

MIRCEA ELIADE

OCULTISMO,
BRUJERÍA Y
MODAS CULTURALES



¿Cuál puede ser la explicación del extraordinario auge que están experimentando las ciencias ocultas, la astrología o la brujería en este fin de siglo? Desde el punto de vista de la historia de las religiones, el eminente Mircea Eliade, a lo largo de seis lúcidos ensayos, demuestra que esta popularidad procede de fuentes muy antiguas y resurge periódicamente encarnada en ciertos mitos, símbolos y rituales. Y a partir de ahí revela el profundo significado religioso que subyace en muchas de estas modas culturales.

*A Giuseppe Tuca,
en recuerdo de nuestras
conversaciones en Calcuta,
1929-1931*

Sumario

Prefacio

I. Las modas culturales y la historia de las religiones

II. El mundo, la ciudad, la casa

III. Las mitologías de la muerte: una introducción

Lo oculto y el mundo moderno

V. Algunas observaciones sobre la brujería europea

VI. Espíritu, luz y simiente

Notas

Prefacio

En algún momento de su vejez, un autor prolífico suele siempre descubrir que muchos de los libros que más quiso escribir nunca fueron escritos. No sé cómo reaccionan otros ante un descubrimiento tan inquietante, pero en lo que a mí se refiere decidí abandonar con melancólica resignación muchos trabajos que había bosquejado y escrito parcialmente durante los últimos veinticinco años. Sin embargo, como ocurre habitualmente, en diversas ocasiones utilicé esas notas y materiales para preparar conferencias, comunicaciones y artículos para revistas. Por supuesto que esos ensayos ocasionales no resumen de una manera coherente los múltiples aspectos del tema en consideración. Pero tienen la ventaja de que, al haber sido preparados para públicos integrados sobre todo por no especialistas, son accesibles a cualquier lector inteligente. No hay que dejar de tener en cuenta esta ventaja, sean cuales sean los riesgos que implica todo intento de «popularización». En último análisis, la única ambición inocente de un erudito es ser leído fuera de su propia comunidad de estudios. Por muchas razones, que traté de examinar en algunas de mis publicaciones anteriores, esa ambición debería ser particularmente alentada entre los especialistas en historia de las religiones.

He seleccionado los materiales incluidos en este volumen de varias docenas de conferencias y artículos escritos durante los diez últimos años. Todos ellos se relacionan,

directa o indirectamente, con proyectos de importantes libros. La mayoría de estos ensayos tienen un carácter introductorio; su intención principal es recordar algún problema viejo pero ahora dejado de lado o reabrir controversias bien conocidas desde perspectivas nuevas o menos familiares. Con excepción del último ensayo (capítulo 6), los otros fueron originalmente conferencias. No he intentado modificar su estilo oral, pero los he ampliado con notas y algunos párrafos.

El último capítulo —«Espíritu, luz y simiente»— evidentemente se diferencia de los otros. Fue escrito para una revista especializada, utiliza numerosos documentos procedentes de culturas no muy conocidas y sus notas proporcionan una bibliografía copiosa. Pero esas características externas (y uno siente la tentación de decir: tipográficas) no deben engañar al lector; ese texto no pretende que se lo clasifique como un producto de la erudición pura. La proliferación de citas y referencias críticas simplemente sirve para familiarizar al lector con algunas de las incontables expresiones de un arcaico y ampliamente difundido *theologoumenon*, a saber, la ecuación del modo de ser divino y «espiritual» con la experiencia de la Luz pura, y la ecuación de la creatividad divina con una iridiscencia seminal. El tema es fascinante y también de considerable importancia para el problema de los «universales» (o «invariables») en la historia de la experiencia, religiosa. En efecto, la ecuación espíritu = luz = creatividad divina (espiritual), cuando se la considera juntamente con la morfología de las teofanías luminosas y experiencias de «luz interior», permite al historiador de las religiones identificar un «universal» no menos significativo que el ahora bien conocido *mysterium tremendum*.

