

INTRODUCCION

Este trabajo es una síntesis del libro de Mircea Eliade titulado "Lo sagrado y lo profano" (edición LABOR, colección "punto omega", 1985). Hemos conservado la estructura principal, esto es, los cuatro capítulos de que consta el libro al tiempo que los comentarios serán insertados donde convenga.

Por comparación con la obra de R. Otto, Mircea Eliade sitúa lo que va a ser su visión y esto se basará en una constante clarificación de la antítesis sagrado–profano.

Preliminarmente, M. Eliade hace una aclaración terminológica:

–Hierofanía: El acto de manifestación de lo sagrado en la realidad, algo de otro mundo (lo sagrado) que se expresa a través de un soporte material (mundano) que adquiere naturaleza sobrenatural sin dejar de ser lo que es (objetos, "la naturaleza es susceptible de revelarse como sacralidad cósmica"). Así, las sociedades arcaicas solo atienden a la dimensión de lo sagrado por ser lo verdaderamente "real", y todo orbita a su alrededor. Por contraposición, para el hombre moderno, la realidad no posee ningún contenido de sacralidad, ninguna dimensión religiosa en cuanto a su concepción. Podríamos diferenciar "dos situaciones existenciales distintas", y se nos presenta aquí nuestra antítesis que se expresa, aparte de en la concepción de realidad, que tiene un carácter más general, en la morada humana, en la experiencia del tiempo, en las relaciones con la naturaleza, en ritualismos o comportamientos fisiológicos, alimenticios, sexuales, en el trabajo...

M. Eliade advierte de la pluralidad de concepciones religiosas según su contexto histórico (en lo económico, lo cultural la organización social, suponemos que asimismo en lo geopolítico) que conllevan distintos ritos y costumbres. El objetivo del autor es, no obstante, poner de manifiesto los aspectos comunes de toda concepción religiosa, incluido la del hombre moderno, que aunque no esté presente en su concepción, perduran comportamientos degradados de origen religioso de una manera sorprendente.

CAPITULO I: EL ESPACIO SAGRADO Y LA SACRALIZACION DEL MUNDO

El espacio sagrado es un espacio "fuerte", cargado de significado religioso, por contraposición al espacio circundante (el mundo) que no tiene entidad propia sino en función del primero, que surge de la necesidad de establecer un punto de apoyo cósmico, un centro del mundo, para de esta forma, "crear" y dar sentido a la dimensión espacial, eliminando el relativismo del espacio profano (que pierde así su relatividad por estar en función del espacio sagrado, que centraliza la realidad, el mundo, dándole sentido sagrado, religioso).

Por contra, el espacio concebido homogéneamente corresponde a una concepción arreligiosa. Lo sagrado no tiene lugar y no marca, pues, un centro alrededor del cual el resto del espacio orbita. Esto es propio del hombre industrial; aunque como el mismo M. Eliade advierte, esta arreligiosidad no es total en el hombre moderno, y persisten costumbres semejantes a las religiosas en su concepción espacial.

¿Cuál es el espacio sagrado y cuál no? El espacio sagrado aparece señalado por medio de signos divinos (teofanías) que el hombre "lee" y entiende (por ejemplo, el morabito que fundó El-Hemel clavó su bastón para pasar la noche y echó raíces: "Dios quiere que me quede") o por medio de rituales que provocan la teofanía, signo divino, que marca la sacralidad de un lugar (por ejemplo, se suelta una animal, se le caza, y donde se le abate, se erige un altar, y alrededor el pueblo), es decir, del punto de apoyo cósmico, del centro del mundo y de la realidad. Un paralelismo a esto que se da en nuestros días es el del hombre moderno creyente para quien la iglesia de su pueblo o barrio es un espacio que se diferencia del resto del espacio urbano por su carácter sagrado, y por tanto, aparece como lugar de tránsito entre lo profano y lo divino, siendo el umbral de la iglesia la frontera entre ambos mundos.

