

**Alumno:** Margarita Ossorio Menéndez

[marossorio@hotmail.com](mailto:marossorio@hotmail.com)

**Director del Trabajo:** Francisco Díez de Velasco

[fradive@ull.edu.es](mailto:fradive@ull.edu.es)

<http://webpages.ull.es./users/fradive>

**Título:** Muerte y religión en Mircea Eliade

**Title:** Death and Religion in Mircea Eliade

**Key words:** death, religion, Mircea Eliade, sacred, symbol, myth, rite, initiation, regeneration.

**Palabras claves:** muerte, religión, Mircea Eliade, sagrado, símbolo, mito, rito, iniciación, regeneración.

**Índice de contenidos:**

- Introducción.
- Itinerario bio-bibliográfico.
- La religión, experiencia de lo sagrado, y la muerte.
- El símbolo, lenguaje de lo sagrado, y la muerte.
- El mito. Mitología de la muerte.
- El rito. La muerte como iniciación y regeneración.
- Conclusiones.
- Bibliografía.

**Resumen:** El presente trabajo, es, como no puede ser de otra manera, un estudio limitado y de síntesis en el que intentaremos examinar y fijar el concepto de religión en el pensamiento de Mircea Eliade, expresado en el término sagrado, su lenguaje, su estructura y sus manifestaciones, para poder mostrar los modelos representativos de una realidad trascendental como es la muerte en el estudio comparativo de las distintas formas religiosas o *círculos culturales* que el autor rumano realiza en su obra científica, a través del símbolo (donde se tratará una noción clave en el pensamiento de Eliade como es el simbolismo religioso, así como las asociaciones y sistemas simbólicos estructurados relacionados con la muerte en las diversas formas histórico-religiosas), del mito (donde analizaremos el tema del mito como fundamento y explicación de la realidad y de sus estructuras, así como los mitos relacionados con la muerte: su origen, la existencia del más allá, etc. ) y del rito (donde se presenta la muerte como transición que sirve de paso hacia otra forma de existencia, presente en los ritos iniciáticos, y de ahí como regeneración espiritual). Haremos asimismo una breve consideración sobre sus creencias religiosas y su actitud personal ante la muerte. El trabajo se cierra con un capítulo bibliográfico, referencia de los documentos bibliográficos utilizados para la elaboración del presente trabajo.

**Abstract:** The present work is a limited and synthetic study where we will try to examine and establish the concept of religion in the thought of Mircea Eliade, expressed in the term “sacred”, its language, its structure and its manifestations in order to show the representative models of a transcendent reality as the death in the comparative study of different religious forms or *cultural circles* that the Romanian author introduces in his scientific work, through the symbol (we’ll introduce a key notion in Eliade’s thought as religious symbolism and associations and symbolic structured systems related with the death in the various historical-religious forms), the myth (we’ll analyze the subject of myth as the foundation and explanation of reality and its structures, as well as the myths related to death: their origin, the existence of the afterlife, etc.), and the rite (in which death occurs as a transition that serves as a step to another form of existence, present in the rites of passage, and therefore as spiritual regeneration). We also provide a short consideration of his religious beliefs and his personal attitudes towards death. The work concludes with a final bibliographic section which includes the bibliographic documents used to prepare the present work.

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA

MÁSTER EN CIENCIAS DE LAS RELIGIONES

Trabajo de Fin de Máster

## Muerte y religión en Mircea Eliade

Presentado por Margarita Ossorio Menéndez

Dirigido por el Dr. D. Francisco Díez de Velasco

Madrid, 2012

# Muerte y religión en Mircea Eliade

Margarita Ossorio Menéndez

## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>4</b>
<b>1. ITINERARIO BIO-BIBLIOGRÁFICO .....</b>	<b>8</b>
<b>2. LA RELIGIÓN, EXPERIENCIA DE LO SAGRADO, Y LA MUERTE....</b>	<b>16</b>
<b>3. EL SÍMBOLO, LENGUAJE DE LO SAGRADO, Y LA MUERTE.....</b>	<b>21</b>
<b>4. EL MITO. MITOLOGÍA DE LA MUERTE .....</b>	<b>25</b>
<b>5. EL RITO. LA MUERTE COMO INICIACIÓN Y REGENERACIÓN.....</b>	<b>30</b>
<b>6. CONCLUSIONES .....</b>	<b>36</b>
<b>7. BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>40</b>

## INTRODUCCIÓN

*Después de morir, uno se encuentra con lo que creía que se iba a encontrar<sup>1</sup>*  
(Mircea Eliade, *Diario portugués*)

*27 de diciembre de 1941: Mi vieja manía: apenas he empezado el libro de Salazar y mi mente huye a la historia de las religiones. Me gustaría vivir lo bastante para escribir *La mitología de la muerte en varios volúmenes*. Leo mucho. Por desgracia, ya no anoto mis pensamientos.<sup>2</sup>*

*21 de febrero de 1945: Entre otros breves tratados que me gustaría escribir, breves, incluso lacónicos, porque no tendré tiempo de escribirlos todos, habrá uno dedicado a la cuestión post mortem [...] capítulos indispensables del tratado: la certeza de la supervivencia y la incertidumbre de la permanencia: la supervivencia, etapa de la despersonalización. ¿Qué es lo primero que muere en el hombre después de morir su cuerpo? [...] un capítulo que considero sensacional y que no sé todavía si me atreveré a escribirlo estará dedicado al siguiente problema: ¿qué pasa después de la separación suprema de la tierra? ¿En qué medida se puede seguir hablando de supervivencia después de eso?<sup>3</sup>*

Esos deseos confesados por Mircea Eliade en su diario portugués, finalmente nunca se vieron cumplidos. Y así tan solo publicó sobre estas cuestiones algunas conferencias y artículos de carácter introductorio, ampliados con notas y algunos párrafos, al ser recopilados para su edición<sup>4</sup>. No obstante, ponen de manifiesto el interés que en el investigador rumano suscitaba el tema de la mitología de la muerte en el estudio de las religiones, y que justifican, en cierta medida, el presente trabajo, dedicado a dos conceptos íntimamente relacionados como son la muerte y la religión en el pensamiento de Mircea Eliade.

La figura de Mircea Eliade (1907-1986) destaca entre los historiadores de las religiones del siglo XX. Tal y como afirma Allen: *A Eliade se le considera generalmente como el principal y más escuchado de todos los historiadores de las*

---

<sup>1</sup> Eliade, Mircea, *Diario portugués*, Barcelona, Kairós, 2001., pág. 115.

<sup>2</sup> *ibid.* p. 26.

<sup>3</sup> *ibid.* pp. 209-210.

<sup>4</sup> Hay un volumen que lleva por título *Death, Afterlife, and Eschatology*, New York, Harper & Row, Publishers, 1974, que es una selección de artículos de *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. IV, La religión en sus textos. De los primitivos al zen*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1979.

*religiones, y su autoridad en materia de interpretación de mitos y símbolos es universalmente reconocida.*<sup>5</sup>

No obstante, existen opiniones enfrentadas entre los especialistas, tanto a propósito de su metodología científica y rigor, como de algunos comportamientos en ciertos aspectos concretos de su vida<sup>6</sup>. Señala Díez de Velasco: *Mircea Eliade hoy denostado no solo por formar parte de aciagos estantes de productos ideológicos de la Guerra Fría, sino también por sus muy particulares silencios y desmemorias respecto de los años de plomo del auge de los fascismos. Transformado de ancestro benéfico en tótem maldito de la historia de las religiones.*<sup>7</sup>

Y es que Eliade no establece propiamente fronteras entre las distintas facetas de su actividad creadora. Y así podemos hablar de Mircea Eliade como historiador de las religiones<sup>8</sup>, fenomenólogo, filósofo, estudioso de la cultura oriental, novelista, etc., enriqueciendo su hermenéutica con perspectivas de otras disciplinas como la antropología o la psicología, en esa búsqueda de disciplina total o totalizadora que demanda y reivindica el estudio de las “Ciencias de las religiones”<sup>9</sup> “*En efecto no hay hecho religioso “puro”. Este hecho es siempre además un hecho histórico, sociológico, cultural y psicológico, por nombrar sólo algunos de sus contextos más importantes*”.<sup>10</sup>

A pesar de los estudios existentes sobre su figura y su obra, no es fácil presentar su pensamiento de forma precisa dada su verdaderamente ingente y heterogénea producción, además de la repetición continua de motivos y textos en sus publicaciones.

Aunque Eliade reconoce no haber buscado nunca una sistematización completa de su pensamiento, estudiosos<sup>11</sup> de su obra defienden su sistematicidad. Y así, Allen<sup>12</sup> señala tres aspectos o niveles que intervienen en todos los pasos de su trabajo, esto es, el histórico, el fenomenológico y el hermenéutico (Eliade habla de hermenéutica total y

---

<sup>5</sup> Allen, Douglas, *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*, Madrid, Cristiandad, 1985, p. 29.

<sup>6</sup> Como la cuestión de la pertenencia a la Guardia de Hierro o Legión del Arcángel San Miguel, grupo político rumano de extrema derecha fundada por Corneliu Codreanu en 1927 y caracterizado por un nacionalismo populista antisemita.

<sup>7</sup> Díez de Velasco, Francisco, “La globalización del mito: enredos religiocéntricos y espejismos universales” en Díez de Velasco, Francisco y Lanceros, Patxi (eds.), *Religión y mito*, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2010, pp. 81-82.

<sup>8</sup> Historia de las religiones es el término que utiliza Eliade para definir su propia disciplina y su metodología.

<sup>9</sup> Sobre el tema consultar Díez de Velasco, F. *La historia de las religiones: métodos y perspectivas*, Madrid, Akal, 2005, cap. 6, pp. 185-235. Y del mismo autor, *Introducción a la Historia de las Religiones*, Madrid, editorial Trotta, 3ª ed., 2002, pp.17-44

<sup>10</sup> Eliade, Mircea, *La búsqueda. Historia y sentido de las religiones*, Madrid, Editorial Kairós, 1999, p. 36.

<sup>11</sup> Como Douglas Allen, *op. cit.* y Bryan S. Rennie *Reconstructing Eliade. Making sense of Religion*, Albany: State University of New York Press, 1996

<sup>12</sup> Allen, Douglas, *op. cit.*

creadora), y que le llevan a sus claves metodológicas (sin afirmar con ello que sea un teórico o un metodólogo): la dialéctica de lo sagrado y lo profano<sup>13</sup> (como estructura universal que le permite caracterizar el fenómeno religioso) y el simbolismo religioso (como estructurado sistema de símbolos mediante los que interpreta el significado de los fenómenos de la naturaleza).

Así pues, el objeto de estudio de la ciencia de las religiones de Eliade, como también señala Mateu Alonso<sup>14</sup>, son las manifestaciones de lo sagrado, es decir, las hierofanías<sup>15</sup>: celestes, vegetales, lunares, animales, antropomórficas, etc., y otras que se manifiestan en la concepción del espacio y del tiempo (como el simbolismo del centro o la idea de un *in illo tempore*). El tiempo, por tanto, también es uno de los marcos en que se inscribe la manifestación de lo sagrado, y es asimismo sagrado, de tal manera que cuando este pierde su carácter sagrado, se convierte en terror.<sup>16</sup>

Para Eliade el origen de los hechos religiosos, la genealogía de sus formas ha de buscarse en las sociedades arcaicas y tradicionales porque reflejan un estado primordial en el que lo sagrado modela y rige todos los aspectos de su vida. Y así en su visión del mundo da una gran importancia a la experiencia religiosa en la cosmovisión del *hombre primitivo, arcaico*, minimizando lo social y sobrevalorando la comprensión mítica, desde esa visión *sacra* de la realidad.

Así pues, toda realidad del ser humano es en sí un *acto religioso* y puede decirse que la historia de la humanidad, no es sino la historia del intento de afrontar y asumir su realidad, la vida y la muerte y con ello atemperar la angustia de lo desconocido. *La muerte, antinatural para la naturaleza, irracional para la razón, pero finalmente natural y necesaria.*<sup>17</sup>

Y es que la muerte resulta ser clave imprescindible en la búsqueda del sentido de la vida creando a lo largo de la historia distintos imaginarios en los que Eliade halla elementos comunes tendentes a seguir determinados modelos que se repiten una y otra vez. *Una cultura, como un individuo, se revela, no solo por su manera propia de valorizar la vida, sino también por su actitud ante la muerte.*<sup>18</sup>

---

<sup>13</sup> A pesar de utilizar el lenguaje de Durkheim (sagrado-profano), la concepción de de Eliade se halla más cercana a la de Tylor y Frazer

<sup>14</sup> Martín Alonso, Juan David, "Hermenéutica y ciencias de la religión" en Llinares, Joan B. (ed.), *Mircea Eliade, el profesor y el escritor. Consideraciones en el centenario de su nacimiento, 1907-2007*, Valencia, Pre-Textos, 2007

<sup>15</sup> Del griego *ἅγιος* (sagrado) y *φαίνειν* (manifestar).