Me complace agradecer a mis alumnos que han corregido y mejorado estilísticamente estos textos: profesores Nancy Falk (capítulo 1), Norman Giradot (capítulo 2) y Park McGinty (capítulo 6). Le estoy particularmente reconocido

a mi ayudante Bruce Lincoln, por el cuidado que puso en corregir y preparar editorialmente los capítulos 3, 4 y 5. No hubiera podido escribir estas páginas, al igual que toda mi obra de los últimos veinticinco años, sin la presencia inspiradora y el apoyo constante de mi mujer. Pero... «De lo que no se puede hablar, hay que guardar silencio».

MIRCEA ELIADE
Universidad, de Chicago

Capítulo I

Las modas culturales y la historia de las religiones^[*]

Las mitologías no sospechadas del artista

La cuestión que quiero examinar en este ensayo es la siguiente: ¿qué es lo que tiene que decir sobre su ambiente contemporáneo un historiador de las religiones? ¿En qué sentido puede él contribuir a la comprensión de los movimientos literarios o filosóficos, de las recientes orientaciones artísticas importantes? O más aún, ¿qué puede decir él, en cuanto historiador de las religiones, con respecto a manifestaciones del *Zeitgeist* tales como sus modas literarias y filosóficas, sus modas llamadas culturales? Creo que, por lo menos en ciertos casos, su formación especial lo capacita para descifrar significados e intenciones que son menos manifiestas para otros. No me refiero a esos casos en que el contexto o el contenido religiosos de una obra son más o menos evidentes, como, por ejemplo, las pinturas de Chagall con su enorme «ojo de Dios», sus ángeles, cabezas cortadas y cuerpos volando cabeza abajo, y su omnipresente asno, el animal mesiánico por antonomasia. O la reciente comedia de Ionesco, *El rey se muere*, que no se puede comprender cabalmente si no se conoce el *Libro tibetano de los muertos* y las *Upa-*

nisad. (Y yo puedo asegurar que Ionesco sí leyó esos textos; pero lo que a nosotros nos importa determinar es lo que aceptó y lo que ignoró o rechazó. No se trata, por lo tanto, de un problema de investigación de *fuentes*, sino de una empresa más excitante: examinar la renovación del universo creativo imaginario de Ionesco por obra de su encuentro con universos religiosos exóticos y tradicionales).

Pero hay casos en los que sólo un historiador de las religiones puede descubrir el significado secreto de una creación cultural, sea antigua o contemporánea. Por ejemplo, únicamente un historiador de las religiones puede percibir que existe una analogía estructural sorprendente entre el *Ulises* de James Joyce y ciertos mitos australianos del tipo héroe totémico. Y así como las peregrinaciones interminables y los encuentros fortuitos de los héroes culturales australianos les parecen monótonos a quienes conocen las mitologías polinésicas, indoeuropeas y norteamericanas, así las andanzas de Leopold Bloom en *Ulises* le resultan monótonas a un admirador de Balzac o de Tolstoi. Pero el historiador de las religiones sabe que las tediosas peregrinaciones y hazañas de los antepasados míticos le revelan al australiano una historia magnífica en la que él está existencialmente comprometido, y lo mismo se puede decir del viaje evidentemente aburrido y banal de Leopold Bloom por su ciudad nativa. Sólo el historiador de las religiones puede captar las notables similitudes entre las teorías australianas y platónicas de la reencarnación y la anamnesis. Para Platón, aprender es recordar. Los objetos físicos ayudan al alma a retraerse dentro de sí y, mediante una suerte de «regreso», a redescubrir y volver a entrar en posesión del conocimiento original que poseyó en su condición extraterrenal. El novicio australiano descubre, por medio de la iniciación, que él ha estado ya aquí, en el tiempo mítico; estaba aquí en la forma del antepasado mítico. Gracias a la iniciación vuelve a aprender a hacer esas

cosas que hizo en los comienzos, cuando apareció por primera vez en la forma de un ser mítico.