Así pues, el hombre religioso necesita sentirse en un mundo "real" (suprareal), de sacralizar su entorno, de manera que da forma al caos cósmico de acuerdo con una cosmovisión totalizadora. Es entonces cuando puede vivir en lo "real", en lo sagrado. Este acto de convertir el caos en cosmos no es más que una cosmogonía, una recreación del mundo según los orígenes divinos. Nosotros llamaríamos a esto "ubicación cosmológica"; El hombre religioso siente necesidad de verse instalado sólidamente en el mundo con el apoyo de los dioses; así, realizará rituales cosmogónicos para "ubicarse cosmológicamente". Una vez instalado en "su mundo", lo que está más allá es el caos, por contraposición al cosmos, que sería su mundo sacralizado, aquello que ha adquirido sentido por presencia divina. Esto nos sugiere un paralelismo con la Edad Media, cuando no se conocía todavía el continente americano y se creía que allá al horizonte se acababa el mundo y que un barco que llegase hasta allí caería en la nada, el caos (puesto que la tierra "era" plana).

Es decir, al establecer un centro, un espacio sagrado revelado por los dioses, se le da sentido cosmológico al mundo y a uno mismo en él.

Como ejemplificación de la estructura y sentido del rito cosmogónico (aquel en que se "recrea" el mundo tal como lo hicieron los dioses y que sirve para consagrar un lugar), M.Eliade toma el ejemplo del "pilar cósmico", muy común en numerosísimas partes del mundo. Esta sería un pilar que, al tiempo que sostendría el cielo, sería la vía de comunicación entre el cielo y la tierra, la puerta a lo trascendente. Así, si el pilar se rompiera, sobrevendría la catástrofe (según un mito, la tribu de los Achilpa se dejó morir cuando esto ocurrió). Este pilar no puede sino marcar el centro del universo. Un ejemplo análogo al del "pilar cósmico" es el de la "montaña cósmica", propio de religiones más complejas. La proximidad a la "montaña cósmica" daría "fuerza sagrada" a la tierra circundante, que sería el país más importante del mundo por encontrarse en el centro de este. Sería, asimismo, un "lugar santo" cargado de espiritualidad. Por tanto las ciudades santas y santuarios se sitúan en el centro del mundo y los templos son réplica de la "montaña cósmica".

Así pues, el centro del mundo aporta sentido a la homogeneidad espacial y es lugar de tránsito entre los tres niveles (cielo, tierra, mundo inferior).

El hombre religioso aspira a vivir en conexión permanente con lo divino, y allí donde este el vínculo entre lo terrenal y lo divino se encontraría, pues, el centro del mundo, el lugar sagrado. El hombre religioso desea por tanto vivir en el centro del mundo (por su impulso de vivir en un cosmos, un mundo total y organizado), lo más próximo al lugar sagrado. Son centros del mundo su país, su ciudad, su templo y pretende que lo sea también su casa (¿en cuántas casas se pueden ver crucifijos colgados encima de la cama en el dormitorio?). Se desea una continuidad en el contacto con lo sagrado, con lo divino.

La creación del mundo y del hombre, por parte de los dioses, suele tener lugar en el centro o a partir de un punto central: de ello se sigue que toda creación humana sea a imagen de la divina, esto es, la repetición ritual de una cosmogonía. Esto se expresa en las construcciones, en los templos, en los poblados o ciudades, que se construyen alrededor del templo. Este reproduce a escala microcósmica el cosmos. En el cristianismo, la reproducción microcósmica se expresa en la planta de cruz latina, porque así fue crucificado Cristo.

Así pues, "la instalación en un territorio equivale a la fundación de un mundo"(p.47).

El mundo del hombre religioso, al estar en contacto con lo sagrado, es un cosmos ordenado. El enemigo es pues el caos (observemos que en el cristianismo, el caos deja de ser algo externo y pasa a ser algo vivido internamente, como el sentimiento de culpabilidad, el pecado), representado por la imagen del demonio. De hecho, el dios (en la mayor parte de las tradiciones mitológicas) solo crea el mundo tras vencer al monstruo o dragón demoníaco. La imagen del demonio se asimila fácilmente a cualquier enemigo humano o natural (enfermedades, clima...), y hay que defenderse de él.

Se aprecia pues que el orden cósmico se asienta en la victoria sobre el caos (recordemos la necesidad del hombre religioso de sentir su mundo ordenado, "cosmizado"), y que el miedo a éste no le abandona. De

hecho, el miedo al "caos" y la voluntad de "orden" persiste en el hombre moderno, y nada menos que Hitler utilizó la consigna de "el nuevo orden" para fundamentar su poder sobre la esperanza y este miedo concretizado en una imagen diabólica a vencer, por ser la causa de todo mal, como eran los judíos. Observamos que el mismo esquema se repite en el hombre religioso más arcaico y la sociedad alemana de los años 30, esto es, el hombre moderno.