<sup>16</sup> Para Eliade la religión es la vía para escapar del "terror de la historia".

<sup>17</sup> Ballester, Manuel y Ujaldón, Enrique (eds.), *Sobre la muerte*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, p. 9.

<sup>18</sup> Eliade, Mircea, *Bajo el signo de Zalmoxis*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2008.



Las concepciones metafísicas del mundo arcaico, y la muerte sin duda es una de ellas, no se han manifestado de forma invariable mediante un lenguaje teórico, *pero el símbolo, el mito, el rito, a diferentes niveles y con los medios que le son propios, expresan un complejo sistema de afirmaciones coherentes sobre la realidad última de las cosas.*<sup>19</sup> Sistema que el rumano considera en sí mismo una metafísica cuyo sentido profundo es necesario comprender para traducirlo al lenguaje habitual.

El presente trabajo, que se articula en cinco capítulos, es, como no puede ser de otra manera, un estudio limitado y de síntesis en el que intentaremos examinar y fijar el concepto de religión, su lenguaje, su estructura y sus manifestaciones en el pensamiento de Mircea Eliade, para poder mostrar los modelos representativos de una realidad trascendental como es la muerte en el estudio comparativo de las distintas formas religiosas o *círculos culturales* que el autor rumano realiza en su obra, a través del símbolo, del mito y del rito.

Aunque cada uno de ellos aparece en un capítulo independiente, los problemas que su heterogeneidad estructural origina, a la hora de examinarlos, produce inevitablemente una osmosis o influencia mutua que viene establecida por el tema en sí, obligando a constantes interferencias entre los contenidos de los capítulos.

El primer capítulo “Itinerario bio-bibliográfico”, presenta una tabla cronológica que es a un tiempo breve itinerario por la vida y la obra del autor rumano, vinculadas ambas y en cierta manera supeditada la una a la otra, y una relación bibliográfica de las obras aparecidas como volúmenes, dentro de su numerosa producción científico-literaria, en la que se designará la traducción al castellano de la obra en cuestión, siempre y cuando se disponga de ella, y únicamente las primeras ediciones.

En el segundo capítulo, “La religión, experiencia de lo sagrado y la muerte”, presentaremos el concepto de religión en el pensamiento de Mircea Eliade expresado en el término sagrado, así como la heterogeneidad de sus manifestaciones, necesarias para mostrar la realidad sacra de la muerte en el pensamiento simbólico mítico que desarrollarán los siguientes capítulos: “El símbolo, lenguaje de lo sagrado, y la muerte”, donde se tratará una noción clave en el pensamiento de Eliade como es el simbolismo religioso, así como las asociaciones y sistemas simbólicos estructurados relacionados con la muerte en las diversas formas histórico-religiosas; “El mito. Mitología de la muerte”, donde analizaremos el tema del mito como fundamento y explicación de la realidad y de sus estructuras, así como los mitos relacionados con la muerte: su origen,

---

<sup>19</sup> Eliade, Mircea, *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza-Emecé, 1972, p. 13.

la existencia del más allá, etc.; y por último “El rito. La muerte como iniciación y regeneración” donde se presenta la muerte como transición que sirve de paso hacia otra forma de existencia (presente en los ritos iniciáticos) y de ahí como regeneración espiritual.

Como conclusiones, nos interesa establecer una valoración final a modo de colofón o compendio en el que quede de manifiesto la particular concepción que del hecho religioso posee el pensador rumano, la concepción central de su pensamiento religioso, un esencialismo conceptual, simbólico mítico que posibilita una hermeneútica total, así como una breve consideración sobre sus creencias religiosas y su actitud personal ante la muerte

El trabajo se cierra con un capítulo bibliográfico final en el que aparecen referenciados los documentos bibliográficos utilizados para la elaboración del presente trabajo.

## 1. ITINERARIO BIO-BIBLIOGRÁFICO

Presentaremos una tabla cronológica que sea, al mismo tiempo, sucinta guía de lectura de su trayectoria vital y relación bibliográfica<sup>20</sup> en la que se señalarán, cuando las haya, las traducciones al castellano en sus primeras ediciones.

1907: nace el 13 de marzo en Bucarest Mircea Eliade, segundo hijo del matrimonio de clase media compuesto por el capitán Gheorge Eliade e Ioana Stoenescu. No obstante el verdadero apellido familiar, Ieremia, fue cambiado por el padre.

1907-1914: La familia recorre varias ciudades del país debido a los traslados profesionales paternos hasta que se instalan definitivamente en Bucarest. En octubre de 1913 entra en la escuela primaria en el número 10 de la calle Mantuleasa, donde situará alguno de sus relatos.

1917-1926: Cursa estudios secundarios en el liceo Spiru Haret de Bucarest. En enero de 1921 publica su primer artículo en la publicación juvenil *Ziarul Stiintelor Populare* (Revista de ciencias populares) titulado *Cómo encontré la piedra filosofal*<sup>21</sup>. Colabora regularmente en algunas publicaciones rumanas y en el suplemento literario de *Cuvântul* (La palabra), con dos crónicas semanales en forma de artículos sobre temas

<sup>20</sup> Para una bibliografía completa en diferentes lenguas así como estudios sobre su obra, véase: Handoca, Mircea, *Mircea Eliade Biobibliografie*, Editura Jurnalul Literar, Bucarest, vol I, 1997; vol. II, 1998; vol. III, 1999.

<sup>21</sup> Eliade, Mircea, “Cómo encontré la piedra filosofal”, Orihuela, *Empireuma*, nº 27. Traducción del rumano de Joaquín Garrigós.

muy dispares: autores rumanos o extranjeros, temas de historia de las religiones, orientalismo, filosofía, etc. Le obsesiona la adquisición de conocimientos y comienza el estudio de la lengua italiana, para leer a Papini y Vittorio Macchioro; del inglés, para leer a Max Müller y Frazer y estudia también hebreo y persa. Publica su primer texto literario *La novela del adolescente miope*<sup>22</sup>, (que había aparecido por entregas en *Cuvântul*) utilizando sus diarios como recurso narrativo. En 1925 se matricula en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Bucarest donde permanecerá tres años. En 1926 funda la *Revista Universitaria* de la que solamente salen tres números y cuyo cierre viene provocado por la dura crítica de Eliade al primer tomo del *Ensayo de síntesis de la historia universal* del historiador rumano Nicolae Iorga.

1927: de marzo a abril realiza su primer viaje a Italia. Conoce a G. Papini en Florencia, a V. Machioro en Nápoles. En julio y agosto viaja a Austria y Suiza al tiempo que realiza importantes lecturas de autores que influirán en su obra posterior como son Rudolf Otto y R. Guenon. De septiembre a noviembre escribe una serie de doce artículos titulada *Itinerario Espiritual* con la doble misión (intelectual y religiosa) de intentar mostrar el camino a una joven generación rumana de la que aparece como líder, y crear así una cultura rumana.

1928: Escribe otra serie de artículos *Cartas a un provinciano* que siguen la estela de los anteriores y la novela *Gaudeamus*, continuación de *La novela del adolescente miope*. De abril a junio se traslada a Roma para trabajar en su tesis de licenciatura *La filosofía italiana de Marsilio Ficino a Giordano Bruno*<sup>23</sup> en la que investiga la presencia de las corrientes hermetistas y ocultistas de la cábala y la alquimia en la filosofía del Renacimiento italiano. Tesis que aparecerá publicada mucho más tarde, en 1984 en la *Revista de istorie si teorie literara* de Bucarest. Influido por la lectura de la obra de Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, solicita al maharajá Manindra Chandra Nady de Kassimbazar una beca que le permita estudiar en la Universidad de Calcuta junto al profesor Dasgupta. Le concede la beca y tras licenciarse en octubre en Filosofía, viaja en noviembre a la India, comenzando un periodo determinante de descubrimiento espiritual.

1929: Asiste a los cursos de Dasgupta en la universidad, profundiza en las doctrinas filosóficas hindúes y el sánscrito, al tiempo que viaja a distintos lugares de la

---

<sup>22</sup> Eliade, Mircea, *La novela del adolescente miope/ Gaudeamus*, Madrid, Impedimenta, 2009.

<sup>23</sup> — *Contributii la filosofia renasterii (Itinerar italian)*, Bucarest, Editura Academiei Republicii Socialiste Romania, 1984. (*Revista de Istorie si teorie literara*, suplemento 84)

India. Acaba una nueva novela *Isabel y las aguas del diablo*<sup>24</sup> que se publica al año siguiente en Rumanía.

1930: En enero se traslada a la casa del profesor Dasgupta en el barrio de Bhowanipore lo que le da la oportunidad de conocer la India en su autenticidad. Decide el tema de su tesis doctoral: el tantrismo y la historia comparada de las técnicas yóguicas que redactará de 1930 a 1932. Sus primeros estudios sobre filosofía, religiones hindúes y yoga se publican en *Revista de Filozofie* de Bucarest y *Ricerche Religiose* de Roma. En septiembre se ve obligado a abandonar la casa del profesor Dasgupta a causa de la relación sentimental que mantiene con Maitreyi, la hija de este. Deja Calcuta y se dirige a Hardwar y Rishikesh, en el Himalaya para instruirse durante varios meses en los métodos de meditación y en la práctica del yoga bajo la dirección de Swamy Shivananda.

1931: En abril regresa a Calcuta donde investiga en la Imperial Library, en la biblioteca de la Sociedad asiática de Bengala y trabaja en la elaboración de su tesis doctoral. En noviembre regresa a Bucarest requerido para cumplir su servicio militar.

1932-1933: Desarrolla una intensa actividad cultural como miembro del grupo Criterion, una asociación de artes, letras y filosofía, muy activa durante los años 1933 y 1937. Edita un libro de pensamientos redactado en la India titulado *Soliloquii*<sup>25</sup> y *Intr'o manastire din Himalaya*<sup>26</sup>. En mayo de 1933 publica la novela *Maitreyi*<sup>27</sup>, con la que consigue un gran éxito y el premio a la mejor novela inédita de ese año. En junio se doctora en filosofía por la Universidad de Bucarest y en noviembre es nombrado asistente honorario de Nae Ionescu en la Cátedra de Lógica y Metafísica de la facultad de Letras y Filosofía de la Universidad de Bucarest. Inicia su actividad docente con un curso sobre “El problema del mal y la redención en la Historia de las religiones” y un seminario de historia de la lógica. En diciembre arrestan a Nae Ionescu, acusado de estar implicado en el asesinato del primer ministro rumano Ion G. Duca a manos de un comando de Legionarios o miembros de la Guardia de Hierro.

1934: En febrero publica algunos artículos poniendo de manifiesto una posición distanciada tanto del nazismo como del comunismo. Aunque nunca admitirá una implicación activa al grupo, diversos testimonios<sup>28</sup> lo vinculan con la Guardia de Hierro o Legión del Arcángel San Miguel. En agosto viaja a Berlín y se dedica a la

<sup>24</sup> Eliade, Mircea, *Isabel y las aguas del diablo*, Madrid, Espasa-Calpe, 2003.

<sup>25</sup> — *Soliloquii*, Bucarest, Editura Cartea cu Semne, 1932.

<sup>26</sup> (*En un monasterio del Himalaya*) Eliade, Mircea, *Intr'o manastire din Himalaya*, Bucarest, Editura Cartea Romaneasca, 1932.

<sup>27</sup> — *La noche bengalí (Maitreyi)*, Buenos Aires, Emecé, 1951.

investigación orientalista. En octubre se casa con Nina Maresh y hace frente a las dificultades económicas colaborando en numerosas revistas y publicando dos novelas, *Intoarcerea din rai*<sup>29</sup> y *Lumina ce se stinge*<sup>30</sup>, una colección de ensayos, *Oceanografie*<sup>31</sup>, e *India*<sup>32</sup>, conjunto de textos ya editados o difundidos en emisiones radiofónicas, una traducción de *Rebelión en el desierto*<sup>33</sup> de E. T. Lawrence y ediciones de textos clásicos rumanos. Inaugura un curso sobre *De docta ignorantia* de Nicolás de Cusa.

1935: Publica el primer tomo de *Alquimia asiática*<sup>34</sup>, *Diario íntimo de la India (1929-1931)*, *Novela indirecta*<sup>35</sup>, *Los jóvenes bárbaros*<sup>36</sup> (segunda entrega de la trilogía comenzada con *Intoarcerea din rai*). En noviembre inicia su curso sobre Las Upanishad y el budismo y un seminario sobre el Libro X de la Metafísica de Aristóteles.

