

REFLEXIONES SOBRE TRES TEMAS CONTEMPORANEOS A PARTIR DE CONCEPTOS METODOLOGICOS DE MIRCEA ELIADE.

Rafael López-Sanz

Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela.

Al exponer su enfoque sobre un tema complejo, el de los dioses altos suramericanos, *Mircea Eliade* aprovecha la oportunidad, ideal en el caso de este tema entre los pueblos nativos, habitantes de la extensísima región de tierras bajas y selváticas, para plantear que el estudio de una religión arcaica, o antigua, admite sólo un número limitado de aproximaciones, pues, apunta *Eliade* muy pertinentemente, enseña un entendimiento particular de lo sagrado, a través de lo que para esa religión constituye su centro y, por tanto, su religiosidad y su cosmogonía características (1). Para mí, esto significa que toda experiencia del 'centro' es, además de primaria y religiosa, abordable desde varios ángulos y disciplinas.

En sus obras principales, *Eliade* sostuvo, y ésta es una de sus grandes contribuciones para el estudio del fenómeno religioso, que la antropología, sobre todo desde su visión etnológica, necesita, además del trabajo acucioso, largo y reflexivo del historiador de las religiones, también de los especialistas en lenguajes humanos y en psicología profunda, unidos todos en la construcción de un método eminen-

temente comparativo e histórico, cuya meta más elevada debe ser, precisamente, destacar y mostrar lo transhistórico del 'hecho religioso'. La factibilidad y riqueza de este último, del 'hecho religioso' radica en mostrar que nos remite siempre a un ser humano "en situación", es decir, a un ser social individual en la historia particular de su grupo o sector de la sociedad e historia por las que vive y arraiga. En verdad, como apunta *Eliade*, y la etnología lo confirma, la conducta y el hecho religioso no se dan como nivelaciones y acontecimientos en sí mismos, puros, sino en un contexto general que es siempre histórico y cultural (2). Basándose en la experiencia de autores como *Radcliffe-Brown*, *Maurice Leenhardt*, *A. P. Elkin*, *Lévy-Bruhl*, y otros, *Eliade* quiere resaltar que, dado que el hombre no es sólo un mero productor y reproductor, sino que tiene una larguísima, compleja y dilatada historia, el papel de la situación y del contexto histórico, especialmente en los inexorables momentos de crisis y liminalidad, vale decir, de la existencia y el vivir humanos, es permitir la insurgencia y la repetición de hierofanías pertinentes y específicas a la conducta y a los hechos religiosos.

De hecho, uno sabe que una experiencia profunda y étnica es compleja, de varios niveles de hondura, como lo demuestra la situación actual de las repúblicas soviéticas. Decisivo es el nivel del vivir que, existencialmente hablando, llamamos "religioso" por etimología, convención y propiedad, debido a su capacidad de relación transhistórica, como a mi juicio enseña la actual situación soviética. Este nivel es, quizá, el que mejor nos remite a lo que *Husserl* y el idealismo alemán han llamado *Lebenswelt* (¿Amor por el mundo?) y *Meltanschauung* (aprox. cosmovisión) (3), y por ende a la manifestación de una hierofanía con forma y sustancia definidas, a través de sus imágenes y símbolos religiosos (4). Pongámoslo ahora en el contexto venezolano. Por ejemplo, uno puede llegar a sentir y admitir que tanto el lugar propio, como cada advenimiento de *María Lionza*, aunque responden a una historia y a una naturaleza venezolanas, viejas y contemporáneas, son además de oraculares, expresiones de la diosa, de su imagen profunda y de sus símbolos, de su historia, la que atiende y vela por su forma e imagen arquetípica; justamente, una historia de mito, historia y sacralidad que tiene su propio nivel, carácter y temperamento, por lo que es posible estudiarla como asunto eminentemente transhistórico, como tema propiamente religioso, ligado a culto -y- religiosidad profunda en el venezolano. En el complejo de mito y culto de *María Lionza* ya todo esto está dicho, sobre todo la historia, la cultura y el estado psíquico de un pueblo.