La concepción sobre la morada humana difiere entre la moderna (Le Corbusier la define como "máquina de residir") y la religiosa o tradicional, que trata de ser una recreación del mundo, una reproducción del cosmos que responde a su impulso de vivir en lo sagrado (es bastante común las moradas construidas a partir de un poste central, a la manera del "pilar cósmico"). En la concepción tradicional existen dos maneras de sacralizar la morada:

- 1) por ritual cosmogónico (sacrificio, que puede ser simbólico o real) a imagen de la acción divina de creación del mundo a partir de la victoria sobre un ser demoníaco
- 2) por reproducción, a escala microcósmica, del orden cósmico; así, la morada es una imagen del cosmos y por tanto un "centro del mundo".

La multiplicidad de centros del mundo no es molesta, pues no se trata de un espacio material, sino espiritual: el centro del mundo es allí donde se expresa lo sagrado.

Así pues, el hombre religioso se "ubica cosmológicamente" allí donde habita "creándose" su propio mundo, sacralizando su entorno y "asumiendo la responsabilidad de renovarlo y mantenerlo"(p.54). El hombre se "ubica cosmológicamente", y la ubicación cosmológica "es el universo que el hombre se construye imitando la creación ejemplar de los dioses, la cosmogonía"(p.54). Por tanto no es fácil abandonar el lugar que se habita, pues "las raíces" son muy fuertes. Un traslado significa una nueva "creación", una nueva ordenación del caos para convertirlo en Cosmos, para ubicarse cósmicamente. En nuestros días, existe la costumbre de realizar una fiesta para celebrar la nueva ubicación en una nueva casa, como forma de comenzar la nueva existencia.

"La arquitectura sagrada no ha hecho sino recoger y desarrollar el simbolismo cosmológico presente ya en la estructura de las habitaciones primitivas"(p.55). El templo es una plasmación terrenal del cosmos, y al tiempo que lo reproduce, lo contiene en toda su sacralidad. Es de notar que la arquitectura del templo, se atribuye, en las religiones desarrolladas, a una revelación divina. El templo es un santuario sagrado porque es obra de los dioses, y asimismo, ya que contiene en su estructura al cosmos, lo reproduce simbólicamente, como ya hemos visto anteriormente (por ejemplo, la iglesia bizantina consta de cuatro partes que simbolizan las cuatro direcciones cardinales, el interior de la iglesia es el universo, el altar es el paraíso y en el centro de la iglesia está la tierra).

Como vemos, la experiencia religiosa del espacio y la experiencia profana del espacio difieren abismalmente, en forma antitética.

CAPITULO II: EL TIEMPO SAGRADO Y LOS MITOS

Al igual que el espacio, el tiempo sagrado (al que se llega y se vive ritualmente) se diferencia del ordinario pues es un "tiempo mítico primordial hecho presente"(p.63). Por medio del rito se abandona el tiempo profano y se rememora, "viviéndolo", el principio (el momento de la creación por los dioses). El tiempo, en la experiencia religiosa es circular, pues el tiempo mítico primordial es "una especie de eterno presente mítico que se reintegra periódicamente mediante el artificio de los ritos" (p.64). Como M.Eliade señala, ni siquiera para el hombre moderno el tiempo es concebido homogéneamente, pues diferencia, por ejemplo, el tiempo de trabajo y el de ocio, tiempos de espera... pero sin ninguna trascendencia a lo eterno, lo sagrado, lo divino.

El tiempo y el espacio forman una unidad indisoluble. Así, cada año el cosmos "pasa", esto es, el cosmos nace y muere con el año, con el tiempo. En año nuevo el cosmos se renueva para volver a desgastarse. La concepción del hombre primitivo es circular respecto de esta unión indisoluble ("el mundo se renueva anualmente"). En realidad, esta renovación del cosmos con el año nuevo tiene su versión desacralizada en el hombre moderno, y se expresa en intenciones de cambio, mejora, proyectos, evaluaciones... que se repiten a cada año nuevo.