1936: Aparece su tesis doctoral *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*<sup>37</sup>. Publica la novela *la señorita Cristina*<sup>38</sup>. Viajes a Londres, Oxford y Berlín.

1937: Se suceden diversas acciones políticas a favor de la Guardia. Presenta una edición crítica de los *Escritos literarios, críticos y políticos* de B. P. Hasdeu<sup>39</sup>. Publica *La serpiente*<sup>40</sup>, *Boda en el cielo*<sup>41</sup> y *Cosmología y alquimia babilónicas*<sup>42</sup>.

1938-1939: El 10 de febrero se produce el golpe de estado del rey Carol II. La Guardia de Hierro es disuelta y se detiene a Nae Ionescu. Eliade es detenido y enviado a un campo de concentración de legionarios en Miercurea Ciucului. Es internado en un sanatorio aquejado de pleuresía y regresa en noviembre a Bucarest. A partir de entonces abandona los artículos políticos y escribirá sobre historia de las religiones y literatura.

---

<sup>28</sup> Además de los artículos escritos en 1937 por Eliade favorables al grupo, aparece su nombre vinculado a los legionarios en los archivos de la antigua Seguridad del Estado rumana tal y como recoge Turcanu, Florin, *Mircea Eliade, le prisonnier de l'histoire*, La Découverte, 2007; en los diarios del literato judío Mihail Sebastián (seudónimo de Iosif Hechter) *Diario (1935-1944)*, Barcelona, Destino, 2003; en las memorias del estudioso italiano Julius Evola (tal y como recoge Vicente Raga Rosaleny en "Memoria, olvido, resistencia" en Llinares, Joan B. (ed.) (*op. cit.*)); o en la obra de Laignel-Lavastine, Alexandra, *Cioran, Eliade, Ionesco. L'oubli du fascisme : trois intellectuels roumains dans la tourmente du siècle*, Paris, Presses Universitaires De France, 2002.

<sup>29</sup> (*Regreso del paraíso*) Eliade, Mircea, *Intoarcerea din rai*, Bucarest, Editura Nationala Ciornei, 1934.

<sup>30</sup> (*La luz que se extingue*) —*Lumina ce se stinge*, Bucarest, Editura Cartea Romaneasca, 1934.

<sup>31</sup> —*Oceanografie*, Bucarest, Editura Cultura Poporului, 1934.

<sup>32</sup> —*India*, Bucarest, Editura Cugetarea, 1934.

<sup>33</sup> Lawrence, T. H., *Revolta in desert*, Bucarest, Editura Fundatia Regala Pentru Literatura si Arta, 1934.

<sup>34</sup> Eliade, Mircea, *Alquimia asiática*, Barcelona, Paidós, 1992.

<sup>35</sup> —*Diario íntimo de la India (1929-1931)*, *Novela indirecta*, Valencia, Pre-Textos, 1997.

<sup>36</sup> —*Los jóvenes bárbaros*, Valencia, Pre-Textos, 1998.

<sup>37</sup> (*Ensayo sobre los orígenes de la mística hindú*) —*Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*, Paris-Bucarest, Librairie orientaliste Paul geuthner, 1936.

<sup>38</sup> —*La señorita Cristina*, Barcelona, Lumen, 1994.

<sup>39</sup> —*Scrieri literari, morale si politice de B. P. Hasdeu*, 2 vol., Bucarest, Editura Fundatia Regala Pentru Arta si Literatura, 1937.

<sup>40</sup> —*La serpiente*, Buenos Aires, Emecé, 1981.

<sup>41</sup> —*Boda en el cielo*, Barcelona, Ronsel Editorial, 1995.

<sup>42</sup> —*Cosmología y alquimia babilónicas*, Barcelona, Paidós, 1993.

En 1939 aparece el primer número de *Zalmoxis*<sup>43</sup>. *Revista de Estudios religiosos* con colaboraciones de estudiosos reconocidos como R. Pettazzoni o A. Coomaraswamy. Edita una colección de ensayos ya aparecidos en prensa, *Fragmentarium*<sup>44</sup>.

1940: En abril es nombrado agregado cultural de la Legación Real de Rumanía en Londres. En noviembre es evacuado a Oxford. Publica el segundo tomo de la revista *Zalmoxis* y las novelas *Medianoche en Serampor* y *El secreto del doctor Honigberger*<sup>45</sup>.

1941: En febrero es transferido a la Legación rumana de Lisboa. Escribe para la prensa portuguesa en portugués con versiones españolas para la española.

1942-1944: Frecuentes viajes a Madrid. Conoce a Ortega y Gasset a Eugeni D'Ors. Escribe *Salazar si revolutia in Portugalia*<sup>46</sup>, elogiando al dictador. Publica *Comentarii la Legenda Mesterului Manole*<sup>47</sup>, donde examina el mito central de la espiritualidad del pueblo rumano; *La isla de Eutanasius*<sup>48</sup>, artículos escritos de 1932 a 1939 en rumano; *Los Rumanos. Breviario histórico*<sup>49</sup>, obra propagandística de su país; la obra de teatro *Oameni si pietre*<sup>50</sup>, sobre el simbolismo de las piedras. En 1944 muere su esposa. Comienza a trabajar en su obra fundamental, *Prolegómenos a una historia comparada de las religiones (Tratado de historia de las religiones*<sup>51</sup>).

1945- 1946: En septiembre se instala en París donde sufre graves problemas económicos. En 1946 presenta los cuatro primeros capítulos del *Tratado* en una serie de conferencias invitado por el profesor G. Dumézil en su cátedra de mitología comparada de la Escuela de Altos Estudios, mientras colabora en revistas especializadas como *Revue de l'Histoire des Religions*.

1947-1949: Su situación económica y profesional no mejora. Renuncia a regresar a Rumanía y no consigue ser admitido como profesor en la Escuela de Altos Estudios, el CNRS<sup>52</sup> o en alguna universidad americana. Edita el *Tratado de historia de las religiones* y *El mito del eterno retorno*<sup>53</sup>.

---

<sup>43</sup> Nombre tomado del dios de los tracios dacios y los getas citado por Herodoto en su *Historiae*.

<sup>44</sup> Eliade, Mircea, *Fragmentarium*, Madrid, Trotta, 2004.

<sup>45</sup> — *Medianoche en Serampor* y *El secreto del doctor Honigberger*, Barcelona, Anagrama, 1981.

<sup>46</sup> Eliade, Mircea, *Salazar si revolutia in Portugalia*, Bucarest, Editura Gorjan, 1942.

<sup>47</sup> (*Comentarios a la leyenda del Maestro Manole*) — *Comentarii la Legenda Mesterului Manole*, Bucarest, Editura Publicom, 1943.

<sup>48</sup> — *La isla de Eutanasius*, Madrid, Trotta, 2005.

<sup>49</sup> — *Los Rumanos. Breviario histórico*, Madrid, Editorial Stylos (Publicaciones del Instituto Rumano de Cultura), 1943.

<sup>50</sup> (*Hombres y piedras*) en Eliade, Mircea, *Coloana nesfirsita*, Bucarest, Editura Minerva, 1996.

<sup>51</sup> — *Tratado de historia de las religiones*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1954.

<sup>52</sup> El Centre national de la recherche scientifique, fundada en 1939 en París.

<sup>53</sup> Eliade, Mircea, *El mito del eterno retorno*, Buenos Aires, Emecé, 1952.

1950: en enero contrae matrimonio con Christinel Cottescu. Imparte conferencias en Francia e Italia y en agosto ingresa en el grupo relacionado con Casa Eranos en Ascona donde se reúnen C. G. Jung, Van der Leeuw, L. Massignon, etc. Participa en Ámsterdam en el Congreso Internacional de Historia de las Religiones con una ponencia titulada “Mitos cosmogónicos y curaciones mágicas”.

1951-1957: La fundación Bollingen de Nueva York le otorga una beca de investigación de tres años. Multiplica sus conferencias en universidades e instituciones de todo el mundo y sus obras comienzan a ser traducidas a otras lenguas. Publica *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*<sup>54</sup>; *Imágenes y símbolos*<sup>55</sup>; *Yoga: Inmortalidad y libertad*<sup>56</sup>; *Herreros y alquimistas*<sup>57</sup>; la novela *La noche de San Juan*<sup>58</sup>, búsqueda de lo extraordinario que permita trascender más allá de lo cotidiano. Lo invitan a la Universidad de Chicago a dar las conocidas “Haskell Lectures”, poco después lo nombran “visiting profesor” de Historia de las Religiones donde impone esta disciplina como especialidad científica universitaria y más tarde le dan una titularidad en dicha universidad. Publica *Lo sagrado y lo profano*<sup>59</sup> y *Mitos, sueños y misterios*<sup>60</sup>.

1958-1963: Enseña dos trimestres en la universidad, dirige tesis doctorales y asiste regularmente a congresos. Funda la revista *Antaios* junto al filósofo Ernest Jünger que se editará hasta 1972, y con su colega Joseph Kitagawa y Charles Long funda *History of Religions*. Publica *Patáñjali y el yoga*<sup>61</sup> y *Mefistófeles y el andrógino*<sup>62</sup>. Crece el interés por su trabajo y en 1963 aparece la primera monografía dedicada a Eliade y a su obra *Mircea Eliade y la dialéctica de lo sagrado*<sup>63</sup>, del profesor Thomas J. Altizer. Publica *Nuvelé*<sup>64</sup>, grupo de relatos en rumano, *Aspectos del Mito*<sup>65</sup>, y la primera parte de sus memorias *Memoria I, 1907-1937. Las promesas del equinoccio*<sup>66</sup>.

<sup>54</sup> —*El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960.

<sup>55</sup> —*Imágenes y símbolos*, Madrid, Taurus, 1955.

<sup>56</sup> —*Yoga: Inmortalidad y libertad*, Buenos Aires, Ediciones Leviatán, 1957.

<sup>57</sup> —*Herreros y alquimistas*, Madrid, Taurus, 1959.

<sup>58</sup> —*La noche de San Juan*, Barcelona, Herder, 1998.

<sup>59</sup> —*Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Guadarrama, 1967.

<sup>60</sup> —*Mitos, sueños y misterios*, Buenos Aires, Cía General Fabril Editora, 1961.

<sup>61</sup> —*Patáñjali y el yoga*, Barcelona, Paidós, 1978.

<sup>62</sup> —*Mefistófeles y el andrógino*, Madrid, Guadarrama, 1969.

<sup>63</sup> Altizer, Thomas J., *Mircea Eliade y la dialéctica de lo sagrado*, Madrid, Ediciones Marova Fontanella, 1972.

<sup>64</sup> Incluye los relatos “Un om mare” (Un hombre grande), “Douasprezece mii de capete de vita” (doce mil cabezas de ganado) que aparecen traducidas al castellano en Eliade, Mircea, *Relatos fantásticos*, Barcelona, Kairós, 1999; y “Fata capitanului” (La hija del capitán), “Ghicitor in pietre” (El adivino de las piedras), “La Tigançi” (Las zanjas) y “O fotografie veche de 14 ani” (Una foto de hace catorce años) que aparecen en castellano en *A la sombra de una flor de lis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

<sup>65</sup> Aparece la primera edición en castellano con el título de *Mito y realidad*, Madrid, Guadarrama, 1968.

<sup>66</sup> Eliade, Mircea, *Memoria I, 1907-1937. Las promesas del equinoccio*, Madrid, Taurus, 1983.

1967-1977: Recibe numerosas muestras de reconocimiento internacional: la Universidad de Chicago le concede el título de *Sewell L. Avery Distinguished Service Professor*, es nombrado doctor honoris causa en Humanidades por la Universidad de Yale, por la Universidad de La Plata (Argentina), por el Ripon College, por la Universidad de Loyola (Chicago), en Ciencia de la Religión por el Boston College, en Leyes por La Salle College (Filadelfia), en humanidades por el Oberlin College, en Letras por la Universidad de Lancaster, por la Universidad de La Sorbona (París). Imparte conferencias, es nombrado *Corresponding Fellow* por la Academia Británica, así como *Christian Culture Award Gold Medal for 1968* por la Universidad de Windsor (Canadá), ingresa como miembro correspondiente en la Academia Austríaca de Ciencias, ingresa en la Academia Belga, es elegido miembro de la Academia de la Lengua y Literatura francesas. No cesan sus publicaciones: una antología de textos de historia de las religiones clasificados por temas (cosmogonías, divinidades, etc.) *De los primitivos al zen*<sup>67</sup>, la novela corta *El viejo y el funcionario*<sup>68</sup> (*En la calle Mantuleasa*), la colección de relatos *El burdel de las gitanas*<sup>69</sup>, *La búsqueda*<sup>70</sup>, *De Zalmosis a Gengis-Khan. Estudios comparativos sobre las religiones y el folklore de la Dacia y de Europa oriental*<sup>71</sup>, *Introducción a las religiones de Australia*<sup>72</sup>, *Ocultismo, brujería y modas culturales*<sup>73</sup>, así como un primer volumen de textos seleccionados de su diario *Fragmentos de un diario*<sup>74</sup>, y el primer volumen de su obra magna *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*<sup>75</sup> por la que la Academia Francesa le concede el Premio Bordin en 1977.