No son necesarios más ejemplos. Sólo agregaré que el historiador de las religiones puede contribuir a que se entiendan escritores tan diferentes como Julio Verne y Gérard de Nerval, Novalis y García Lorca.^[1] Sorprende que tan pocos historiadores de las religiones hayan intentado interpretar una obra literaria desde su propia perspectiva. (Por el momento sólo puedo recordar el libro de Maryla Falk sobre Novalis y los estudios de Stig Wikander sobre escritores franceses desde Jules Michelet hasta Mallarmé. Las importantes monografías de Duchesne-Guillemin sobre Mallarmé y Valéry pudieron haber sido escritas por cualquier excelente crítico literario, sin contacto alguno con la historia de las religiones). Por el contrario, como bien se sabe, muchos críticos literarios, especialmente en Estados Unidos, no vacilaron en utilizar los descubrimientos de la historia de las religiones en su labor hermenéutica. No hay más que recodar la aplicación de la teoría «del mito y el ritual» o el «patrón iniciático» en la interpretación de la novela y la poesía modernas.^[2]

Mi objetivo aquí es más modesto. Trataré de averiguar si un historiador de religiones puede descifrar algunos significados ocultos en nuestras modas llamadas culturales, tomando como ejemplos tres recientes, todas ellas nacidas en París, pero que ya se difunden por Europa occidental e incluso por Estados Unidos. Ahora bien, como todos sabemos, el que una determinada teoría o filosofía se vuelva popular, se ponga de moda, *en vogue*, no implica que se trate de una creación notable ni que carezca de todo valor. Uno de los aspectos fascinantes de la «moda cultural» es que no importa si los hechos en cuestión y su interpretación son verdaderos o no. Ningún tipo o cantidad de crítica puede destruir una moda. Hay algo de «religioso» en su impermeabilidad a la crítica, aun cuando sólo sea de una manera sectaria y estrecha. Pero incluso más

allá de este aspecto general, algunas modas culturales son muy importantes para el historiador de las religiones. Su popularidad, especialmente entre la *intelligentsia*, revela algo de las insatisfacciones, pulsiones y nostalgias del hombre occidental.

«Banquetes totémicos» y camellos fabulosos

Examinemos solamente un ejemplo. Hace cincuenta años Freud creyó haber encontrado el origen de la organización social, las restricciones morales y la religión en un asesinato primordial, a saber, el primer parricidio. Cuenta el relato en su libro *Tótem y tabú*. En los comienzos, el padre era el dueño de todas las mujeres y expulsaba a sus hijos en cuanto alcanzaban bastante edad como para provocar sus celos. Un día los hijos expulsados mataron al padre, lo devoraron y se apropiaron de las mujeres. «El banquete totémico –escribe Freud–, tal vez el primer festín celebrado por la humanidad, fue la repetición, la fiesta de conmemoración, de ese notable hecho criminal».^[3] Puesto que Freud sostiene que Dios no es sino el padre físico sublimado, es a Dios mismo a quien se mata e inmola en el sacrificio totémico. «Este asesinato del padre-dios es el pecado original de la humanidad. Esta deuda de sangre es redimida por la muerte cruenta de Cristo».^[4]

En vano los etnólogos de su tiempo, desde W.H. Rivers y F. Boas hasta A.L. Kroeber, B. Malinowski y W. Schmidt demostraron lo absurdo de tal «banquete totémico» primordial.^[5] En vano señalaron que el totemismo no se encuentra en los comienzos de la religión y que no es universal: no todos los pueblos han pasado por una «etapa totémica»; que Frazer había demostrado ya que entre centenares de tribus totémicas sólo *cuatro* conocían un rito que tuviera cierto parecido con el asesinato y la comida rituales del «tótem-dios» (un rasgo que según Freud era una