El mito cosmogónico relata la creación del mundo, por tanto debe repetirse al comienzo de cada año nuevo, puesto que hay que recrear el tiempo y el espacio gastados, y esto se consigue por medio del rito, accediendo al tiempo original relatado por el mito cosmogónico. Este mito es pues un mito de regeneración, y sirve por tanto para tratar enfermedades (para regenerar al enfermo), al principio de un nuevo reinado, para salvar cosechas. Se regenera no por reparación sino por recreación a través del mito cosmológico, que es "el modelo ejemplar de toda creación"(p.75).

El hombre religioso trata de vivir lo más estrechamente posible con sus dioses, y por ello actualiza sus enseñanzas, los modelos ejemplares, por ser divinos, de conducta en todos sus aspectos (biológico, sociológico, sexual) por medio de rituales periódicos, para no olvidar, accediendo así al tiempo sagrado, la eternidad (el tiempo divino).

"Es la nostalgia de la perfección de los comienzos lo que explica en gran parte el retorno periódico"(p.82) al tiempo mítico primordial, el de la creación divina.

El hombre religioso tiene una preocupación cosmológica, religiosa, y por tanto sus esfuerzos irán destinados a su unión con la divinidad. Así tratará de perfeccionar su mundo recreándolo según los modelos divinos por medio de los ritos, siendo de hecho, una tarea grandiosa y de una importancia y responsabilidad total, por oposición a la actitud moderna: la preocupación en el progreso humano que se inscribe en el marco de lo histórico (recordemos la abismal diferencia entre el hombre moderno y el hombre primitivo con respecto al tiempo), y lo social, es decir, dentro de las estructuras humanas, sin preocupación alguna (más que económica respecto a lo cosmológico, al orden del universo, que es solo concebido como materia y reserva de energía (visión científica)

La creación de los dioses se relata en los mitos, donde el cómo y el por qué forman una unidad indisoluble. En el mito están, pues, los modelos divinos y contienen la sacralidad absoluta, pues se refleja en ellos. La repetición de estos modelos, tiene dos finalidades o significados:

- 1) por imitación divina, el hombre se instaura en lo sagrado
- 2) por la reactualización de los gestos divinos ejemplares, esto es, por imitación divina, el mundo se santifica.

El hombre se hace a sí mismo, se perfecciona siguiendo las conductas modélicas divinas reveladas por la historia sagrada, el mito; es decir, trata de alcanzar su máxima plenitud como hombre. Así, cualquier acto, del orden que sea, tiene justificación si viene revelado en el mito como conducta divina (sacrificios humanos, canibalismo...)

Cuando aparecen élites sociales, alejadas de lo tradicional, se abandona la primitiva religiosidad por la pérdida de sentido de sus rituales. Esto conlleva un cambio conceptual respecto al tiempo, esto es la historia. El primitivo entiende el tiempo profano como punto desde el que acceder al tiempo sagrado, incorporándose así a la historia sagrada, la verdaderamente real. Cuando la visión tradicional decae, este tiempo circular (marcado en los primitivos por las periódicas fiestas rituales) adquiere un sentido dramático (por ejemplo, en India) al ser concebido como una rueda interminable, pero sin el sentido religioso arcaico (por ejemplo Grecia: pitagóricos, estoicos, platónicos...)

Con el judaísmo aparece otra concepción: el mundo ha sido creado por Dios, tiene un principio, y por tanto un final, localizados en la historia, en el tiempo profano. El tiempo es lineal y los actos o revelaciones divinas no se circunscriben a un origen mítico, sino que se enmarcan en la historia, en un contexto histórico-social, pero, eso sí, trascendido.

Hegel sistematiza la concepción judeocristiana y nombra "espíritu universal" a lo que correspondería al concepto de Dios y se manifiesta continuamente en la historia.

El hombre arreligioso moderno posee una concepción del tiempo historicista, esto es, igual que la tradición judeocristiana ("importancia decisiva del hecho histórico", (p.99) pero sin posibilidad de trascendencia. Con la pérdida total de lo sagrado, el tiempo pasa a ser solamente un aliado de la muerte.

CAPITULO III : LA SACRALIDAD DE LA NATURALEZA Y LA RELIGION COSMICA

El cosmos refleja, para el hombre religioso, la divinidad a través de su misma estructura. Así, la naturaleza es apreciada por su posibilidad de contenido sagrado, y por tanto contemplada y venerada como imagen y expresión divina, así como posibilidad de vínculo con lo sagrado.