1978: Se publica el segundo volumen de la *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*<sup>76</sup>. Recibe la Legión de Honor en París y *Les Cahiers de l'Herne*<sup>77</sup> le dedica un cuaderno-homenaje.

<sup>67</sup> —*De los primitivos al zen*, Buenos Aires, Asociación Editorial la Aurora, 1977, reeditado en *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. IV: Las religiones en sus textos*, Madrid, Cristiandad, 1980.

<sup>68</sup> —*El viejo y el funcionario (En la calle Mantuleasa)*, Barcelona, Laia, 1984

<sup>69</sup> —*El burdel de las gitanas*, Madrid, Siruela, 1994.

<sup>70</sup> —*La búsqueda*, Buenos Aires, Ediciones Megápolis, 1971.

<sup>71</sup> —*De Zalmosis a Gengis-Khan. Estudios comparativos sobre las religiones y el folklore de la Dacia y de Europa oriental*, Madrid, Cristianad, 1985.

<sup>72</sup> —*Introducción a las religiones de Australia*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1975.

<sup>73</sup> —*Ocultismo, brujería y modas culturales*, Buenos Aires, Marymar, 1977.

<sup>74</sup> —*Fragmentos de un diario*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979.

<sup>75</sup> —*Historia de las creencias y de las ideas religiosas. I: De la Prehistoria a los misterios de Eleusis*, Madrid, Cristiandad, 1978.

<sup>76</sup> Eliade, Mircea, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas vol. II: De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*, Madrid, Cristiandad, 1979

<sup>77</sup> Tacou, Constantin (ed.), *Mircea Eliade. "Cahiers de l'Herne"*, n° 33, Ed. de l'Herne, Paris, 1978



1980-1984: La Universidad de Lyon le propone, aunque sin éxito, como candidato al Premio Nobel de Literatura. Edita *Tiempo de un centenario*<sup>78</sup>, *Las diecinueve rosas*<sup>79</sup>, el segundo volumen de su diario *Fragments d'un journal II (1970-1978)*<sup>80</sup>. Se celebran simposios, coloquios y homenajes en torno a su figura y su obra. Pasa a ser profesor *emeritus* de la Universidad de Chicago, donde inaugura un congreso dedicado a la “Metodología de la Historia de las religiones” en su honor. Aparece el tercer volumen de la *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*<sup>81</sup>. Recibe el premio Dante Alighieri de la Academia Caseninese y en 1984 recibe el premio Insula d'Elba por *Boda en el cielo*<sup>82</sup> al ser considerada la mejor novela publicada en lengua extranjera en Italia en ese año. Es nombrado doctor *honoris causa* por la Universidad de Washington y la Academia Americana de Religión le dedica un homenaje por su contribución a la historia de las religiones.

1985: La Universidad de Chicago otorga el nombre de Mircea Eliade a la Cátedra de Historia de las Religiones.

1986: El 22 de abril Mircea Eliade entra en coma y muere en Chicago. Se suceden coloquios y homenajes en su honor y La editorial MacMillan de Nueva York publica al año siguiente los dieciséis volúmenes de *The Encyclopaedia of Religion*<sup>83</sup>, cuyo director, editor y coordinador era Eliade así como el autor del prefacio y de la revisión íntegra del texto.

## 2. LA RELIGIÓN, EXPERIENCIA DE LO SAGRADO Y LA MUERTE

Aunque la ciencia tiende a la uniformidad terminológica para la denominación de conceptos como base fundamental para el estudio, son los objetos de estudio los que determinan las perspectivas de análisis.

Así pues, cuando de religión se trata, tal y como afirma Martín Velasco<sup>84</sup>, los estudiosos de las ciencias humanas del siglo XIX, comprendieron que existiera o no Dios, existía a lo largo de toda la historia del ser humano una serie de manifestaciones o

---

<sup>78</sup> Eliade, Mircea, *Tiempo de un centenario*, Barcelona Kairós, 1999.

<sup>79</sup> — *Las diecinueve rosas*, Barcelona, Kairós, 1999.

<sup>80</sup> — *Fragments d'un journal II (1970-1978)*, Paris, Gallimard, 1981.

<sup>81</sup> — *Historia de las creencias y de las ideas religiosas vol. III: De Mahoma al comienzo de la modernidad*, Madrid, Cristiandad, 1983.

<sup>82</sup> — *Boda en el cielo*, Barcelona, Ronsel Editorial, 1995.

<sup>83</sup> — *The Encyclopaedia of Religion, 16 vols.* New York, MacMillan, 1987. La segunda edición de 2005 no cita a Eliade como editor.

<sup>84</sup> Martín Velasco, Juan, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, editorial Trotta, 2006.

fenómenos humanos designables con el término “religión” que precisaban un tratamiento científico, como lo hacía el arte, la cultura, el lenguaje y el hombre mismo.

A pesar de que el complejo hecho humano que designamos con el nombre de religión es un fenómeno universal, el propio concepto o noción mismo, así como los elementos que se inscriben en su ámbito, plantean no pocos problemas a la hora de abordar su estudio. *La historia humana atestigua desde sus épocas más remotas la atención que los hombres han prestado a la religión y sus intentos por expresar y hacerse cargo racionalmente del principio escondido que crea en ellos la necesidad de vivirla.*<sup>85</sup>

Pero no existe un significado unívoco. Así lo reconoce Mircea Eliade cuando afirma: *Desafortunadamente no tenemos a nuestra disposición una palabra más precisa que el término “religión” para describir la experiencia de lo sagrado.*<sup>86</sup>

En consecuencia, lejos de definiciones categóricas y definitivas, puede decirse que hay tantas definiciones como estudiosos del fenómeno religioso, y así hallamos únicamente aproximaciones, indicaciones, entre ellas la de Jean Grondin: *la religión propone las respuestas más fuertes, antiguas y vivas a la cuestión del sentido de la vida*<sup>87</sup> en clara correspondencia con el rumano que afirma: *la religión es justamente la respuesta a una cuestión fundamental: ¿qué sentido tiene la existencia?*<sup>88</sup>

Hasta Eliade, se contemplaba la religión como un hecho irracional<sup>89</sup>, como una experiencia predialéctica<sup>90</sup> (Rudolf Otto<sup>91</sup>); o como una actividad racional provocada por el deseo de hallar respuestas al problema de la causalidad (W. Schmidt<sup>92</sup> o la escuela católica), o bien como un conjunto de actos sociales (escuela sociológica francesa<sup>93</sup>).

---

<sup>85</sup> *ib.* p. 9.

<sup>86</sup> Eliade, Mircea, *La búsqueda..op. cit.*, p. 7.

<sup>87</sup> Grondin, Jean, *La filosofía de la religión*, Barcelona, Herder, 2010, pág. 13.

<sup>88</sup> Eliade, Mircea, *La prueba del laberinto. Conversaciones con Claude-Henri Rocquet*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1980, p. 141.

<sup>89</sup> Teorías del *reduccionismo funcionalista* de Freud, Marx y Durkheim,

<sup>90</sup> “Lo que más ha impresionado en *Das Heilige* ha sido la “novedad” de su tesis: la brillantez con la que Otto demuestra la riqueza y la permanencia de los elementos predialécticos en la experiencia religiosa” en Eliade, Mircea, “En la muerte de Rudolf Otto”, *Una nueva filosofía de la luna*, Madrid, Trotta, 2010, p. 106.

<sup>91</sup> Otto, Rudolf, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 2009. Otto define lo santo como numinoso, es decir, presenta el carácter irracional de la experiencia religiosa, investiga la esencia de la religión en lo tremendo y fascinante de lo divino, afirmando la superioridad del cristianismo frente a las demás religiones por ser, según él, una síntesis perfecta entre lo racional y lo irracional.

<sup>92</sup> Schmidt, W, [Manual de historia comparada de las religiones. Origen y formación de la religión. Teorías y hechos](#), 2ª ed, Madrid, Espasa-Calpe, 1941.

<sup>93</sup> Formada por figuras como Durkheim (1858-1917) o Van Gennep (1873-1957).

Aunque influido por la obra de sus predecesores (su concepto de lo sagrado se halla muy próximo a Otto, así como a las teorías de Tylor<sup>94</sup> y Frazer<sup>95</sup>, que conciben la religión principalmente como la creencia en una esfera de seres sobrenaturales), al igual que lo hace Dumézil en el prólogo del *Tratado de historia de las religiones*, Eliade no duda en juzgar a estos dos últimos severamente reprochándoles sus prejuicios ideológicos, su estrecho racionalismo, la atribución a los hechos religiosos de unos orígenes demasiado simplistas y esquemáticos, o *aplicar un punto de vista naturalista o teológico, pero no histórico*.<sup>96</sup> Para Eliade la religión posee autonomía e independencia por sí misma y *la misma morfología de las vivencias religiosas, vivencias en buena parte irracionales, está de manera coherente elaborada y encuadrada con lógica*.<sup>97</sup> Para el rumano toda experiencia religiosa, toda forma mítica o cultural posee una estructura lógica y coherente: *Ni siquiera la vivencia más demoníaca, ni la ceremonia más “caótica” son exclusivamente irracionales, sino que se encuadran en un conjunto de ritos que es compatible con una visión racional e integral del mundo*.<sup>98</sup>

Eliade establece las claves de su particular concepto de religión, de lo sagrado, principalmente en su obra *Lo sagrado y lo profano*, donde explica cómo el historiador de las religiones debe salir de la civilización moderna, que sólo ilustra una parte muy pequeña y actual del ser humano, y entrar en el mundo del *hombre arcaico*, donde se destacan dos planos diferentes en los que éste divide su existencia; por un lado el de lo sagrado (lo eterno, sobrenatural, extraordinario, trascendente y verdaderamente *real*) y por otro el de lo profano (lo ordinario, los asuntos humanos cotidianos, intrascendentes).

Mediante la experiencia de lo sagrado, el ser humano ha captado la diferencia entre lo que se revela como *real* y significativo y lo que no, es decir, *el flujo caótico y peligroso de las cosas, sus apariciones y desapariciones fortuitas y carentes de sentido*.<sup>99</sup>

---

<sup>94</sup> Edward Burnett Tylor (1832-1917), desarrolló la teoría del animismo y fue uno de los principales antropólogos creadores de la teoría del evolucionismo cultural. Define la religión como la creencia en seres espirituales. Considera que el animismo es su esencia.

<sup>95</sup> James George Frazer (1854-1941) vinculado a la teoría “mágica” de la religión. Su obra (*The Golden Bough: A study in Magic and Religion*, New York, The Macmillan Company, 1924), *La rama dorada*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, (8ª reimpresión), 1991, extenso estudio de las costumbres y creencias primitivas, influyó enormemente no solo en la antropología posterior, sino en todos los campos del pensamiento moderno. Considera que magia y religión son fenómenos sucesivos en la historia de la humanidad

<sup>96</sup> En *Introducción a las religiones de Australia*. Cfr. Allen, Douglas, *op.cit.*

<sup>97</sup> Eliade, Mircea, *Diario portugués, op. cit.*, p. 245.

<sup>98</sup> *ibid.*

<sup>99</sup> Eliade, Mircea, *La prueba del laberinto...*, *op. cit.*, p. 147.

En la experiencia religiosa esas dos realidades opuestas, la de lo sagrado y la de lo profano, intervienen cuando los seres humanos lo determinan, haciendo que cualquier objeto pueda convertirse en signo de lo sagrado y adquirir un doble carácter por el que sin dejar de ser el objeto en cuestión, es al mismo tiempo una manifestación de lo sagrado. Esa manifestación de lo sagrado, de la realidad sacra, recibe el nombre de hierofanía. Y así, para Eliade toda la historia de las religiones está hecha de manifestaciones de las realidades sacras, de hierofanías, que sin dejar de ser objetos de la naturaleza, participan también de la sacralidad, y que pueden formularse en términos lógicos ya que cada una manifiesta, da forma y valida la realidad. Desde la hierofanía más elemental a la suprema (que para un cristiano como Eliade es la encarnación de Dios en Jesucristo) nos hallaríamos frente a unos arquetipos inmutables que se repiten una y otra vez aunque bajo distintas apariencias.

