

Eliade y la antropología

José Antonio González Alcantud

Cada vez que nos acercamos a una figura intelectual que ha tenido vinculaciones con el fascismo o el nazismo de los años treinta, como Mircea Eliade, sentimos una profunda inquietud. La idea del hombre que se enfrentaba desnudo a la crisis civilizacional estaba muy enraizada entre los intelectuales previos a la Primera Guerra Mundial, y con el decurso de ésta y su desenlace no hizo más que aumentar. El rousseaunismo que invitaba a extirpar la hipocresía burguesa creció por doquier, y quizás tuvo durante la segunda gran confrontación europea en L.F. Céline y en P. Drieu la Rochelle sus sujetos y obras más logrados en el campo literario (G. Alcantud, 2000; Saumade, 2003). Llamamiento antiburgués a una transparencia social que en la realidad ocultaba los grandes laberintos del “enigma del secreto” (Boutang, 1973), y que ponía en cuestión el optimismo histórico ilustrado.

Otros, con René Guénon a la cabeza, optaron por describir una crisis profunda de civilización. La mirada de la humanidad occidental se volvió hacia otros lugares, y muchos europeos lo hicieron hacia la India. Comenzaba una ola de atracción por lo hindú que ha llegado hasta hoy, con una percepción que fue catalogada como “sentimiento oceánico” (Airault, 2002). De este “sentimiento oceánico” escribió por vez primera Sigmund Freud en el *Malestar en la cultura*:

(El) sentimiento como de algo sin límites ni barreras, en cierto modo 'oceánico'. Trataríase de una experiencia esencialmente subjetiva, no de un artículo del credo; tampoco implicaría seguridad alguna de inmortalidad personal; pero, no obstante, ésta sería la fuente de la energía religiosa (...) Sólo gracias a este sentimiento oceánico podría uno considerarse religioso, aunque se rechazara toda fe y toda ilusión (Freud, 1979:8).

No hace falta recordar que Freud se mostraba escéptico frente a ese “sentimiento oceánico” de naturaleza religiosa. El concepto surgió en Freud

probablemente en diálogo con R. Rolland, cuando éste se encontraba explorando la filosofía existencial hindú donde era frecuente la metáfora oceánica para explicar la disolución del yo en el todo (Hulin, 2007:22-23). Dos modos, pues, de enfrentarse a la crisis civilizacional: el hombre desnudo, básicamente arreligioso, frente al sentimiento oceánico de que es portadora la religión. El sentimiento oceánico ha sido explorado por la moderna psiquiatría en los miles de jóvenes occidentales que hicieron en las últimas décadas sus peregrinaciones a la India, encontrándose en éste no sólo el principio del acceso místico espontáneo, sino también la degradación psíquica y la patología (Airault, 2002).

Mircea Eliade, el autor cuyo centenario celebramos aquí de manera incómoda y necesaria, quiere bucear en el interior, en los enigmas de la oceanografía espiritual, y desprecia por igual desde sus primeros escritos al Freud precitado, al defensor de la incredulidad frente al sentimiento oceánico, ya que según él ha dejado de lado el “genio hebraico”, o lo que es lo mismo, todo lo que quiere decir absoluto y trascendencia. Eliade había opuesto a la idea del inconsciente freudiano anclado en la sexualidad el yoga, con el que gracias al ascetismo se puede construir una personalidad heroica (Turcanu, 2003:203-204). Además, Eliade encuentra en el “símbolo” un medio para comprender la realidad, que el desencantamiento del mundo contemporáneo ha eliminado. El espíritu moderno nos recuerda Gauchet ha traído consigo no tanto la laicidad como la “salida de la religión”:

Porque la religión -escribe-, es de principio una economía general del hecho humano, estructurando de manera indisoluble la vida material, la vida social y la vida mental. Es hoy día que no quedan más que experiencias singulares y de sistemas de convicciones, mientras que la acción sobre las cosas, la unión entre los seres y las categorías organizadoras del intelecto funcionan de hecho y en todos los casos en las antípodas de la lógica de la dependencia que fue su regla constitutiva desde el principio (Gauchet, 1985:197).