característica invariable del totemismo); y, finalmente, que este rito nada tiene que ver con el origen del sacrificio, puesto que el totemismo de ningún modo se da en las culturas más antiguas. En vano Wilhelm Schmidt destacó que los pueblos pretotémicos no conocían el canibalismo y que, por lo tanto, en relación con ellos el parricidio sería

una mera imposibilidad, tanto desde el punto de vista psicológico como sociológico y ético [y que]...la forma de la familia pretotémica y, por consiguiente, de la más primitiva familia humana de la que podemos esperar conocer algo mediante la etnología, no es la promiscuidad general ni el matrimonio grupal, ninguno de los cuales, según el veredicto de los más eminentes antropólogos, existió nunca.^[6]

A Freud no le preocuparon en absoluto esas objeciones y su extravagante «novela gótica», *Tótem y tabú*, se convirtió en uno de los evangelios menores de tres generaciones de la *intelligentsia* occidental.

Claro está, el genio de Freud y los méritos del psicoanálisis no pueden ser juzgados por los relatos de terror presentados como hechos históricos objetivos en *Tótem y tabú*. Pero es muy significativo que hipótesis exageradas de esa índole pudieran ser aceptadas como teoría científica sana a pesar de todas las críticas presentadas por los principales antropólogos de este siglo. Lo que sustentó ese triunfo fue primero la victoria del psicoanálisis sobre las psicologías anteriores y luego su emergencia (por muchas otras razones) como moda cultural. Después de 1920 toda la ideología freudiana se consideraba establecida sobre una base firme. Se podría escribir un libro apasionante sobre la significación del increíble éxito de ese *roman noir frénétique* llamado *Tótem y tabú*. Empleando las mismas herramientas y métodos del psicoanálisis moderno podemos descubrir algunos secretos trágicos del intelectual moderno de Occidente: por ejemplo, su profunda insatisfacción por las formas gastadas del cristianismo histórico y

su deseo de liberarse violentamente de la fe de sus antepasados, acompañados por un extraño sentimiento de culpa, como si él mismo hubiera matado a un dios en el que no podía creer, pero cuya ausencia le era imposible soportar. Por eso he dicho que una moda cultural es tremendamente significativa, sea cual sea su valor objetivo; el éxito de ciertas ideas o ideologías nos revela la situación espiritual y existencial de todos aquellos para quienes esas ideas o ideologías constituyen una suerte de soteriología.

Desde luego, hay modas en otras ciencias, aun en la historia de las religiones, aunque evidentemente son menos seductoras que la de *Tótem y tabú*. Es comprensible, incluso digno de elogio, que nuestros padres y abuelos estuvieran fascinados por *La rama dorada*. Lo que es menos comprensible, y se puede explicar sólo como una moda, es el hecho de que entre 1900 y 1920 casi todos los historiadores de las religiones estuvieran buscando diosas madres, madres-trigo y demonios de la vegetación —y por supuesto los encontraron por todas partes, en todas las religiones y folclore del mundo—. Esa búsqueda de la Madre —madre-tierra, madre-trigo, madre-árbol, etcétera— y también de otros seres demoníacos relacionados con la vegetación y la agricultura, también es importante si queremos entender las nostalgias inconscientes del intelectual occidental de principios de siglo.

También quiero recodar otro ejemplo del poder y el prestigio de las modas en la historia de las religiones. Pero esta vez no se trata de ninguna de las deidades citada, sino de un animal —específicamente, de un camello—. Me refiero al famoso sacrificio de un camello que describe cierto hombre llamado Nilo que vivió en la segunda mitad del siglo IV. Mientras estaba él viviendo como monje en el monasterio del monte Sinaí, los beduinos se apoderaron de tete. Nilo tuvo así ocasión de observar la vida y las creencias de los beduinos y registró muchas de esas ob-