*Lo sagrado es un elemento de la estructura de la conciencia, no un estadio de la historia de esa conciencia.*<sup>100</sup>

Eliade examina pormenorizadamente las distintas manifestaciones de lo sagrado o hierofanías y realiza un estudio comparativo entre ellas: símbolos, mitos, etc., que dan sentido a la realidad.

*Las hierofanías, es decir, las manifestaciones de lo sagrado expresadas en símbolos, mitos, seres sobrenaturales, etc., se entienden como estructuras, y constituyen un lenguaje prerreflexivo que exige una hermenéutica.*<sup>101</sup>

Al hablar de los problemas que la heterogeneidad estructural de las hierofanías origina, a la hora de examinarlas, declara, *a pesar de las dificultades de orden práctico, esta heterogeneidad es lo único que puede revelarnos todas las modalidades de lo sagrado, puesto que un símbolo o un mito evidencian las modalidades que un rito implica, pero que no puede por sí mismo manifestar.*<sup>102</sup>

El ser humano es el único de los seres capaz de percibir el tiempo, asumirlo y darle, o por lo menos intentar buscarle, un significado. Y es que la temporalidad es la estructura existencial que diseña nuestro destino. Y nuestro tiempo, nuestro futuro, se encuentra limitado por la muerte.

La idea de la muerte, la certeza de la pérdida irrevocable de la propia vida acompaña al ser humano desde el momento en que es consciente de su condición de ser

---

<sup>100</sup> —*Historia de las creencias...op. cit.* vol. I, p. 17.

<sup>101</sup> —*La búsqueda...op. cit.*, p. 8.

<sup>102</sup> Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Madrid, Círculo de Lectores, 1990, pág. 38.

vivo<sup>103</sup> cuyo destino es ser-para-la-muerte<sup>104</sup>, y se convierte por ello en tema clave en todas las culturas, en todas las religiones. Eliade señala<sup>105</sup> que muchos siglos antes de Heidegger el pensamiento indio ya había identificado en la temporalidad la dimensión fatal de toda existencia. Y así cuando se afirma en el budismo o el yoga que todo es sufrimiento y todo es pasajero, el sentido coincide con el de *Sein und Zeit*, es decir, que la temporalidad de la existencia humana produce angustia y dolor.

El ser humano, como expone Kant en *Crítica de la razón pura*, busca la condición de la condición, la razón de la razón, y no sólo en el ámbito natural, sino en su personal y específica realidad de ser humano con emociones, dificultades, miedos y esperanzas, que colocan a su razón frente a sus propios límites. Eliade afirma que todos los hombres *pugnan por penetrar en el misterio de la muerte y aprehender su significado*.<sup>106</sup>

Básicamente recogida en el *Tratado de historia de las religiones*, obra que marcará el itinerario de gran parte de sus trabajos posteriores, Eliade, convencido de la existencia de una unidad de la historia espiritual de la humanidad, nos presenta a través del simbolismo, del mito y el rito, la visión de la muerte a lo largo de la historia, reuniendo una amplia variedad de fuentes para, mediante un comparativismo global, establecer modelos significativos comunes al margen de un espacio y un tiempo determinado.

La idea de la muerte requiere la capacidad de detenerse y reflexionar sobre el tiempo y la existencia. Y toda vida es breve ya que no importa cuánto dure la vida porque al final siempre la muerte vence. Ante ello, surge la “necesidad” de crear la idea de la vida eterna, y con ella la superación o la victoria sobre la muerte. De tal manera que tras el *Vulnerant omnes ultima neceat*<sup>107</sup> en referencia a las horas, las unidades que señalan el tiempo, habría que añadir *Ab ultima aeternitas*<sup>108</sup>.

Eliade presenta una nueva formulación del tiempo: el tiempo cíclico, que frente al tiempo lineal<sup>109</sup>, irreversible, profano, permite dar sentido a los rituales que facultan la regeneración cósmica, recreando el tiempo sagrado de los orígenes, “tiempo fuera del

---

<sup>103</sup> Para Henry James esta evidencia sitúa el paso de la adolescencia a la madurez.

<sup>104</sup> La expresión *Sein zum Tode* pertenece a M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tubinga, Niemeyer, 1979.

<sup>105</sup> En Eliade, Mircea, *Mitos, sueños y misterios*, Barcelona, Kairós, 1999, pág. 66.

<sup>106</sup> —*Ocultismo, brujería y modas culturales*, Barcelona, Paidós, 1997, pág. 50.

<sup>107</sup> Todas hieren, la última mata.

<sup>108</sup> A partir de la última, la eternidad.

<sup>109</sup> La idea lineal del tiempo es aportación del mazdeísmo y del judeocristianismo, así como la idea de un carácter único e irrepetible de los acontecimientos, es decir, que el tiempo camina en un sentido definido. En el cristianismo el punto de referencia es Cristo, aceptando así el tiempo lineal de la historia heredado del judaísmo

tiempo”, donde se perpetúan los modelos, los arquetipos. El retorno simbólico a ese tiempo primordial permite la anulación o desvalorización del tiempo, necesario para la regeneración.

*En lo que concierne a las concepciones del tiempo en que se han detenido algunos filósofos historicistas y existencialistas, no deja de tener su interés una observación: a pesar de no ser concebido ya como un “círculo”, el tiempo recupera, en estas filosofías modernas, el aspecto terrorífico que tenía en las filosofías india y griega del eterno retorno. Definitivamente desacralizado, el tiempo se presenta como una duración precaria y evanescente que conduce irremediabilmente a la muerte.<sup>110</sup>*

Según el autor rumano, en el mundo moderno, el hombre profano conserva, inconscientemente, huellas del comportamiento del hombre religioso, del *homo religiosus* del que desciende. *En cierto sentido, podría casi decirse que, entre los modernos que se proclaman irreligiosos, la religión y la mitología se han “ocultado” en las tinieblas de su inconsciente.<sup>111</sup> Y así coincide con C G. Jung cuando afirma que el inconsciente es siempre religioso y que se podría hablar largamente sobre la aparente desaparición del sentimiento religioso en el hombre moderno o, más exactamente, sobre la ocultación de su religiosidad en las regiones profundas de la psique.<sup>112</sup>*

Según Eliade, incluso la existencia más desacralizada conserva restos de una valoración religiosa del mundo. Y así para el hombre moderno la posibilidad de acceso a lo sagrado sigue presente porque las estructuras mítico-religiosas continúan latentes en la realidad de hoy en día.

### **3. EL SÍMBOLO, LENGUAJE DE LO SAGRADO, Y LA MUERTE**

*Al ser el hombre un homo symbolicus y al implicar todas sus actividades el simbolismo, todos los hechos religiosos tienen necesariamente un carácter simbólico [...] todo acto religioso, desde el instante mismo en que es religioso, está cargado de una significación que es, en última instancia, «simbólica», puesto que se refiere a valores o a figuras sobrenaturales. Es lícito, por tanto, decir que toda investigación sobre un tema religioso implica el estudio de un simbolismo religioso.<sup>113</sup>*

---

<sup>110</sup> Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 85.

<sup>111</sup> *ibid*, p. 155.

<sup>112</sup> — *Mefistófeles y el andrógino*, Barcelona, Kairós, 2001, pág. 21.

<sup>113</sup> Eliade, Mircea, *Mefistófeles...op. cit.*, p. 198.

Para Mircea Eliade el símbolo es un modo de conocimiento anterior a la reflexión que revela una estructura del universo más profunda que la realidad evidente, y por lo tanto no es accesible al conocimiento racional, por ello difícil de expresarse en un lenguaje objetivo. *Los símbolos son capaces de revelar una modalidad de lo real o una estructura del mundo no evidentes en el plano de la experiencia inmediata.*<sup>114</sup>

El pensamiento simbólico permite a Eliade interpretar el significado de las formas religiosas mediante una hermenéutica propia para traducir los fenómenos a un lenguaje común.

Tal y como afirma Mateu Alonso<sup>115</sup>, para Eliade, influido por la psicología de Jung, la estructura del símbolo es un cúmulo de estratos de significación universal, que cabría analizar en sus diversas manifestaciones.

Para Eliade, el simbolismo religioso es multivalente y permite al hombre descubrir cierta unidad del mundo que lo rodea y su lugar en él, es decir, *aporta una significación a la existencia humana.*<sup>116</sup>

Aunque en la mayor parte del *Tratado* Eliade se consagra al estudio de símbolos y mitos individuales (celestes, lunares, etc.) de las diversas formas histórico-religiosas, el conjunto de su pensamiento señala el carácter estructural de la mayor parte del simbolismo religioso donde símbolos, mitos y ritos se conectan formando un sistema representativo con asociaciones, nexos, repeticiones, etc., que extienden el sentimiento de lo sagrado y en los que señalaremos la presencia de la muerte y del más allá. Cabe señalar, no obstante, que según confiesa Eliade en su *Diario portugués*<sup>117</sup>, del *Tratado* quitó la parte correspondiente a muerte e iniciación<sup>118</sup>, quedando ciertamente incompleto.

Desde las hierofanías solares más arcaicas aparece la relación del sol con la muerte, el más allá, la magia y el infierno<sup>119</sup>, como fuente de energías oscuras y psicopompo que conduce las almas de los difuntos a la ultratumba. El sol en algunas

---

<sup>114</sup> *ibid*, p. 200.

<sup>115</sup> Martín Alonso, Juan David, “Hermenéutica y ciencias de la religión” en Llinares, Joan B. (ed.), *Mircea Eliade, el profesor y el escritor. Consideraciones en el centenario de su nacimiento, 1907-2007*, Valencia, Pre-Textos, 2007.

<sup>116</sup> Eliade, Mircea, *Mefistófeles... op.cit.* p. 206.

<sup>117</sup> “Decidido a interrumpir los *Prolegómenos* para concentrarme en el libro *Muerte e iniciación*. Voy a sacar de los *Prolegómenos* las cien páginas escritas el año pasado; corregidas y aumentadas con algunos capítulos sobre las iniciaciones primitivas y la cuestión de la muerte compondrán un volumen de 250 o 300 páginas que sería un sueño poder editar en Payot”, en Eliade, Mircea, *Diario portugués, (op. Cit.)*, p. 240.

<sup>118</sup> Tal y como señala Díez de Velasco en “Mircea Eliade y Eugenio d’Ors (y el arquetipo)”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 12, 2007, p.91.

<sup>119</sup> La entrada del Hades se llamaba “puerta del sol”.

áreas culturales simboliza al dios o al héroe que no conoce la muerte porque resucita cada mañana.

La luna, como toda hierofanía, no es adorada por sí misma sino por lo que en ella hay de sagrado, por la realidad que manifiesta, y así la luna marca los ritmos de la vida, el paso del tiempo, que, al igual que en el hombre, desemboca en la muerte y que se mide con arreglo a las fases de la luna. Pero su muerte no es definitiva, tras los tres días de oscuridad, le sigue su renacimiento con la aparición de nuevo en el cielo. Asimismo desde los tiempos más remotos existe un simbolismo que vincula a la luna con el destino del hombre después de la muerte.

Las aguas están sujetas a ritmos (mareas), son germinativas y están regidas por la luna, de tal manera que en algunos pueblos amerindios, la luna es también una divinidad de las aguas. Las catástrofes acuáticas como el diluvio, signo de regeneración, manifiestan el aspecto de la luna como agente de destrucción periódica a la que sigue un renacimiento.

Existen algunos símbolos de la muerte valorizados por la luna como son la espiral y la serpiente que deriva de la luna y su variación periódica de muerte y regeneración, y por ello son utilizados en rituales y también en amuletos ya que fijan las fuerzas selénicas que actúan en los planos cósmicos y sitúan al hombre, *por la eficacia de un ritual, en el centro de esas fuerzas, aumentando su vitalidad, haciéndole más real y garantizándole una condición mejor después de la muerte.*<sup>120</sup>

El simbolismo de la serpiente, polivalente, converge hacia una idea central: se regenera, es inmortal y por lo tanto es una *fuera de la luna* que otorga inmortalidad<sup>121</sup>.

Símbolos que hacen referencia a la luna se encuentran en monumentos funerarios como concepción de morada de las almas de los muertos. Las conchas marinas, ostras y perlas participan también de la sacralidad de la luna al tiempo que tienen origen acuático. Simbolizan tanto la fecundidad como la renovación y la resurrección, poniendo al fallecido en comunicación con las fuerzas cósmicas que rigen el nacimiento y la vida, y por lo tanto preparándolo para una resurrección simbólica,

---

<sup>120</sup> Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones. op. cit.*, p. 204.

<sup>121</sup> Existe una gran variedad de mitos que contienen un episodio en el que una serpiente arrebatada al hombre la inmortalidad concedida por la divinidad. Son variantes de un mito arcaico en el que aparece la serpiente como guardián de la fuente de la inmortalidad, ya sea el árbol de la vida, la fuente de la juventud, etc.



espiritual. Forman parte de numerosas ceremonias fúnebres<sup>122</sup> desde tiempos prehistóricos, quedando reflejadas en múltiples monumentos funerarios.