La derrota de la religión tiene una dimensión epistémica y conceptual que supone la separación causal entre seres, cosas y sujetos, por mor del positivismo. Quiere recuperar el espíritu religioso mediante la unión causal de seres, cosas y sujetos. Y Eliade se rebela contra ella, como habían hecho en Francia algunos intelectuales católicos encabezados por J.C. Huysmans y Charles Péguy, que

quieren restaurar lo sagrado mediante la práctica de la ascesis mística (G. Alcantud, 2007).

El autor que hace que Eliade tome el camino del espiritualismo es el citado esoterista René Guénon, escritor que acabaría optando por la conversión al islam, el cual escribe en su libro *La crise du monde moderne*, publicado en 1927: "Se dice que Occidente es moderno y cristiano, pero esto es un error: el espíritu moderno es anticristiano, porque es esencialmente antirreligioso; y él es antirreligioso porque es, más generalmente todavía, antitradicional" (Guénon, 1973:165). El conservatorio de lo tradicional en la abierta oposición Oriente / Occidente que perciben muchos intelectuales de la época estaría en las culturas del primero. No obstante de esta conclusión no se derivaría en Guénon un antioccidentalismo sino al contrario el intento por corregir el rumbo modernista de Occidente: "Mostrar a Occidente sus defectos, sus errores y sus insuficiencias, no es testimonio de hostilidad, más bien al contrario, puesto que es la única manera de remediar el mal que sufre, del cual puede morir si no se le trata a tiempo" (Guénon, 1930:249). La seducción que ejerció sobre Eliade el libro de Guénon es más que evidente. Si Guénon probablemente se hizo sufí es por contestación al vacío occidental, pero no por oposición a Occidente. Existe un acuerdo profundo entre ambos, Guénon y Eliade, sobre la supremacía del espíritu. De hecho Mircea Eliade fue presentado en 1942 a Ernest Jünger por el ideólogo nazi Carl Schmitt como un discípulo de René Guénon. Por entonces Eliade era funcionario de la embajada rumana en Berlín (Grottanelli, 2002). Pero a diferencia de Guénon, Eliade nunca dejaría de lado su inicial cristianismo.

En el mismo cuadro hay que encuadrar la juvenil peregrinación de Eliade a la India. El temprano viaje a la India de Eliade marcaría profundamente su evolución ideológica ulterior, si bien no tendría las características de un "trabajo de campo" sino de un viaje iniciático a la búsqueda de sí mismo, y abrigado por el sentimiento oceánico de quien explora la religión. Nada más lejos del método del antropólogo, que busca ocultar su yo tras una obra objetivante de descripción e interpretación. El yo de Eliade está muy presente en sus opciones desde los inicios.

La lucha de Mircea Eliade por reencantar un mundo en crisis, afectado por la incredulidad y transparencia pasa por la recuperación de los símbolos:

Imágenes, símbolos, mitos no son creaciones irresponsables de la psique; responden a una necesidad y llenan una función: dejar al desnudo las modalidades más secretas del ser. Por consiguiente, su estudio permitirá un mejor conocimiento del hombre: del 'hombre sin más', que todavía no ha contemporizado con las exigencias de la historia. Cada ser histórico lleva en sí una gran parte de la humanidad anterior a la Historia (Eliade, 1983:12).

Esas imágenes y símbolos a veces se encontrarían soterrados debido a la desacralización del mundo moderno; por ello, según el programa de Eliade, al demiurgo intelectual “le compete 'despertar' este tesoro inestimable de imágenes que lleva consigo mismo; despertar las imágenes para contemplarlas en su pureza virginal y asimilarse a su mensaje”. Y concluye contraponiendo la imaginación a la grisura de la contemporaneidad que quien “carece de imaginación” es un ser limitado, mediocre, triste, un pobre desgraciado” (Eliade, 1983:20). Eliade trae en este punto en auxilio de sus tesis al heterodoxo del psicoanálisis C. Jung para quien buena parte de los problemas del mundo moderno proceden de la esterilización de la imaginación. Jung, bien es sabido, se había inclinado por una interpretación espiritualista del inconsciente, rechazando las pulsiones sexuales freudianas en la formación de éste. Con Jung, Eliade se reconcilia con el psicoanálisis en su versión más espiritualista.