Por la sola contemplación de la naturaleza aparece la dimensión religiosa. Así, es extremadamente común la asociación entre el nombre del Dios y el cielo. No es que Dios sea el cielo, sino que se revela en él y se expresa a través de otras estructuras cósmicas (lluvia, trueno, huracán, tormenta, terremoto, epidemia)

Salvo en las religiones monoteístas (Yahvé, Allah...) el "dios todopoderoso creador del cielo, del hombre y de la tierra" tiende a desaparecer del culto en favor de otras divinidades (la Tierra-Madre, el hijo del Dios...).

El dios creador se aleja del culto dando paso a dioses menores, que "reproducen la vida y la aumentan" (p.110), que aseguran y dan sentido sagrado al devenir de las cosas, pero esto se circunscribe a un estado de normalidad. Es en tiempos de crisis cuando el Dios supremo se revela como el único "capaz de salvar el cosmos o la sociedad humana"(p.110).

A pesar del abandono al culto del Dios supremo, su "presencia cósmica" no desaparece, pues el cielo no puede sino simbolizarlo. Y es fuente de "multitud de mitos (el árbol cósmico, la montaña cósmica..., como "centros del mundo" que posibilitan una comunicación con el cielo), ritos (de ascensión, de escalada) y leyendas (el vuelo mágico, etc...)"(p.111).

Las Aguas corresponden al Caos, a lo no formal, por contraposición al Cosmos, lo formal. Lo creado surge de las Aguas, y cuando se destruye vuelve a ellas. Las Aguas no son solo el Caos sino que poseen una cualidad regeneradora (tras la destrucción, purificación en las Aguas y re-creación de nuevo) y son al mismo tiempo la expresión de una potencialidad (allí de donde ha de surgir lo creado, puro y perfecto.

El cristianismo retoma el simbolismo de las Aguas, presente en la tradición judaica, y es así como toma forma un ritual: el bautismo. Sumergir la cabeza en las Aguas es regenerarse, limpiarse del pecado original cometido por Adán.

La figura de Cristo y todo lo que conlleva religiosamente (hijo de Dios, resurrección, bautismo...) no cambia los símbolos comunes como el de las Aguas, sino que la aporta una nueva dimensión, lo autentifica; no hay incompatibilidad entre la revelación divina por vía de la figura de Cristo y la simbología universal, más bien esta es "completada", revalorizada.

Es un símbolo universal el de la tierra como madre del hombre. El hombre habría nacido así de las entrañas de la tierra, donde lo habría criado para luego alumbrarlo. Esto se expresa también en nuestros días entre el hombre moderno en el fuerte sentimiento de pertenecer a "su" tierra, la tierra natal.

Es extendida la costumbre de que las mujeres alumbren sentadas sobre el suelo para que la madre cósmica recoja al niño y le transmita su energía protectora. También la de enterrar o semienterrar a enfermos para que se regeneren al ser alumbrados por segunda vez directamente por la madre cósmica.

La mujer por su fertilidad se asimila cósmicamente a la tierra. En ciertas religiones, el culto a la tierra es tan importante que esta engendró por sí misma sin la ayuda de los dioses. En otras es la unión entre el cielo y la tierra lo que crea la vida, modelo cósmico que imitan el hombre y la mujer con la relación conyugal.

Se simboliza el cosmos como un árbol "por su capacidad de renovarse sin fin" (p.127). El árbol también ha simbolizado la sabiduría, la inmortalidad, la juventud... Simboliza lo atribuible a la divinidad y aquello de lo que el hombre participa limitadamente.

La desacralización de la naturaleza raramente es total en el hombre moderno, en quién subsiste un sentimiento calificable de religioso (aunque degradado) en la contemplación de la naturaleza. M. Eliade hace un comentario muy interesante: "La experiencia cósmica entre la naturaleza desacralizándose (perdiendo totalmente el sentido religioso) ha abocado en occidente en el campo del arte a la estética de "l'art pour l'art".

Otras hierofanías cósmicas:

- La piedra: símbolo del poder, la permanencia. inmutable, y por ello "revela al hombre lo que es una vida absoluta", es decir, lo sagrado, la trascendencia.
- La luna, que marca ritmos cósmicos a diferencia de la de
- El sol que es inmutable y eterno, y tiende a identificarse con la inteligencia, la autonomía, la fuerza. En las religiones solares las tinieblas no forman parte de la vida, como en las lunares, sino que se oponen. Esto acaba transformándose en filosofías racionalistas fuertemente desacralizadas. ¿Es la filosofía platónica, con su idea del bien como idea suprema y central, un ejemplo de esto?