El cielo, lejano, infinito y trascendente, desde los primeros tiempos se imagina como morada de los dioses y región a la que, según las creencias de algunas religiones, ascienden las almas de los muertos, despojándose de su condición humana.

La montaña también tiene un valor simbólico importante que debe su sacralidad al carácter sagrado de la altura y por ello a lo sagrado del cielo. Considerada punto de unión del cielo y la tierra, se asimila al centro por el que pasa el eje de la divinidad de una zona cósmica a otra. La diversidad y riqueza del simbolismo de la ascensión (montaña, templo, escaleras, ciudad, etc.,) ya sea en una iniciación o *post mortem*, se explican por el carácter sagrado de la altura, de lo celeste.

Las piedras han sido utilizadas como instrumentos de acción espiritual en base al símbolo que las sacraliza. Protegían contra la muerte por ser inalterables, como el alma del muerto que tenía que subsistir eternamente. En cuanto a la piedra funeraria, al igual que la tumba<sup>123</sup>, es un elemento que fija el alma del muerto, le impide vagar y le sirve de morada transitoria cerca de los vivos. *El alma habita la piedra como en otras culturas habita la tumba, que, por las mismas razones, es considerada como “casa del muerto”*.<sup>124</sup>

Pero la piedra, símbolo de dureza y permanencia, también se convierte en símbolo protector de la vida contra la muerte, que aplaca el alma del difunto. *El megalito funerario protege a los vivos de las posibles acciones nocivas del muerto; la muerte representa un estado de disponibilidad que permite ejercer influencias buenas o malas. “Fijada” en una piedra, el alma se ve obligada a actuar únicamente en sentido positivo: fertilizando*.<sup>125</sup>

El más allá aparece como un lugar al que solamente se llega atravesando múltiples dificultades, como el laberinto, la boca o vientre de un monstruo gigantesco<sup>126</sup>, etc.

*Las “rocas entrechocantes”, “cañas danzantes”, las puertas en forma de mandíbulas, las “dos intranquilas montañas, afiladas como navajas”, los “dos*

---

<sup>122</sup> Aparecen conchas colocadas en el fondo de las tumbas así como sobre el cuerpo del fallecido, o perlas llenando su boca.

<sup>123</sup> Considerada un *omphalos* de la tierra, punto de comunicación entre el mundo de los vivos y el de los muertos.

<sup>124</sup> Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones .op. cit.* p. 272.

<sup>125</sup> *ibid.* p. 272.

<sup>126</sup> Según Eliade puede simbolizar no solamente la puerta de entrada en la Madre Tierra sino también la puerta del cielo.

*icebergs entrechocantes”, la “puerta activa”, la “barrera giratoria”, la puerta hecha a partir de las dos mitades del pico de un águila y muchas más, son imágenes utilizadas en mitos y sagas para sugerir las dificultades insuperables que implica el pasar al otro mundo.*<sup>127</sup>

El laberinto desempeña un papel importante en la ordalía iniciática *post mortem*, simboliza un obstáculo al que los muertos, o los héroes<sup>128</sup>, deben enfrentarse a través de su viaje hacia el más allá. De tal manera que adentrarse en un laberinto o una caverna simboliza un descenso a los infiernos o una muerte ritual de tipo iniciático. *El laberinto se presenta como un “pasaje peligroso” por las entrañas de la “Madre Tierra”, un pasaje en el que el alma corre el riesgo de ser devorada por un monstruo femenino.*<sup>129</sup>

El más allá también aparece como un lugar de sabiduría y conocimiento. *Los muertos conocen el futuro, pueden revelar las cosas ocultas, etc.*<sup>130</sup> Y así cuando el héroe desciende a los infiernos lo hace también para obtener sabiduría o instruirse en alguna enseñanza secreta. Asimismo, chamanes, magos y poetas<sup>131</sup> duermen en los cementerios, sobre las tumbas de antepasados, que en sueños les inspiran e instruyen.

Como hemos señalado, la historia no modifica la estructura de un simbolismo arcaico. *La historia añade continuamente significaciones nuevas, pero éstas no destruyen la estructura del símbolo.*

Y así, para el cristianismo la revelación no destruía las significaciones anteriores de los símbolos, sino que les añadía un nuevo valor, es decir, transformaba el símbolo en revelación.

*Gracias al símbolo, la experiencia individual es «despertada» y trasmutada en acto espiritual.*<sup>132</sup>

Y es que el pensamiento de Eliade integra lo mítico y simbólico en la idea de “cristianismo cósmico” donde gran parte de los símbolos son para Eliade un antecedente o prólogo de ciertos símbolos pertenecientes al judaísmo normativo o contenidos en los apócrifos intertestamentarios. A veces son símbolos arcaicos de origen neolítico revalorizados en el Próximo Oriente, como el símbolo del bautismo<sup>133</sup>.

<sup>127</sup> Eliade, Mircea, *Nacimiento y renacimiento. El significado de la iniciación en la cultura humana*, Barcelona, Kairós, 2001, p. 99.

<sup>128</sup> Aunque los héroes no son inmortales como los dioses, siguen actuando después de muertos. Sus restos están cargados de potencia mágico-religiosa.

<sup>129</sup> Eliade, Mircea, *Nacimiento y renacimiento. op .cit.*, p. 97.

<sup>130</sup> Eliade, Mircea, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, FCE, 1960, p. 301.

<sup>131</sup> En las leyendas y mitos célticos y germánicos

<sup>132</sup> Eliade, Mircea, *Mefistófeles op. cit.*, p. 207.

<sup>133</sup> Eliade compara la pila bautismal con la tumba y con el útero del que se nace a la vida eterna *es la tumba en la que el catecúmeno entierra su vida terrenal y el útero del que nace la vida eterna* en Eliade,

*La solidaridad mágica o mística (el bautismo, en sus sentidos precristianos) del hombre con el agua le confiere nuevas posibilidades “germinativas”, la posibilidad de un nuevo nacimiento. Juan bautizaba a los hombres con agua, purificándolos de los antiguos pecados, aniquilando su antigua personalidad, asegurándoles un “nuevo nacimiento”,<sup>134</sup> o como el árbol cósmico o árbol de la vida, que desarrolla al estudiar los árboles sagrados y donde explica cómo la cruz está muchas veces representada como un árbol de la vida, prototipo de planta que resucita a los muertos y procura la inmortalidad.*

Tal y como afirma Pals: *Los mitos son también simbólicos, pero de una forma más compleja. Son símbolos presentados en forma narrativa.*<sup>135</sup>

El *Tratado de historia de las religiones*<sup>136</sup>, examina la naturaleza del pensamiento simbólico, exponiendo qué son los mitos, cómo actúan y por qué son utilizados por los pueblos arcaicos.

#### **4. EL MITO. MITOLOGÍA DE LA MUERTE**

Eliade sostiene que de forma genérica, en el lenguaje del siglo XIX, el “mito”<sup>137</sup> era un término opuesto a “realidad”, entendido siempre como una narración falsa. Esta idea de atribuir falsedad al mito la achaca Eliade a la polémica cristiana con el mundo pagano, pues para el cristianismo primitivo, *todo lo que no hallaba su justificación en uno u otro de los Testamentos era falso: era una “fábula”.*<sup>138</sup>

Más tarde se comienza a conocer, y con ello a comprender, el valor del mito tal y como había sido elaborado por las sociedades primitivas y arcaicas, donde es el fundamento de la vida social.

*El mito es una realidad cultural extremadamente compleja, que puede abordarse e interpretarse en perspectivas múltiples y complementarias [...] Personalmente, la definición que me parece menos imperfecta, por ser la más amplia, es la siguiente: el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los «comienzos».*<sup>139</sup>

---

Mircea, *Nacimiento y renacimiento*. *op. cit.* p. 171.

<sup>134</sup> Eliade, Mircea, “Locum refrigerii” *Una nueva filosofía de la luna*, *op. cit.* p. 24.

<sup>135</sup> Pals, Daniel L, *Ocho teorías sobre la religión*, Barcelona, Herder, 2008, p. 341.

<sup>136</sup> *Tratado de historia de las religiones*, vol. I, II, *op. cit.*

<sup>137</sup> Interesantes reflexiones sobre el mito las podemos encontrar en Díez de Velasco, Francisco y Lanceros, Patxi (eds.), *Religión y mito*, *op. cit.*

<sup>138</sup> Eliade, Mircea, *Mitos, sueños* *op. cit.* p. 21.

<sup>139</sup> *ibid.* p. 8.

Con estas palabras, intenta Eliade buscar una definición adecuada de mito, al tiempo que explica cómo en las sociedades primitivas y arcaicas el mito es considerado *verdad absoluta* ya que explica una historia *real y sagrada* ocurrida en el alba de los tiempos, *in illo tempore*, en un tiempo primordial. *Los mitos revelan las estructuras de la realidad y los múltiples modos de ser en el mundo. Por ello son el modelo ejemplar de los comportamientos humanos: revelan historias verdaderas, hace referencia a las realidades.*<sup>140</sup>

Los mitos, pues, no sólo refieren el origen del Mundo, de los animales, de las plantas y del hombre, sino también todos los acontecimientos fundamentales que han hecho que el hombre haya llegado a ser lo que es, es decir, un ser mortal constituido en sociedad, sometido a las leyes del devenir, de la vejez y finalmente de la muerte.

Y por lo tanto una realidad ineludible como la muerte, demanda el mito para hacerla comprensible, para en cierta medida justificarla. El ser humano es mortal, porque algo ha pasado en ese tiempo primordial. Si no se hubiera producido ese hecho, el hombre sería inmortal, *habría podido existir indefinidamente como las piedras, o habría podido cambiar periódicamente de piel como las serpientes y, por ende, hubiera sido capaz de renovar su vida, es decir, de recomenzarla indefinidamente.*<sup>141</sup>

Y así al estudiar los mitos sobre el origen de la muerte, es decir, la manera en la que apareció por primera vez la muerte en el mundo (ya que los antepasados míticos desconocían la muerte), Eliade expone cómo el origen de la muerte en las diferentes culturas se presenta de formas diversas dentro de su contexto mitológico: mientras en algunas culturas tradicionales se presenta como un accidente desafortunado acaecido en el comienzo, en ese tiempo primordial, y como consecuencia de la transgresión de un mandamiento divino o de un acto arbitrario y violento de un ser demoníaco<sup>142</sup>, en las sociedades arcaicas la muerte se presenta como consecuencia de un accidente absurdo o una trivial elección llevados a cabo por esos primeros antepasados<sup>143</sup>.

Siguiendo a J. G. Frazer<sup>144</sup>, Eliade distingue cuatro tipos<sup>145</sup> de mitos acerca del origen de la muerte: en primer lugar el tipo “los dos mensajeros”; el tipo de la “luna

<sup>140</sup> *ibid.* p. 13.

<sup>141</sup> — *Aspectos del mito*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 21.

<sup>142</sup> En las mitologías de Asia central, Siberia y América del Norte, así como en las tribus australianas. De una de éstas últimas, concretamente de la tribu Aranda, aparece un ejemplo recogido en Eliade, Mircea, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, vol. IV, *op. cit.*, p. 153.

<sup>143</sup> Comúnmente en las mitologías africana y melanesia.

<sup>144</sup> Frazer, J. G., *The Belief in Immortality*, 3 vol., Londres, 1913 y *Folklore in the Old Testament*, 3 vol.

<sup>145</sup> Ejemplo de los tres últimos aparecen recogidos en Eliade, Mircea, *Historia de las creencias* vol. IV, *op. cit.* p. 152.

menguante y oculta”; el tipo de la “serpiente que muda la piel”; y por último el tipo del “banano”.

La mayor parte de los mitos de los orígenes ha sido recogida entre poblaciones primitivas dedicadas al cultivo de tubérculos o de cereales. Un mito muy difundido explica que los tubérculos y los árboles<sup>146</sup> de frutos comestibles habrían nacido de una divinidad inmolada<sup>147</sup>, cuyo cuerpo despedazado fue enterrado en fragmentos de los que más tarde brotarán las plantas que nutrirán al hombre y le servirán de sustento, instaurando la necesidad de la alimentación y la *fatalidad* de la muerte. *La condición humana comparte el destino de la planta y, por ello mismo, se integra en un ciclo infinito de nacimientos, de muertes y de renacimientos...*<sup>148</sup>

Ese asesinato *primordial*<sup>149</sup> cambiaría por completo la condición humana, pues en virtud del mismo se introdujo también la muerte a través del misterio del nacimiento, de la muerte y del renacer identificado en el ritmo de la vegetación, elaborando lo que podríamos llamar una *religión cósmica*, en la que la actividad religiosa se centra en la renovación periódica del mundo. Y así, *al igual que la existencia humana, los ritmos cósmicos se expresan en términos tomados de la vida vegetal.*<sup>150</sup>

Las ceremonias de la pubertad, los sacrificios de animales o humanos, las ceremonias funerarias, etc., constituyen una rememoración de ese asesinato originario.