Los primeros ataques de Mircea Eliade a las insuficiencias de la antropología se dirigen al dominio simbólico. Y más en particular en las teorías de los evolucionistas James Frazer y de Edward Tylor a las que califica de “confucionistas”, ya que colocaban en contigüidad mitos de diferentes procedencias sin procurar encontrar sus lógicas internas, habiendo considerado además en palabras de Eliade, “la vida mágico-religiosa de la humanidad arcaica como un conjunto de 'supersticiones' pueriles: fruto de los miedos ancestrales o de la estupidez 'primitiva'” (Eliade, 1983:189). Eliade opuso a esta concepción la suya propia que consistía en religar el símbolo con los ritmos cósmicos, trascendiéndolos, ya que “un símbolo siempre revela algo *más* que el aspecto de la vida cósmica que ha de representar” (Eliade, 1983:190). “El simbolismo *añade* un nuevo valor a un objeto o a una acción, el simbolismo los 'abre'”, asevera Eliade. Nuestro autor se muestra en este sentido antievolucionista por

antimoderno, y antihegeliano por cuanto antihistoricista. En el campo antihistoricista detecta que “la reaparición de las teorías cíclicas en el pensamiento contemporáneo es rica de sentido”, ya que “la formulación en términos modernos de un mito arcaico delata, por lo menos, el deseo de hallar un sentido y una justificación transhistórica a los acontecimientos históricos” (Eliade, 1979b:135). Incluso observa en Occidente, y no sólo en las sociedades primitivas, que “una fracción muy grande de la población de Europa (...) vive todavía actualmente en esa perspectiva tradicional, 'anti-historicista'” (Eliade, 1979b:139). De ahí que la concepción eliadeana pone en el corazón del sistema social y cultural el mito y el rito, convirtiendo al hombre hacedor de la historia en una pura ilusión. Ilusión descrita en estos términos: “Cuanto más moderno se torna (...), tanto menos posibilidad tiene de hacer, él, la historia. Pues, esa historia o se hace sola (gracias a los gérmenes depositados por acciones que ocurrieron en el pasado (...)) o bien tiende a dejarse hacer por un número cada vez más restringido de hombres (...) La libertad de hacer la historia de la que se jacta el hombre moderno es ilusoria para casi la totalidad del género humano” (Eliade, 1979b:144). De momento no nos interesa seguir por su filosofía de la religión que esgrime en estos momentos de terror teórico, donde ha dejado sin salida al sujeto humano de la historia. Dejaremos el terror cósmico para los teólogos y sus colaboradores en el campo de la antropología.

No obstante, un punto en el cual Mircea Eliade se separa de otras corrientes hermenéuticas “profanas” es en su interpretación de lo sagrado. Roger Caillois, por ejemplo, un prominente miembro del círculo *Acéphale*, que se había nutrido como nuestro autor en las fuentes nietzscheanas, sitúa lo sagrado en contigüidad con el juego, aligerando el dramatismo prístino de la religión. Trae a colación Caillois igualmente el lado disipativo del juego y de lo sagrado, vinculándolos al ejercicio en buena medida dionisiaco del poder (Caillois, 1988:215). A pesar de esto, cuando Eliade lance años después su tratado sobre lo sagrado y lo profano, siguiendo los pasos de otro de temática similar, sobre el hombre y lo sagrado, de Caillois, tenderá a espesar y trascender el sentido de lo religioso, al evitar al contrario del sociólogo del imaginario toda vinculación conceptual con el espíritu del juego: “El lector se dará cuenta en seguida de que lo *sagrado* y lo *profano* constituyen dos modalidades de estar en el mundo, dos situaciones existenciales asumidas por el hombre a lo largo de su historia” (Eliade,

1979a:21). Esta conciencia trágica del hecho religioso, tan al gusto del teólogo, le lleva a afirmar lo siguiente al final de su tratado: “En cierto modo, podría casi decirse que, entre los modernos que se proclaman arreligiosos, la religión y la mitología se han 'ocultado' en las tinieblas de su inconsciente (...) En una perspectiva judeo-cristiana podría decirse igualmente que la no-religión equivale a una nueva 'caída' del hombre” (Eliade, 1979a:179). El carácter agonístico y dramático de la concepción de lo religioso en Eliade es obvia. El espíritu del juego está lejos de él.