servaciones en su escrito *La matanza de los monjes en el monte Sinaí*. Particularmente dramática es su descripción del sacrificio de un camello, «ofrecido», dice él, a la «estrella de la mañana». Amarrado sobre un burdo altar de rocas apiladas, el camello es despedazado y devorado crudo por los fieles; devorado con tanta rapidez, agrega Nilo, «que en el corto intervalo entre la aparición de la estrella del día, que marca la iniciación de la ceremonia, y la desaparición de sus rayos frente al sol naciente, el camello entero es devorado, carne y huesos, piel, sangre y entrañas».^[7] J. Wellhausen fue el primero que relató ese sacrificio en su *Reste arabischen Heidenthumes* (1887). Pero fue William Robertson Smith quien, por así decirlo, estableció el singular prestigio científico del camello de Nilo. Muchísimas veces se refiere a ese sacrificio en *Lectures on the Religion of the Semites* (1889), considerándolo «la forma más antigua que se conoce de sacrificio árabe»,^[8] y habla del «testimonio directo de Nilo sobre las costumbres de los árabes del desierto sinaítico».^[9] Desde entonces, todos los que aceptaron la teoría sobre el sacrificio propuesta por Robertson Smith –S. Reinach, A. Wendel, A. S. Cook, S. H. Hooke– no dejaron de hacer abundantes y constantes referencias al relato de Nilo. Más curioso todavía es el hecho de que incluso los estudiosos que no aceptaban la teoría de Robertson Smith no podían –o no osaban– discutir el problema general del sacrificio sin relatar debidamente la historia de Nilo.^[10] En realidad, parecía que ninguno tenía dudas en cuanto a la autenticidad del testimonio de Nilo, aun cuando muchos de ellos rechazaran la interpretación de Robertson Smith. De ese modo, allá por los comienzos de este siglo el camello de Nilo se había vuelto tan exasperadamente omnipresente en los escritos de los historiadores de las religiones, especialistas del Antiguo Testamento, sociólogos y etnólogos que G. Foucard afirmó, en su *Histoire des religions et méthode comparative*:

Parecería que ningún autor tiene ahora derecho a tratar de historia de las religiones si no habla respetuosamente de esa anécdota. Porque se trata en efecto de una anécdota..., un detalle relatado como si fuera «una cosa separada»; y sobre un hecho único, tan limitado, no se puede construir una teoría religiosa válida para toda la humanidad.^[11]

Con gran coraje intelectual, Foucard sintetiza así su posición metodológica:

Respecto del camello de Nilo, persisto en la creencia de que no merece cargar sobre su lomo el peso de los orígenes de una parte de la historia de las religiones.^[12]

Foucard tenía razón. Un análisis histórico meticuloso del texto ha probado que Nilo no fue el autor del escrito que se le atribuye, que éste es una obra seudónima, escrita probablemente en el siglo IV o en el V y, lo que es más importante, que el texto está lleno de clichés literarios tomados de novelas helenísticas; por ejemplo, la descripción de cómo se mata y come al camello –«cortando trozos de la carne palpitante y devorando todo el animal, cuerpo y huesos»– carece de valor etnológico y revela sólo un conocimiento del género retórico-patético de esas novelas. Ahora bien, aunque esos hechos eran ya conocidos poco después de la Primera Guerra Mundial, en especial gracias al trabajoso análisis de Karl Heussi,^[13] el camello de Nilo sigue frecuentando muchas obras científicas recientes.^[14] No debe sorprendernos. Esa descripción breve y colorida de lo que se supone la forma original del sacrificio y los comienzos de la comunión religiosa se adaptaba bien a todos los gustos e inclinaciones. Nada podía halagar más a los intelectuales occidentales, convencidos, como muchos de ellos lo estaban, de que el hombre primitivo y prehistórico era casi una bestia salvaje y que, por lo tanto, el origen de la religión debía reflejar una psicología y una conducta troglodíticas. Además, la comida comunitaria de un camello no podía sino corrobo-