CAPITULO IV: EXISTENCIA HUMANA Y VIDA SANTIFICADA

El hombre religioso concibe su existencia como una réplica cósmica, un microcosmos. Por tanto, para conocerse a sí mismo, trata de entender y conocer el cosmos. Así, se puede asimilar en la relación conyugal el hombre al cielo y la mujer a la tierra, pero eso no excluye la consciencia de humanidad de ambas partes, sino que cobra todo su sentido, todo su valor "por referirse al ser" (p.141).

Al ser una réplica microcósmica, el hombre religioso se concibe a sí mismo en una continua unión con el cosmos, y por tanto no solo los actos rituales tienen su significación sagrada, sino que hasta el último gesto y movimiento, por pequeño y poco importante que sea, debe cobrar sentido por ser armónico con el cosmos, con el Ser, lo sagrado. Así, en el sexo se da la posibilidad, en el tantrismo, de unificarse con el cosmos a través de un acto que si no tiene este fin, es condenatorio.

Cuanto más desacralizada es una sociedad, menos santificada está la vida, pues los actos fisiológicos, por ejemplo, responden a una necesidad instintiva corporal estrictamente, y no tienen posibilidad de trascendencia por haberse perdido la dimensión de lo sagrado.

Este ser una réplica del cosmos, un microcosmos, no solo es concebido en cuanto a los actos realizables por el hombre en tanto que sean armónicos con el cosmos, sino también en la propia estructura corporal. Así, en el pensamiento religioso indio, la columna vertebral es entendida como un eje espiritual que tiene su abertura, su comunicación con lo trascendente hacia lo alto, en la parte superior del cuerpo, en la coronilla, por donde escaparía el alma en el momento de la muerte. La casa debe responder también a esta escala microcósmica. Para el hombre moderno, su cuerpo no tiene más significado que el soporte material de su existencia, sin más

trascendencia. Así, "incluso para un cristiano auténtico, el mundo ya no es sentido como obra de Dios", aunque añadamos que sí es pensado como obra de Dios, con lo que su creencia es totalmente racional y decontextualizada de su "ubicación cosmológica".

El tránsito de la vida a la vida post-mortem se efectúa pues hacia lo alto, por la abertura superior de todo microcosmos (cuerpo humano-coronilla, casa-agujero en el tejado o chimenea), en el momento de la muerte. Es el último de varios ritos de tránsito que jalonan la existencia humana (como el paso de niño a adulto, etc...) y en ellos está enmarcado, siendo, como no parece extraño, el más difícil y delicado de todos, dependiendo de lo justo y bueno que se sea.

El hombre religioso no se quiere por cómo es, sino por cómo puede llegar a ser, esto es, un "ideal religioso de humanidad" que le ha sido revelado por la divinidad. Así, a lo largo de su vida sufre sucesivos cambios que ritualiza dándole un carácter de iniciación (el paso de la pubertad a la juventud, el matrimonio...). Hoy en día, este carácter de iniciación perdura, aunque sólo concebido en cuanto a su aspecto social y sin contenido religioso (según M. Eliade).

Toda iniciación es concebida no solo como principio de un nuevo estado (por ejemplo, adulto) sino también como fin de la anterior: esto es, el tránsito de uno a otro se efectúa por medio de una muerte simbólica (enterramiento, aislamiento) que conlleva un paso simbólico por el infierno, lo preformal (espesura del bosque, grutas), con lo cual el individuo sufre una regeneración, un renacimiento, así como el acceso a un nuevo estado socio-religioso, con la adquisición de conocimientos (sabiduría) que esto implica.

Las cofradías de hombres y las sociedades secretas de mujeres son sociedades sectarias instauradas dentro de una sociedad. El rito de iniciación, requisito indispensable para ser aceptado en ellas es paralelo a las iniciaciones de pubertad ("reclusión, torturas y pruebas iniciáticas, muerte y resurrección, imposición de un nuevo nombre, enseñanza de una nueva lengua"). Es sorprendente constatar la increíble semejanza de estos ritos de iniciación con los retratados por películas norteamericanas de calidad nula sobre el ambiente universitario plagado de "hermandades" que, como modo de selección para el ingreso de nuevos componentes, instauran un sistema que en su estructura y características se asemeja al de las sociedades y cofradías secretas, aunque sin rastro de contenido religioso.