El dramatismo en su concepción de la religión, la omnipresencia del “terror cósmico”, conduce a Eliade al círculo *Eranos*. Este círculo fue auspiciado por la filántropa O. Fröbe en Ascona desde 1933. *Eranos* reunió a un importante número de seguidores entre los que siempre destacó con luz propia C.G. Jung. El círculo se abría intelectualmente al Este eslavo y al Oriente hindú, buscando salidas a la crisis de Occidente. “Eranos -se ha escrito- se caracteriza desde el principio por una posición que lo aparta tanto del *materialismo* (idealista) del comunismo como del *espiritualismo* (materialista) del capitalismo (...) Esa posición medial eranosiana se reclama del *alma* (*psique*) y lo *anímico*” (Ortiz-Osés, 1994:24). Se comprueba que existe una conexión muy estrecha entre las posiciones respectivas de Eliade y de Jung, sobre todo en cuanto al concepto de “alma” como fuente de la cultura. La cercanía ideológica entre Jung y Eliade es obvia desde el momento en que el primero pretende elaborar la noción de “ánima”, como gran constituyente junto a la “sombra”, de la vida inconsciente: “Sin duda nosotros somos herederos legítimos del simbolismo cristiano, pero hemos dilapidado en cierta manera esta herencia. Hemos dejado destruir la casa que nuestros padres habían construido y ahora debemos penetrar por fuerza en los palacios orientales que nuestros padres no habían conocido”, afirma Jung (Jung, 1971:38). Desde luego por ese lado puede explicarse las exploraciones entre zen y psicoanálisis, aspecto en el que el propio Jung abundará más adelante (G. Alcantud, 2002:309-ss).

La vinculación de Eliade con la antropología fue muy débil como dijimos, y no sólo con las más arcaicas de Frazer y de Tylor. Desde luego la antropología social, sobre todo la norteamericana y la francesa, además de haber hecho una opción política radicalmente diferente de la de Eliade durante la guerra mundial por la democracia, no participaba del deseo de éste de reencantar el mundo mediante el mito; la función crítica de la antropología era desconstructiva y contribuía al desvelamiento de lo sacral.

El rechazo mutuo entre Eliade y la antropología fue incluso más fuerte por parte de la segunda que del primero. Mircea Eliade, a pesar de que en algún texto y en particular en *Aspects du mythe* intentó acercarse a la antropología a través del funcionalismo, y que él mismo citó elogiosamente a B. Malinowski, fue rechazado de plano por los antropólogos de esta corriente. En el campo de la confrontación también trae a colación Turcanu, en su monumental biografía de Eliade, un enfrentamiento cara a cara habido entre C. Geertz y éste en 1960, en la época en que ambos coincidieron en Chicago. Fue ante los estudiantes de antropología. En esta confrontación, frente a la agresividad científica esgrimida por el antropólogo interpretativo Geertz, Eliade se mantuvo huido, ya que por principio evitaba este tipo de situaciones, y como única respuesta siguió afirmando tozudamente la superioridad de la historia de las religiones sobre la antropología (Turcanu, 2003:464).

En lo que se refiere al estructuralismo antropológico inicialmente lo recepciona Mircea Eliade por trascender todo como empirismo, pero siempre con cierta sordina, puesto que su sola comprensión invalidaría su método. No obstante la sordina aplicada a la antropología por Eliade, le atrae el pensamiento de Claude Lévi-Strauss ya que éste libera a la antropología del seco empirismo, y en palabras de nuestro historiador de las religiones es “fundamentalmente un filósofo, que no teme a las ideas, las teorías o el lenguaje teórico” y que “por lo tanto, obliga a los antropólogos a *pensar*, incluso a pensar laboriosamente” (Eliade, 1997:27). Tengamos presente la noción de mito en Lévi-Strauss: “No pretendemos mostrar cómo piensan los hombres en los mitos, sino cómo los mitos piensan en los hombres, sin que ellos lo noten. Y acaso (...) convenga llegar aún más lejos, prescindiendo de todo sujeto para considerar que, de cierta manera, los mitos se piensan *entre ellos*” (Lévi-Strauss, 1978:21). Esta idea de una suerte de *Dei ex machina* universal le seduce a Eliade, y quiere buscar complicidades. Pero al silencio de Lévi-Strauss sobre Eliade, a pesar de los halagos y búsqueda de diálogo de éste, hemos de añadir que E. Leach, conocido seguidor acérrimo del primero en una reseña realizada en *American Anthropologist* con motivo de la salida de la traducción al inglés del libro de Eliade sobre el chamanismo, acusó al historiador de las religiones de ser él mismo una suerte de chamán logócrata: “El misticismo personal de Eliade -escribe Leach- parece darle una seguridad que se justifica difícilmente por las pruebas de las que dispone. Él proclama la verdad

