiosus, como dimensión constitutiva de nuestro ser. Y dejando a un lado el historicismo y optando por el modo transhistórico como "lo realmente humano", le lleva a decir: "Actualmente los historiadores de la religión se dividen en dos direcciones que divergen en el método y se complementan mutuamente: mientras unos dirigen su atención a las estructuras específicas de los fenómenos religiosos, los otros se interesan sobre todo por el contexto histórico de dichos fenómenos. Los primeros se esfuerzan por lograr una comprensión de la *esencia* de la religión; los segundos por descifrar y presentar su *historia*" (Eliade, 1998: p. 167).