Asimismo, la llamada "insurgencia nacionalista", en el vasto territorio soviético, es la cobertura ideológica de una crisis que toca fondo: se trata de una renovación de etnias y/o culturas que tienen, de nuevo, en sus imágenes y símbolos religiosos milenarios, su lenguaje más inspirador y hondo, en medio de una coyuntura histórica: la quiebra de otro esquema totalitario transmutado en poder omnimodo, casi religión. Este ejemplo y lo dicho

sobre *María Lionza* nos muestra que la conducta y los hechos religiosos refieren siempre a un complejo de mito y sacralidad que asiste, diligencia e imprime carácter a una sociedad y a una historia. Experimentar y aceptar esto significa reconocerle al vivir humano una dimensión religiosa, con su propia lógica y racionalidad; una dimensión tanto real como subjetiva, a la que asumimos como parte insustituible de la naturaleza humana, como el amor mismo; que se pertenece a sí misma y tiene sus símbolos e imágenes propios. Por esto, también, vano, ilusorio, ideologizador y reduccionista sería entenderlo y explicarlo en términos de esquemas políticos, filosofías y sistemas morales o doctrinales. Volvamos a *María Lionza* para aclarar mejor lo que quiero decir: independientemente de la historia a la que responda, de los intereses de todo tipo que la solicitan, del utilitarismo claro o mediano de la gente de su culto y de los estudios y autores que se han ocupado del tema, ella, como diosa y divinidad está y no está, en el mismo lugar; y está en el campo, la selva y la ciudad; pero en cada lugar, y en el más original, nos muestra su hierofanía, sobre todo, la propia y única, en sí, de ella, la de su "*Montaña de Sorte*", su lugar; un lugar peculiar o lugar-tipo, porque allí muestra su dialéctica de diosa, así como los seres, cosas y formas que toma su sacralidad y, por tanto, su divinidad, accesibles, como ella, a través de las técnicas y ritos de paso y de éxtasis correspondientes a su naturaleza y cultura.

Es cierto que si estas relaciones no son captadas, admitidas y cultivadas, tanto el historiador de las religiones, los hombres de la medicina, los de la Academia y la experimentación, como el antropólogo, habrán perdido el rastro y las evidencias de una hermenéutica y de un patrón de conducta distintivo y ritualizable (5); una conducta objeto de una hierofanía vital para entender y saber por qué venimos de un territorio y de una historia -por

cierto, más trágica que afortunada (6).

Esta relación entre conducta religiosa y manifestación hierofánica es bastante clara en los casos famosos de chamanes. Los estudiosos parecen concordar en que, como recipiente vacío y receptivo para las morfologías sagradas, el chamán es un excelente mediador, práctico y teórico, de una ciencia arcaica, milenaria; pero es, digo, anticartesiano pues hay en él una dialéctica *in vivo* para reencontrar y renovar el rastro oculto y la herida mortal sufrida por nuestra civilización: me refiero a la caída grave vivida como escisión radical entre alma y cuerpo, sobre todo a partir del golpe de gracia iluminista. Por mucho de esto he destacado en un ensayo, *El narrador de mitos* (1979), presentado al antropólogo y poeta Paul Friedrich, de la Universidad de Chicago, que el drama de la herida y la llaga corre paralelo al desvanecimiento de la lírica, la épica y el sentimiento en el hombre contemporáneo. En el chamán, por el contrario, estos son caracteres fundamentales, pues él comparte con el juglar la tradición del cantor-narrador, junto con el amor al enfermo y a la enfermedad por causa de una mujer-ánima, pariente cercana, real o no, del iniciado en la experiencia mística y extática (7).