como un profeta iluminado que habla alto. Mas los chamanes no tienen necesidad de ser consistentes en sus ideas” (Turcanu, 2003:462).

No obstante ese rechazo generalizado entre la concepción eliadeiana y la antropología, resulta enigmática la relación entre un profascista en el curso de la Segunda Guerra Mundial como Mircea Eliade, y el maestro de antropólogos Ernesto De Martino, que primero fue socialista y luego comunista. Hagamos memoria de la evolución política de Eliade. Parte de un inicial rechazo a todo compromiso político, ya que considera que las tareas del intelectual van por otros mundos más trascendentales. Pero poco a poco sus posiciones variarán. Es conocida su pertenencia a la Legión del Arcángel San Miguel en su Rumanía natal, en un papel destacado, escribiendo frecuentemente en los años treinta en la revista *Cuvântul* de inclinaciones ultracionalistas. Pero también es cierto que este fascismo a la rumana era de profundas convicciones católicas y que el antisemitismo que preconizaba consistía sólo en un recurso ideológico, enfrentado en el terreno de los hechos al racismo biologicista del nazismo o del fascismo italiano. Así por ejemplo se ha recordado que en 1935 Eliade denuncia el “racismo nazi y el comunismo como formas modernas de la idolatría y de la intolerancia que disuelven las distinciones morales 'suprahistóricas' entre los hombres para emplazarlas por el criterio de pertenencia 'biológica' o social” (Turcanu, 2003:221). Ultracionalismo a la rumana, prefieren llamar algunos autores al fascismo de Eliade. Sea como fuere la clave para entender las simpatías entre Eliade y De Martino es la figura de Vittorio Macchioro (1880-1958), suegro de este último, que es descrito como un judío italiano, “dotado de ímpetus religiosos que lo llevaron primero al seno del catolicismo y luego del protestantismo”, y que habiendo sido “voluntario en la Primera Guerra Mundial, en la noche del Jueves Santo de 1916 tuvo la impresión de haber sido salvado por la mano divina”. Por la correspondencia cruzada entre 1930 y 1939 entre Macchioro y De Martino, sabemos hoy que el suegro intentó sustraer al yerno de las intenciones filofascistas que inicialmente abrigaba. Eliade también fue alumno de Macchioro en Roma. Y ahí nace la admiración mutua entre De Martino y Eliade. En un medio proclive a la seducción del pensamiento fascista. Resulta de sumo interés comparar la evolución de los dos alumnos de Macchioro, uno hacia el comunismo y el otro hacia el fascismo. Finalmente, ha de tenerse presente que De Martino, en el terreno puramente personal, pero con seguras repercusiones

intelectuales sobre su evolución ulterior, se acabó separando de la hija de su maestro Macchioro. Pero a pesar de las derivas ideológicas de cada cual, “esta 'prehistoria' de De Martino explica la simpatía del ya (por entonces) célebre Eliade por *El mundo mágico*” martiniano (Cases, en De Martino, 2004:55). También hay que hacer notar que más allá de las simpatías iniciales, amasadas en derredor de Macchioro, existe una contraposición de fondo que señala el camino de De Martino al encuentro del racionalismo gramsciano:

Para Eliade, habría en efecto una 'realidad cósmica', fundamental y ahistórica, a la cual otorga el estatuto de autenticidad, y una 'realidad fenomenal', que surge de la historicidad. El postulado de ese dualismo ontológico en verdad no puede facilitar la alianza entre un historicismo (storicista) italiano, partidario de un inmanentismo y un monismo profundos, y el defensor de una ontología arcaica, de inspiración platónica, como es Eliade en la mayoría de los trabajos (Manzini, en De Martino, 2004:532).