Los mitos de origen prolongan y completan el mito cosmogónico. El comienzo absoluto es la Creación del Mundo. Pero según Eliade no es suficiente conocer el origen, sino que hay que reintegrar el momento de la creación y esto se traduce en un retorno a ese tiempo original para recuperarlo, para reactualizarlo.

También la inhumación de los muertos debía tener una justificación, y Eliade sostiene que La *Gran Madre Telúrica*, la Madre Tierra, también representa a la diosa de la muerte y señora de los muertos. Entrar en su cuerpo significa descender a las entrañas de la tierra, ya sea en las iniciaciones heroicas cuyo objetivo es conquistar la inmortalidad corporal o en los ritos iniciáticos o funerarios. El hombre viene de la tierra, y todo lo que sale de ella regresa a ella y adquiere nuevamente vida. *Lo que nosotros llamamos vida y muerte no son sino dos momentos distintos del destino total de la*

---

<sup>146</sup> El árbol es fuente regeneradora; muere y resucita cíclicamente.

<sup>147</sup> *El cuerpo de la divinidad inmolada se transformó en alimentos; su alma descendió bajo tierra, donde fundó el País de los muertos* en Eliade, Mircea, *Lo sagrado op. cit.*, p. 76.

<sup>148</sup> Eliade, Mircea, *La prueba del laberinto, op. cit.* p. 59.

<sup>149</sup> En otros casos se trata del asesinato de un monstruo marino, dragón o serpiente, símbolo de las tinieblas, el caos, la noche y la muerte, de cuyo cuerpo surge el mundo. Los sacrificios rituales proponen la repetición de ese acto primero, acto de muerte y creación.

<sup>150</sup> Eliade, Mircea, *Historia de las creencias y...* vol. I, *op. cit.*, p.70.

*tierra madre; vivir no es más que separarse de las entrañas de la tierra, y la muerte se reduce a una “vuelta a casa”.*<sup>151</sup>

La tumba, como hemos señalado, también es vista como un “centro”, como punto de comunicación entre los tres ámbitos: el mundo de los hombres, el mundo de los muertos y el mundo de los dioses, lugar de unión de los distintos planos cósmicos, *omphalos de la tierra*.

Sostiene Eliade que la creencia en una vida más allá de la muerte parece estar demostrada, desde tiempos remotos<sup>152</sup>, por el uso del ocre rojo, espolvoreado sobre los cuerpos de los fallecidos, como sustitutivo ritual de la sangre y símbolo de la vida, y vendría manifestada al ser humano por la aparición de los difuntos en sueños. También por las ofrendas consistentes en alimentos y objetos depositados en las tumbas.

En el camino que recorren las almas de los muertos hacia ese más allá, en las religiones que sitúan el otro mundo en una región superior o cielo, el alma del muerto asciende por el sendero de una montaña, sube a un árbol, a una cuerda o por una escalera, *axis mundi*, accediendo así al mundo de los dioses. Ese camino de ascensión, frecuente en los cinco continentes<sup>153</sup>, lo realizan también aquellos que, o bien por su excepcionalidad o por la eficacia de ciertos ritos, logran alcanzar el mundo celeste en vida.

*Una vez que el alma o espíritu sale del cuerpo a la hora de la muerte, se considera que es libre para permanecer cerca de la tumba, para vagar por la tierra o volar por los aires, o para marchar a la región de los espíritus, el mundo de más allá de la tumba...*<sup>154</sup>

Señala Eliade cómo la relación del sol con el más allá, con las regiones de las tinieblas y de la muerte, aparece en las hierofanías solares más arcaicas. En ellas, el sol se convierte en prototipo del muerto que resucita cada día, porque la puesta de sol no es considerada una muerte, sino una bajada de este al reino de los muertos. *A diferencia de la luna, el sol tiene el privilegio de poder atravesar el infierno sin morir.*<sup>155</sup> Al atravesar las regiones inferiores, puede tanto llevarse consigo a personas para darles muerte en el averno, como guiar a las almas a través de los infiernos y devolverlas a la luz con el amanecer. Los enterramientos orientados hacia el Este, indican asimismo la intención de

<sup>151</sup> —*Tratado de historia de...op. cit.* p. 311.

<sup>152</sup> Aparecen desde el paleolítico superior fosas con restos humanos salpicados de polvo de ocre rojo.

<sup>153</sup> Ejemplos en Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones...op. cit.*

<sup>154</sup> E. B. Tylor, *Religión in Primitive Culture* (Nueva York 1958) 14-42 en Eliade, Mircea, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, vol. IV, Barcelona, Paidós, 1999, p. 198.

<sup>155</sup> Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones...op. cit.*, p. 179.

vincular la suerte del alma con el curso del sol, lo que implica la confianza en un “renacimiento”, es decir, la esperanza en una existencia ulterior en el otro mundo.

Un conjunto mítico destacado por Eliade es el de los “héroes solares”, mitos heroicos, prototipos de héroes salvadores, que además de manifestación de los fenómenos solares (aurora, rayos de sol, crepúsculo, etc.) poseen una estrecha relación con el mundo de los muertos ya que descienden al reino de la muerte y salen victoriosos.

Tal y como señala Eliade, en las religiones y en las filosofías indias el sol es la vida o el âtman de todas las cosas<sup>156</sup>. Y así, el Chândogya Upanishad (VIII, 6, 5) nos muestra cómo en el momento de la muerte el alma se eleva hacia los rayos del sol, dios entre los dioses. *El alma se aproxima al sol, «la puerta del mundo». Y los que saben pueden entrar, pero la puerta se cierra para los que no saben.*<sup>157</sup> Produciéndose además una identificación de la luz, idéntica al ser, con la inmortalidad.<sup>158</sup>

Mientras el sol, como hemos visto, no cambia, la luna, por el contrario, crece y decrece. Su vida está sujeta, como en el ser humano, al mismo destino, a la misma ley que desemboca en la muerte. Durante tres noches la luna desaparece del cielo, muere, pero esa muerte no es definitiva, le sucede un renacimiento, la “luna nueva”. *El hombre se vio a sí mismo en la “vida” de la luna; no sólo porque también su vida, como la de todos los organismos, tenía un final, sino además y sobre todo porque el fenómeno de la “luna nueva” legitimaba su sed de regeneración, su esperanza de “renacer”.*<sup>159</sup>

Se dice que la luna es el primer muerto, y tal y como ocurre con ella, que aunque desaparezca del cielo, renace modificando su estado, así también los muertos alcanzarán un nuevo modo de existencia, otro tipo de “vida”. Por ello algunas creencias hacen de la luna el país de los muertos o etapa<sup>160</sup> del trayecto ascensional *post mortem*.

*Y como esa “vida en la muerte” está apoyada y avalada por la “historia” de la luna y (desde que el descubrimiento de la agricultura popularizó la correspondencia tierra-luna) por la de la tierra, los que mueren van a la luna o vuelven bajo tierra, a fin de regenerarse y asimilar las fuerzas necesarias para una nueva existencia.*<sup>161</sup>

---

<sup>156</sup> Rig Veda (I, 115, 1)

<sup>157</sup> Eliade, Mircea, *Mefistófeles...op. cit.* p. 28.

<sup>158</sup> “Como se lee en el Brhadâranyaka Upanishad (I, 3, 28) «del no-ser (asat) conducidme al ser (sat), de la oscuridad conducidme a la luz (tamaso mâ jyotir gamaya), de la muerte conducidme a la inmortalidad»” (*ibid.*)

<sup>159</sup> Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones I...op. cit.* p. 192.

<sup>160</sup> En culturas como la india, griega o irania.

<sup>161</sup> Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones I...op. cit.* pp. 205, 206.

Por ser la luna guía de los muertos y al mismo tiempo poseedora de todas las cosas vivas, aparece en los mitos como una gran araña que teje los destinos.

El agua, como hemos visto, es asimilada claramente a la luna<sup>162</sup>. Fuente de vida y matriz universal, en las cosmogonías arcaicas y primitivas existen numerosas variantes de las aguas primordiales como origen de los mundos<sup>163</sup>. La función del agua es siempre desintegrar, purificar y regenerar. El mito del diluvio, o del sumergimiento de un continente en el agua (Atlántida), que aniquila al género humano y prepara la llegada de un tiempo nuevo regido por una humanidad nueva, se vinculan a la idea de la muerte y posterior renacimiento, a la concepción cíclica del cosmos y de la historia. *La vida humana aparece como algo frágil, que tiene que ser absorbido periódicamente, porque el destino de todas las formas es disolverse para poder reaparecer.*<sup>164</sup> Las aguas regeneran porque anulan la *historia* y recuperan la integridad del tiempo primero, de alguna manera, *disuelven* su condición humana. Aunque hay muchas variantes del mito diluviano, casi todos ellos cuentan que solamente sobrevive un individuo del que descenderá una humanidad nueva y regenerada.

Según Eliade, los mitos a menudo tienen más valor que los ritos a la hora de entender el comportamiento religioso porque *es el mito el que revela de manera más completa el profundo –y a menudo inconsciente- deseo del hombre religioso.*<sup>165</sup>

## 5. EL RITO. LA MUERTE COMO INICIACIÓN Y REGENERACIÓN

La negación de cualquier tipo de dualismo que truncaría la unidad del todo, la unidad de cuanto existe, hace que tienda a neutralizarse la diferencia entre la vida y la muerte, pudiendo decirse que “La angustia<sup>166</sup> del ser-para-la-muerte se transformaría en el ambiguo gozo de morir-para-ser”<sup>167</sup>. Y así Eliade señala cómo se considera a la muerte la “Gran Iniciación”, transición, paso obligado para acceder a un nivel diferente de *ser*; un segundo nacimiento, el comienzo de una nueva existencia, diferente, espiritual. Pero este nuevo nacimiento ha de producirse mediante el rito. [...] *la muerte*

<sup>162</sup> “Los ritmos lunares y los acuáticos tienen un mismo destino, rigen la aparición y la desaparición periódica de todas las formas, imprimen una estructura cíclica al devenir universal” en Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones... op. cit.* p. 223.

<sup>163</sup> Recogidas algunas en *ibid* pp. 239-40.

<sup>164</sup> Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones I...op. cit.* p. 246.

<sup>165</sup> Eliade, Mircea, *Nacimiento y renacimiento... op. cit.*, p. 96.

<sup>166</sup> A la angustia del mundo moderno está dedicado el capítulo III “Simbolismo religioso y valoración de la angustia” de Eliade, Mircea, *Mitos, sueños... op. cit.*, pp. 57-73.

<sup>167</sup> Expresión ligeramente modificada de la utilizada por Argullol, Rafael.: *El héroe y el único*, Barcelona, Destino, 1990, p. 420.



*no es considerada nunca como un fin absoluto, como la nada: la muerte es más bien un rito de paso hacia otra modalidad de existencia, y por ello se encuentra siempre relacionada con los simbolismos y los ritos de iniciación, de renacimiento o de resurrección.*<sup>168</sup>

Eliade señala cómo los ritos de la pubertad que marcan el paso de la infancia, la asexualidad y la ignorancia, a la condición de adultos, es decir, de la condición profana al reino de lo sagrado, son asimismo ceremonias de iniciación<sup>169</sup> que señalan la muerte mística de los muchachos y su renacimiento o resurrección y asimilación a la comunidad de hombres iniciados, a través de las revelaciones que reciben a lo largo de su iniciación<sup>170</sup>. *La iniciación no es posible sin una agonía, una muerte, y una resurrección rituales.*<sup>171</sup> En estos ritos iniciáticos se reactualizan los mitos originarios, la cosmogonía, y el tiempo sagrado, mítico, el *illud tempus*, lo que supone la regeneración del cosmos y de la colectividad a la que se pertenece, al ser partícipe de la existencia de una historia sagrada: *la experiencia de muerte y resurrección iniciáticas no sólo cambia básicamente el modo de ser fundamental del neófito, sino que al mismo tiempo le revela la sacralidad de la vida humana y del mundo, revelándole el gran misterio, común a todas las religiones, de que los hombres, junto con el cosmos y todas las formas de vida, son la creación de los dioses o de los seres sobrenaturales.*<sup>172</sup>

Así los “ritos de paso”<sup>173</sup> son obligatorios para todos los jóvenes de la comunidad, que para ganarse el derecho a ser admitidos en el mundo adulto deberán pasar a través de una serie de ordalías iniciáticas, gracias a las cuales, y a las revelaciones que comportan, serán introducidos a un nuevo mundo de valores espirituales y culturales en el que tendrán acceso a los mitos y a las tradiciones sagradas de la tribu, es decir, aprenden las relaciones “místicas” entre los seres sobrenaturales y el grupo al que pertenecen, relaciones establecidas al comienzo de los tiempos.