Respecto a la historia de esta situación triste y enferma del hombre de nuestra civilización, *Eliade* va mucho más atrás, y dice, entre muchas otras cosas dignas de citar y comentar: desde los poetas jonios se tiene la impresión, como sucede con los hombres tribales, y esto parece contundente en los hombres originales de las Guayanas y el Amazonas, que Dios, el Creador, y los otros dioses, una vez hechos el hombre y el cosmos, se distanciaron de su propia creación y se convirtieron más bien en *deus otiosi*, cosa que, apunto, aclara más el papel tan fuerte y exigente de *psicopompo* y *mediador* entre dioses y hombres que cumple el chamán. Pero con los tribales ("primitivos"), continúa, "the place of the

Supreme God was taken by other divine figures (fertility goddesses, demiurges, etc) -expressions of the sacredness of the cosmos and of life. In forgetting the "true God", the primitives are consoled in venerating the divinities of ting wealth and fertility. With the Ionians, the process is much more radical: even the second ary divinities withdrew from man and become indifferent to his fate. In place of cosmic theophanies, the Ionians exalt life, health, youth, love, that is, precisely what remains after the desacralization of the theophanies" (El lugar del Dios Supremo fue tomado por otras figuras divinas (dioses de la fertilidad, demiurgos, etc) -expresiones de la sacralidad del cosmos y de la vida. Al olvidar al "Dios verdadero" son consolados los primitivos venerando a las divinidades de la riqueza y la fertilidad. Con los jonios el proceso es mucho más radical: incluso se retiraron del hombre las divinidades secundarias, y se hicieron indiferentes a su destino. En lugar de las teofanías cósmicas, los jonios exaltan la vida, la salud, la juventud, el amor, esto es, precisamente lo que queda después de la desacralización de estas teofanías).

Antes de seguir citando y comentando estas impactantes reflexiones de *Eliade*, quiero destacar aquí que sus palabras son, de nuevo, trasladables al tema de los dioses altos sudamericanos, sobre todo los de las grandes regiones nombradas, al menos por tres (3) asuntos notables: primero, que el carácter de estos dioses tribales parece ser, efectivamente, el detectado por *Eliade*. Al menos es la impresión y la percepción que uno tiene luego del estudio de las lenguas y mitologías arahuacas del Río Negro, en territorio fronterizo venezolano; segundo, que *Eliade* nos da entonces una prometedora y más laudable manera de abordar un tema capital que los antropólogos, venezolanos o no, jamás han podido atacar: el misterio, *que lo es ciertamente!*, y los antropólogos en su gran mayoría, como también los ideólogos de las religiones, nunca

han podido instalarse en los misterios, del rápido y tremendo éxito de las misiones protestantes, evangélicas y católicas, vale decir, de la religión cristiana, entre los hombres de tribus y clanes, por tanto, del mundo de los dioses tutelares en América del Sur. La virtud, la sabiduría y la pertinencia tan presentes en esta reflexión de *Eliade*, son casi, si no del todo, una verdadera revelación, pues al menos nos induce a considerar una relación primaria, arquetipal: los hombres de la misión y de las sociedades indígenas han sufrido y comparten ya, originalmente, una caída radical; germen, quizá, de un pesimismo antes de cada encuentro, absorción y redefinición, dada la presencia marcante, en cada origen, cultura y desenvolvimiento de un *deus otiosus*. Son, pues, hombres religiosamente parecidos, a pesar de sus sistemas y poderes en franca conflictividad. Y si seguimos aún más a *Eliade*, no nos extrañará entonces que la ganancia la obtenga aquel ser y aquella conciencia que provienen de una historia, la griega antigua, precedente a la tribal sudamericana; historia aquella demostrada en su posterior carácter mercantil, de máquina ociosa, diápora inexhausta y salvacionista, apocalíptica; vista por el nativo, por lo tanto, como rara, intrusa, anti-higiénica pero poderosamente llamativa y evocadora de una creación paradisiaca común, tanto por lo edénico como por el abandono y el retiro del hombre por parte del Gran Espíritu. Cuanto testimonio hay en toda América de este intercambio y cruce cultural fallido pero insistente en la religiosidad de una utopía final!. Los testimonios en América del Sur son tan evidentes en los milenarismos agónicos que se repiten una y otra vez en su territorio. De su carácter y papel se han ocupado varios estudios, en particular desde que lo hizo *Alfred Métraux*. Pero como se ve, *Eliade* resulta imprescindible en éste y en otros asuntos que nos competen como suramericanos. Por ejemplo, y éste es el tercer asunto, conectado con los dos anteriores, si los nativos, que también somos nosotros, como herederos