Probablemente a los seguidores de De Martino, “progresistas” de la antropología, les resulte hoy día incómodo este recordatorio de los titubeos de su héroe.

En el terreno de las ideas, y a pesar de que Eliade cita como fuente de autoridad a De Martino en el libro que consagra el análisis del mito y la realidad, lo que finalmente separa la concepción eliadeana de la religión de la mirada antropológica es esto mismo: lo religioso-sacral. En el *Ensayo de una definición de mito* dice: “El mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los 'comienzos'. Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento” (Eliade, 1978:12). A poco que sepamos sobre la concepción que del mito posee la antropología estructural-funcionalista o la estructuralista, las coetáneas a la vida de Eliade, nos daremos cuenta de que estas corrientes no incluyeron en la categoría mito un elemento tan restrictivo como el mito religioso de los orígenes. La concepción de Eliade sobre el mito deja a los arreligiosos, a los paganos, a los positivistas y racionalistas fuera de la cualquier posibilidad de concebir el mito. Incluso con los sociólogos del imaginario

la distancia de Eliade sigue siendo enorme. Los de *Acéphale* llegaron a incluir en el mito aspectos del imaginario urbano difícilmente anclados en verdades esenciales. Véase por ejemplo lo que escribe Roger Caillois de la visión de París por Balzac: “El mito de París, concebido por Balzac, alienta una especie de ambición fría y desencadenada, casi cínica, que rechaza los valores consagrados y que, al mismo tiempo, incita al ambicioso a sacrificarlo todo para abrirse camino en la sociedad” (Caillois, 1989:354). Lo humano tiene más relevancia que lo esotérico. Ciertamente que algunos miembros de *Acéphale*, como Georges Bataille, se encuentran seducidos en los años treinta por el ocultismo de Guénon (Hollier, 1995:498-499), pero al finalizar la guerra mundial cambiarán completamente de rumbo. Una duda muy similar a la de De Martino.

Desde luego la reacción de Eliade es de altivez: a la historia de las religiones, en su opinión, le estaba reservado un papel mucho más trascendente y luminoso que a la etnología. Así lo manifiesta cuando se enfrenta al chamanismo, un tema típicamente del dominio de los antropólogos, y pone por delante las distancias abisales entre ambas disciplinas:

De cualquier modo, actualmente disponemos, junto a una admirable literatura etnográfica puramente descriptiva, de muchísimos trabajos de etnología histórica (...) Sería ocioso insistir aquí acerca de los grandes servicios que la etnología histórica ha prestado ya a la historia de las religiones. Pero no creemos que pueda sustituir a ésta: la misión de la historia de las religiones es reunir los resultados de la etnología como los de la psicología y la sociología; mas no renunciará, sin embargo, a su método propio de trabajo ni a la perspectiva que la define específicamente. Por más que la etnología cultural trate de establecer, por ejemplo, las relaciones del chamanismo con ciertos ciclos culturales, la difusión de tal o cual complejo chamánico, etc., su objeto no es revelarnos el sentido profundo de todos estos fenómenos religiosos, esclarecer su simbolismo y articularlos en la historia general de las religiones (Eliade, 1982:11).

Existe, pues, un temprano rechazo de Eliade por el método etnológico, a pesar de reconocer su valía en casos particulares como el de Lévi-Strauss.

Pero las distancias marcadas no lo son sólo con la antropología social en el sentido estricto, sino igualmente con el folclore científico. En apariencia el folclore