Todo rito de iniciación es una vuelta al caos, una muerte simbólica, desde donde se repite la cosmogonía, se recrea el mundo, el cosmos por entero, de forma simbólica, de modo que el individuo se regenera ("generación-muerte-re-generación" p.165) y adquiere el conocimiento, la sabiduría.

En las religiones más evolucionadas, la muerte es el paso a una vida espiritual en donde se comparte existencia con lo divino o se alcanza tal estado, por oposición al hombre más primitivo que concebía el cosmos como un continuo flujo y reflujo (creación-destrucción-creación) y a sí mismo en armonía con aquel. Así, la muerte es un segundo parto, un "alumbramiento espiritual" a una vida superior, espiritual, ya no profana.

CONCLUSION

M. Eliade termina su libro con interesantes comentarios. Trata de hacer ver que la religiosidad no ha sido abandonada sino ocultada, y que puede verse camuflada en muchos sitios. Así, el marxismo presentaría un profeta (el proletariado) llamado a cambiar el mundo en una lucha contra el mal (en muchísimas tradiciones mitológicas el dios creaba el mundo y al hombre tras vencer a un monstruo, en este caso los burgueses, los ricos explotadores) para conseguir así una humanidad feliz, una nueva edad de oro mítica (la abolición de las clases y de las tensiones históricas). Por otra parte, el nudismo sería la expresión de una nostalgia del paraíso. La experiencia religiosa de la naturaleza ha llevado a planteamientos estético-artísticos como el de "l'art pour l'art", que se contenta con el puro goce estético, esto es, la esencia de la experiencia religiosa contemplativa de la naturaleza pero desacralizada, sin trascendencia. Otro comentario de M. Eliade alude al psicoanálisis, que

reproduciría el descenso a los infiernos, lo preformal, para luchar contra el monstruo diabólico, vencerlo y salir renovado, renacer victorioso.

El hombre moderno rechaza la trascendencia, pues trata de hacerse a sí mismo, y esto solo lo ve posible en la medida en que se libere, desmimetice, de la superstición (lo sagrado). Es una emancipación, que nos parece retratada en el mito de Adán, pues, ¿por qué comió de la manzana Adán sino por su ambición de ser un dios? ¿La expulsión del paraíso no es la posibilitación de, como mínimo, el intento de divinizarse? Así, la evolución humana estaría enfocada a ello, y la actitud no trascendental del hombre moderno, a nuestro juicio, responde a esto: es la búsqueda de un punto de apoyo "en sí mismo en el mundo" al que agarrase para subir hacia el estado divino. El impulso trascendente no nos parece muerto, sino dormido, pero necesariamente dormido. Puede que se esté llegando al fin del sueño, y hay razones sociológicas, culturales, filosóficas para pensar en ello. A nuestro juicio, "el siglo XXI será espiritual" o espiritual. El rechazo a la trascendencia se traduce en un racionalismo, en una desacralización, y no nos parece posible otro medio que la herramienta racionalista para encontrar ese punto de apoyo, y así abandonar la ingenuidad arcaica, intuitiva, para renacer con una espiritualidad que nace del hombre y no de los dioses. Efectivamente, el hombre se hace a sí mismo, pero ¿es esto incompatible con la trascendencia? ¿No estará forjándose una nueva religión, única para cada individuo (sino no sería coherente con el racionalismo y el "hacerse a sí mismo") y al mismo tiempo todas consonantes? A nuestro juicio, es lo que nos muestran hombres como Buda, Jesús, Moisés, Confucio... que "entendieron" el mundo y se forjaron a sí mismos, hasta el punto de que ¡se sintieron con autoridad para enseñar a los demás! Pero, ¿cómo iban a transmitir su saber, si cada hombre tiene su propio camino? Se conformaron con dar sabias normas dentro de la tradición mitológica o religiosa en cuyo contexto se encontraban, ¿cómo sino? Pero más importantes son sus admirables ejemplos como seres humanos, que a nuestro entender, nos dicen de dejar de ser religiosos en sentido primitivo; que cada uno debe formarse su propia religión. Una persona sabia no necesita de normas de educación, y ¿en qué está embarcado el hombre moderno sino es en la búsqueda de la sabiduría?