contemporáneos de ese intercambio profundamente religioso centrado en utopías, nos consolamos con divinidades menores de riqueza y fertilidad -como las que, por ejemplo, constituyen la Corte de María Lionza- entonces, la búsqueda de la riqueza y la fertilidad es entre nosotros relativamente fácil, repetible como el lugar edénico, carente de cultivo e individualidad, por lo que uno tiene la impresión de que la cultura aquí se rige más por lo crudo, la imitación, la repetición y la barbarie que por trabajo creativo y de cultivo sostenido; como si nos balanceáramos por el juego demoníaco de la escasez y la plenitud, según lo dicte *natura* entre nosotros, como ocurre, por ejemplo, entre nómadas, como los *nam-bikwara* (Brasil) y los *guahibo* (Venezuela y Colombia) (8). No dudo, al menos hasta hoy, que esta dialéctica, tan honda y religiosamente pulsada, nos explique, como también nos excuse, una conducta impregnada de pesimismo y fatalidad, de la que poco sabemos ser conscientes y prevenidos. Al menos al hombre más indígena, tan cercano a nosotros por historia y geografía, le queda, como posiblemente a los poetas jonios, el saber con el que concluye *Eliade*: "*Or else, man can not rejoice over the gifts of existence if he does not take them as signs that have come from the beyond*" (O bien, el hombre no puede regocijarse por los dones de la existencia si no puede tomarlos como signos que han llegado del más allá) (9). Por lo demás, no deberíamos olvidar que somos descendientes de lo que se conoce como "el Barroco Americano" y que éste, tan pleno de religiosidad, se dió como colonización evangelizadora y puritana entre esclavistas y predicadores de virginidades, regidos todos por una utopía rígida, inflexible, además de imposible. En este contexto, no lo obviamos, surge una diosa como María Lionza, y sobre el tema y sus consecuencias hay mucho por decir (10). Por el momento, es bueno concluir con una verdad muy repetida por *Eliade*: "*Therein is the true dialectic of the sacred: by mere fact of showing itself, the sacred hides it-*

self" (Es eso radica la verdadera dialéctica de lo sagrado: por el mero hecho de mostrarse a sí mismo, lo sagrado se esconde a sí mismo) (11).

NOTAS BIBLIOGRAFICAS:

- (1) Cfr. M. Eliade: "South American High Gods", Part I, en *History of Religions*, Vol. 8, No 4, Mayo 1968:338-354.
- (2) Cfr. al respecto, M. Eliade: *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, F.CE., México, 1960. Introducción; además entre otras obras, *Patterns of Comparative Religion*, The New American Library, Inc., 1974 (1a edic. ing. 1963); Prefacio; Cap. I; Cap. X:357 ss; *passim*.
- (3) Citado por Leszek Kolakowski, en *Main Currents of Marxism*, Clarendon Press-Oxford, 1978: Vol. 3:389, ss; *passim*.
- (4) Cfr. esto en Eliade: *Imágenes y Símbolos*, Taurus, Barcelona, 1974 (ed. ing. 1961; orig. fr. 1952) Prólogo y Cap. V, en el que el autor aborda aspectos de método en el estudio de los símbolos religiosos.
- (5) Sobre esta labor de construcción hermeneútica y de patrón de conducta religiosa, véase por ejemplo, Victor W. Turner, *The Ritual Process* (1969).
- (6) Sobre esta conducta y sus conexiones posibles con lo que llamo complejo mito/rito, cfr. dos de mis ensayos, "Mito y Rito. Teoría" y "Sobre el 'Complejo mito/rito'", en *El Jazz y la ciudad y otros ensayos* (1987). Presentado como "trabajo de ascenso" en la U.C.V., está en vías de publicación por Monte Avila Editores, quizás para fines de este año.
- (7) Estimo que la obra de Carl Kerenyi, *Asklepios. Archetypal Image of the Physician's Existence* (1959), es la mejor exposición del drama constitutivo de un chamán, de sus relaciones arquetipales (mitológicas) con dos naturalezas excluyentes: la humana, en tanto especie y psique; zoos (filogenial) y bios (ontogenia); y la otra, la introyectada como zoos y bios, más extensos y totales. M. Eliade, *El Chamanismo y...* (cit) es también una buena exposición del drama que conduce hacia el curador de cuerpos y almas.
- (8) Claude Lévi-Strauss, en *The Elementary Structures of Kinship*, (edic., ing. 1969): la Parte, Caps. 1 y 2, nos ofrece un panorama por demás interesante y pertinente de este balance estructural y societario entre plenitud y escasez, por lo demás tan afín al trópico suramericano.
- (9) M. Eliade, *No Souvenirs*. Journal, 1957-1969, Harper Row Pubs., N.Y. Londres, 1977 (orig. fr. 1973): p. 94 ss.
- (10) Aunque con pequeñas correcciones, mantengo sobre la importancia y el carácter de esta diosa venezolana el enfoque y las consecuencias expuestas en un ensayo personal de 1979, evaluado por el profesor Mircea Eliade, en La Universidad de Chicago. Es lamentable que este ensayo no se haya publicado aún, pues difiere sustancialmente de trabajos que han aparecido más recientemente, aquí en Venezuela, y, a lo mejor, en el exterior.
- (11) M. Eliade, *No Souvenirs*, cit:268.

BIBLIOGRAFIA.

ELIADE, Mircea: *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, FCE, México, 1972.

-----: *No Souvenirs*, en *Journal*, Harper Row Pubs., N.Y. Londres 1977 (original francés:

1973).

-----: *Patterns of Comparative Religion*, The New American Library, Inc. 1974 (1ª ed. inglesa: 1963).

-----: *Imágenes y símbolos*, Taurus, Barcelona, 1974 (original francés: 1952).

KERENYI, Carl: *Asclepios, Archetypal Image of the Physician's Existence*, 1959.

KOLAKOWSKI, Leszek: *Main Currents of Marxism*, Clarendon Press - Oxford, 1978.

LEVI-STRAUSS, Claude: *The Elementary Structures of Kinship*, 1969 (original francés: 1967).

LOPEZ-SANZ, Rafael: *"Mito y Rito. Teoría"*.

-----: *"Sobre el Complejo mito/rito"*, en *El Jazz y la ciudad y otros ensayos* (en publicación en Monte Avila).

TURNER, Victor W.: *The Ritual Process*, 1969.

RESUMEN.

Basándose en varias obras de Mircea Eliade, el autor plantea que el estudio de una religión "arcaica" admite sólo un número limitado de aproximaciones, al mismo tiempo que es abordable desde varios ángulos y disciplinas. Así analiza a María Lionza en "su" historia y "su" lugar peculiar, como una hierofanía vital para entender al venezolano en "su" territorio y en "su" historia más trágica que afortunada.

Basing her research on M. Eliade's work, the author states that the study of an "archaic" religion admits only a restricted number of approximations and that it is possible at the same time to deal with it from various angles and disciplines. The author thus analyses María Lionza in "her" history and "her" particular site as vital hierophany in order to understand Venezuelans in "their" territory and "their" history, more tragic than fortunate.