podría estar en línea con el pensamiento de Eliade. Pero no, en sus fundamentos late el anticlericalismo y la incredulidad (G. Alcantud, 2008). Este asunto no le pasa por alto a Eliade, tan opuesto el “desencantamiento” del mundo. En el libro que consagra a los ritos y símbolos de iniciación no menciona la obra capital sobre los ritos de pasaje del maestro de folcloristas A. Van Gennep. Es imposible que esta obra haya pasado desapercibida a la amplia cultura libresca de Mircea Eliade. La elisión es, pues, intencional. En su obra Gennep, que era un impenitente racionalista descreído, convierte la iniciación en un trasunto de lo social y no de la cosmología. Eliade al eludir esta obra opta por acogerse a la idea de misterio inferida de las sociedades secretas que acompañan los ritos de iniciación. Para ello recurre a la literatura de Franz Boas, el “padre” de la antropología norteamericana, pero sacando sus aportaciones de contexto, y llevándolas a un terreno libremente interpretativo. De hecho para Eliade, la presencia de sociedades secretas en la contemporaneidad, y no sólo en las sociedades no occidentales, como la teosofía, la antroposofía, el neobudismo o la francmasonería, no serían para él más que la expresión una vez más de “la desorientación de una parte del mundo moderno, que desea encontrar un sustituto al hecho religioso”: “Ello también ilustra la indómita inclinación hacia los misterios, lo oculto, el más allá -una inclinación que es parte integral del ser humano y que está en todas las edades y niveles de la cultura, especialmente en los periodos de crisis” (Eliade,1958:133). Tampoco hubo, por consiguiente, diálogo con el folclore científico.

* * *

Quizás el resorte que en el fondo mueva a Eliade sea esa “nostalgia del paraíso” en la cual parece estar atrapado:

Todos los comportamientos del chamán revelan la más alta espiritualidad: son, en efecto, dependientes de una ideología coherente y de gran nobleza. Los mitos que constituyen esa ideología se cuentan entre los más bellos y los más ricos que existen: son los mitos del *Paraíso* y de la *caída*, de la inmortalidad del hombre primordial y de su comercio con Dios, del origen de la muerte y del descubrimiento del *espíritu* (Eliade, 1991:45).

La nostalgia del paraíso lo lleva a apreciar a los alquimistas que quieren dominar el tiempo.

Situándose en el plano de la historia cultural -escribe-, podemos, por tanto, decir que los alquimistas, en su deseo de sustituir al Tiempo, anticiparon lo esencial de la ideología del mundo moderno. La química no ha recogido más que fragmentos insignificantes de la herencia alquímica. La masa de la herencia se encuentra en otro lugar, en las ideologías literarias (Eliade, 1995:153).

Esta nostalgia del paraíso la encuentra en una suerte de paradoja incluso en la búsqueda en el interior de la materia por parte del arte contemporáneo. Cuando habla del amor de Brancusi por la materia escribe:

Su actitud hacia la piedra es comparable con la solicitud, el miedo y la veneración del hombre neolítico cuando se enfrenta con ciertas piedras que constituyen para él hierofanías: es decir, que revelan una realidad sagrada y última. Pero en la historia del arte moderno, desde el cubismo al *tachisme*, presenciamos un esfuerzo continuo del artista por liberarse de la 'superficie' de las cosas y penetrar su estructural esencial (...) Esta fascinación por los modos elementales de la materia señala un deseo de liberarse del peso de las formas muertas, una nostalgia de sumergirse en un mundo auroral (Eliade, 1997:31).

La actitud antipositivista de Eliade choca frontalmente con las tendencias que buscan en la materia su propia significación, como la de Gastón Bachelard, que deseaba hacer un psicoanálisis de la materia, y que desconstruye la alquimia, como un conjunto de obstáculos epistémicos que impedían el alumbramiento de la química moderna. Dice Bachelard:

La sustancialización de una cualidad inmediata, captada, en una intuición directa, no traba menos el progreso ulterior del pensamiento científico que la afirmación de una realidad oculta o íntima, pues tal sustanciación da lugar a una explicación tan breve como perentoria. Carece del rodeo teórico que obliga al espíritu científico a criticar a la sensación (...) El espíritu científico no puede satisfacerse ligando pura y simplemente los elementos descriptivos de un fenómeno con una sustancia sin esfuerzo alguno de jerarquía, sin determinación precisa y detallada de las relaciones con los demás objetos (Bachelard, 1988:121).

Está en el fondo la mística que guía a Eliade: su antipositivismo. Cuando uno busca la racionalidad de la materia, el otro quiere hallar su mística.

En definitiva, a Mircea Eliade podemos aplicarle lo que Pierre Bourdieu decía de otros intelectuales ligados a la espiritualidad y al fascismo de primera hora como Heidegger. “Cita(n) hasta la saciedad las declaraciones antimodernistas, antipositivistas, anticientistas, antidemocráticas, etc. que producen los profesores alemanes en respuesta a la crisis no de la cultura, como dicen, sino de su capital cultural” (Bourdieu, 1991:25). En el fondo Eliade denota con su énfasis en la crisis de Occidente, la crisis propia de la dimensión chamánica de los intelectuales, en la que nutre su nostalgia del paraíso. El pensamiento de Eliade no llegó a los extremos de Schmitt, Junger, Céline y otros intelectuales de tendencia fascista, descreídos en materia religiosa, que sí creyeron, sin embargo, en estrafalarias espirituales nazis (Zarka, 2007). En Eliade el fascismo “a la rumana” lo salvan las creencias cristianas. Pero su no diálogo con la antropología denota más claramente que su irracional “nostalgia del paraíso” está presta a nutrir de ideas dislocadas otros autoritarismos.

Referencias

- AIRAULT, Régis. *Fous de l'Inde. Délires d'Occidentaux et sentiment océanique*. París, Payot, 2002.
- BACHELARD, Gaston. *La formación del espíritu científico*. México, Siglo XXI, 1995. Orig. 1948.
- BOURDIEU, Pierre. *La ontología política de Martín Heidegger*. Barcelona, Paidós, 1991.
- BOUTANG, Pierre. *Ontologie du secret*. París, PUF, 1973.
- CAILLOIS, Roger. *L'homme et le sacré*. París, Gallimard, 1988. Orig. 1950.
- Acercamientos a lo imaginario*. México, FCE, 1989.
- DE MARTINO, Ernesto. *El mundo mágico*. Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2004. Introducción: Cesare Cases. Postfacio: Silvia Manzini.
- ELIADE, Mircea. *Rites and Symbols of Initiation. The Mysteries of Birth and Rebirth*. Nueva York, Harper & Row, 1958.
- Mito y realidad*. Madrid, Guadarrama, 1979. Orig. 1963.
- Lo sagrado y lo profano*. Madrid, Guadarrama, 1979a. Orig. 1957.
- El mito del eterno retorno*. Madrid, Alianza, 1979b.
- El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México, FCE, 1982. Orig. 1951.
- Imágenes y símbolos*. Madrid, Taurus, 1983.

-
- Herreros y alquimistas*. Madrid, Alianza, 1995. Orig. 1956.
- Ocultismo, brujería y modas culturales*. Barcelona, Paidós, 1997.
- FREUD, Sigmund. *El malestar en la cultura*. Madrid, Alianza, 1979, 5ª.
- GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde*. París, Gallimard, 1985.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, José A. *El rapto del arte. Antropología cultural del deseo estético*. Granada, Universidad, 2002.
- "La mística del desierto: el catolicismo del Ernest Psichari cara al Islam de Isabelle Eberhardt". En: *El Legado andalusí*, noviembre 2007, nº31:14-25.
- Sísifo y la ciencia social. Variaciones críticas en antropología*. Barcelona, Anthropos, 2008.
- GROTTANELLI, Cristiano. "Mircea Eliade, Carl Schmitt, René Guénon, 1942". En: *Revue de l'Histoire des Religions*, 219,3,2002:325-356.
- GUÉNON, René. *Orient et Occident*. París, Didier et Richard, 1930. Orig. 1924.
- La crise du monde moderne*. París, Gallimard, 1973. Orig. 1927.
- HOLLIER, Denis. *Le Collège de Sociologie, 1937-1939*. París, Gallimard, 1995.
- HULIN, Michel. *La mística salvaje. En las antípodas del espíritu*. Madrid, Siruela, 2007.
- JUNG, Carl. *Les Racines de la conscience*. París, Buchet/Chastel, 1971.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*. México, FCE, 1978.
- ORTIZ-OSÉS, Andrés. "El círculo Eranos: origen y sentido". En: *Anthropos*, nº 153,1994:23-27.
- TURCANU, Florin. *Mircea Eliade. Le prisonnier de l'histoire*. París, La Découverte, 2003.
- SAUMADE, Frédéric. *Pierre Drieu la Rochelle: l'homme en désordre*. París, Berg, 2003.
- ZARKA, Yves-Charles. *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt*. Barcelona, Anthropos, 2007.