Afirma Eliade que todo ritual responde a un modelo divino, a un arquetipo<sup>174</sup>, y así este ritual será eficaz en la medida en la que repita con exactitud una acción llevada

---

<sup>168</sup> Eliade, Mircea, *Mitos, sueños... op. cit.*, p 62.

<sup>169</sup> Eliade clasifica en dos categorías los diversos tipos de iniciaciones: los ritos de pubertad; y las iniciaciones especializadas (para entrar en una sociedad secreta o cofradía, o los rituales en relación con una vocación mística (hechicero, chamán, etc.) en Eliade, Mircea, *Nacimiento y renacimiento...op. cit.*

<sup>170</sup> Durante su iniciación, los muchachos son considerados espíritus a modo de anticipación de su condición espectral tras la muerte.

<sup>171</sup> Eliade, Mircea, *Mitos, sueños... op. cit.*, p. 64.

<sup>172</sup> Eliade, Mircea, *Nacimiento y renacimiento... op. cit.*, p. 43.

<sup>173</sup> Van Gennep, A, *Los ritos de paso*, Madrid, Alianza Editorial, 2008.

<sup>174</sup> A diferencia de C. G. Jung, para quien los arquetipos son las estructuras del inconsciente colectivo, para Eliade son modelos ejemplares que se revelan en el mito y se reactualizan en el rito.

a cabo por un antepasado<sup>175</sup>, un héroe<sup>176</sup> o un dios en el comienzo de los tiempos. Así pues, es preciso que el ritual se realice de forma estricta y minuciosa para asegurar la efectividad del mismo.

La mayoría de los rituales iniciativos implican, de forma más o menos clara, una muerte ritual<sup>177</sup>, momento central, seguida de una resurrección o renacimiento<sup>178</sup>, con el regreso a la compañía de los vivos como un hombre nuevo.

*El misterio de la iniciación descubre poco a poco al neófito las verdaderas dimensiones de la existencia: al introducir lo sagrado, el misterio le obliga a asumir la responsabilidad de hombre. Recordemos este hecho tan importante: el acceso a la espiritualidad se traduce en las sociedades arcaicas, en un simbolismo de la muerte.*<sup>179</sup>

Así pues, la muerte iniciática significa el final de la infancia y con ello de la ignorancia y de la condición profana. *La muerte es la expresión paradigmática del “final de un modo de ser”: el modo de la ignorancia y la irresponsabilidad infantil.*<sup>180</sup>

En las iniciaciones especializadas para pertenecer a sociedades secretas, encuentra Eliade las mismas ordalías, la misma simbología de la muerte y renacimiento y la revelación de una doctrina secreta, pero en algunas aparecen innovaciones como la confidencialidad, la crueldad<sup>181</sup> en las pruebas iniciáticas, la predominancia del culto a los antepasados<sup>182</sup> y la ausencia del ser supremo en la ceremonia.

En las iniciaciones relacionadas con una vocación mística como la iniciación chamánica<sup>183</sup>, la de los *medicine-men*<sup>184</sup> australianos, o la de otros individuos dotados de caracteres mágico-religiosos, también se repite el mismo esquema, es decir, sufrimiento, muerte y resurrección. La muerte está representada en el descuartizamiento del

---

<sup>175</sup> Según Eliade, la transformación de un difunto en un “antepasado” corresponde a la fusión del fallecido en una categoría de arquetipo. Se pierde su individualidad y se reintegra al arquetipo impersonal de antepasado.

<sup>176</sup> Señala Eliade que en la tradición griega sólo los héroes, tras la muerte, conservan su identidad, es decir, su memoria, por realizar durante su vida actos ejemplares.

<sup>177</sup> Que comienza con la separación del neófito de su grupo social simbolizando su muerte.

<sup>178</sup> Por su significación de muerte y posterior renacimiento, la luna juega un papel importante en las ceremonias de iniciación.

<sup>179</sup> Eliade, Mircea, *Mitos, sueños... op. cit.*, p. 232.

<sup>180</sup> Eliade, Mircea, *Nacimiento y renacimiento... op. cit.*, p. 14.

<sup>181</sup> El sufrimiento tiene un valor ritual, ya que el sufrimiento extremo es una expresión de muerte iniciática.

<sup>182</sup> Los antepasados, representados a menudo en los ritos como máscaras o sonidos extraños, simbolizan el regreso de las almas de los muertos que vuelven a la tierra.

<sup>183</sup> “El chamanismo *strictu sensu* es por excelencia un fenómeno siberiano y central-asiático. El vocablo nos llega, a través del ruso, del tungús *shaman* [...] chamanismo es la técnica del éxtasis”. (En Eliade, Mircea, *El chamanismo op. cit.*, p. 22).

<sup>184</sup> Los define Eliade como médicos brujos

candidato a manos de seres sobrenaturales, demonios o espíritus<sup>185</sup>, en un descenso al infierno y ascenso al cielo (Eliade señala cómo en muchas de las ceremonias iniciáticas chamánicas, el rito principal incluye un ascenso a lo alto de un poste, *axis mundi*, que conecta las tres zonas cósmicas: tierra, cielo e infierno), para finalmente, producirse la resurrección a un nuevo modo de vida como “hombre consagrado” que participa de la condición de los seres superiores, es decir, *un hombre que puede comunicarse personalmente con dioses, demonios y espíritus*.<sup>186</sup>

Señala el autor<sup>187</sup>, cómo situaciones semejantes se dan en la hagiografía cristiana<sup>188</sup>, donde los santos son torturados por demonios, son elevados por los aires, son despedazados, etc., lo que equivale a una iniciación que hace que sobrepasen asimismo la condición humana, profana.

Destaca Eliade también cómo aparece la muerte iniciática en las diversas técnicas psicofísicas características del yoga, donde el yogui, mediante un adiestramiento, consigue inmovilizarse en una postura totalmente estática llamada *asana*, reduciendo el ritmo de su respiración, intentando abolir la condición humana.

*Se esfuerza por “morir a esta vida, y aquí se ve con máxima claridad la estructura iniciática del yoga. Asistimos a una “muerte” seguida de un “renacimiento” a otro modo de ser: el representado por la liberación, por el acceso a un modo de ser no profano, difícilmente descriptible*.<sup>189</sup>

Según Eliade, en las culturas arcaicas la justificación de la muerte iniciática se halla en el mito original, esa muerte por la que un ser sobrenatural ha intentado matar a los hombres para renovarlos y conducirlos a la vida “cambiados”. Por diversas circunstancias los hombres mataron a ese ser y posteriormente celebraron ritos inspirados en ese suceso.

*La muerte iniciática es pues la repetición de la muerte del ser sobrenatural, el fundador del misterio [...] en virtud de esta anticipación ritual, también la muerte es santificada, es decir, cargada de valor religioso [...] al morir ritualmente, el iniciado*

---

<sup>185</sup> En el chamanismo, los espíritus son siempre almas de chamanes muertos o de aquellos que los sirvieron y que preparan al candidato para revelaciones posteriores, es decir, sirven de medio para entrar en relación con los seres divinos o “hacen capaz al futuro chamán de apoderarse de las realidades sagradas, que sólo son accesibles para los difuntos” en Eliade, Mircea, *El chamanismo op. cit.*, p. 85.

<sup>186</sup> Eliade, Mircea, *Nacimiento y renacimiento... op. cit.*, p. 134.

<sup>187</sup> En — *El chamanismo op. cit.*, p. 297.

<sup>188</sup> Destacando la leyenda de las tentaciones de San Antonio.

<sup>189</sup> Eliade, Mircea, *Patañjali y el yoga*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1978, p. 16.

*comparte la condición sobrenatural con el fundador del misterio. Mediante esta valoración, muerte e iniciación son intercambiables.*<sup>190</sup>

Y así explica Eliade cómo a partir de esa valoración, la muerte se convierte en elemento imprescindible para la regeneración espiritual, y como consecuencia deviene la idea o creencia en la posibilidad de una supervivencia espiritual del ser humano posterior a ella.

El uso funerario del agua lo justifica por su función cosmogónica, mágica y terapéutica. El agua en los rituales funerarios garantizan un renacimiento *post mortem* al mismo tiempo que calman la “sed del muerto”, ya que en las distintas concepciones de la muerte, el fallecido no muere del todo, sino que su estado queda reducido a un modo elemental de existencia. *Mientras espera su vuelta al ciclo cósmico (transmigración) o su liberación definitiva, el alma del muerto sufre, y ese sufrimiento se expresa comúnmente por la sed.*<sup>191</sup>

Las libaciones a los difuntos tendrían como finalidad apaciguar sus sufrimientos y regenerarlos mediante su *disolución* completa en el agua.

También la inmersión en el agua del bautismo en el cristianismo<sup>192</sup> sería una muerte iniciática, ya que todo lo que en ella se sumerge “muere”. *La inmersión equivale, en el plano humano a la muerte, y en el cósmico, a la catástrofe (diluvio), que disuelve periódicamente al mundo en el océano primordial.*<sup>193</sup>

Señala Eliade, cómo las relaciones entre los muertos y la fertilidad agrícola son numerosas y se ponen de manifiesto en los rituales agrarios, que tienen un marcado carácter funerario, llegando a coincidir las fiestas agrarias más importantes con las fiestas conmemorativas de los difuntos.

En primavera, en la época de la siembra, se ofrecen sacrificios a los muertos para que estos protejan la cosecha. *Mientras los granos permanecen enterrados, están bajo la jurisdicción de los muertos.*<sup>194</sup>

Por otro lado, las fiestas periódicas cierran un ciclo temporal y abren otro, produciendo una *regeneración total del tiempo*<sup>195</sup>. En las fiestas agrarias los muertos

---

<sup>190</sup> — *Nacimiento y renacimiento. op. cit.*, p. 185.

<sup>191</sup> — *Tratado de historia de las religiones... op. cit.*, p. 247.

<sup>192</sup> Según Eliade, el cristianismo primitivo, contenía elementos iniciáticos, pero la iniciación al misterio en el cristianismo se abre para todo el mundo.

<sup>193</sup> Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones... op. cit.*, p. 243.

<sup>194</sup> Habitualmente las divinidades de la fertilidad telúrico-vegetal se transforman en divinidades funerarias.

<sup>195</sup> Esta regeneración total del tiempo o renovación cósmica, señala Eliade, “delata el deseo del hombre religioso de librarse del fardo de su pasado, escapar a la acción del tiempo y recomenzar su existencia *ab ovo*” en Eliade, Mircea, *Mefistófeles...op. cit.*, p. 135.

regresan para tomar parte en los ritos de los vivos. *El cosmos debe ser regenerado anualmente, y los muertos están presentes en las ceremonias del año nuevo que realizan esta regeneración*<sup>196</sup>.

El final de un ciclo y el comienzo de otro dan lugar a un conjunto de ritos que persiguen la abolición del tiempo transcurrido en el ciclo que se cierra, el tiempo profano<sup>197</sup>. En este intervalo entre los dos tiempos se instaura el caos y las tinieblas originarias. *La repetición simbólica de la cosmogonía que sigue a la aniquilación simbólica del viejo mundo regenera "el tiempo en su totalidad"*.<sup>198</sup>

Los ritos funerarios marcan un cambio de régimen *ontológico y social*, ya que el muerto ha de afrontar ciertas pruebas que afectarán a su destino de ultratumba y al mismo tiempo debe ser reconocido y aceptado por la comunidad de los muertos. *Para ciertos pueblos, tan sólo el entierro ritual confirma la muerte: el que no es enterrado según la costumbre, no está muerto*.<sup>199</sup>

La práctica de los entierros en postura fetal se explica por la interrelación mística entre la muerte como iniciación y regreso al útero materno, subrayando esta postura embrional la esperanza de un nuevo comienzo, de un renacimiento, compartiendo la *sacralidad del cosmos*. Y así, antes de abrir la fosa, se ejecutan una serie de gestos rituales en los que se proclama la apertura de la casa de la muerte, ya que el entierro no es sino el regreso a la *Gran Madre Telúrica*, la Madre Tierra.

En los ritos de curación (ya sea de enfermedad del espíritu o fisiológica), el enterramiento simbólico, que puede ser parcial o total, también sirve de regeneración, regenera al enfermo, procurándole un segundo nacimiento.

Otras prácticas funerarias como la barca de los muertos<sup>200</sup>, consistentes en colocar a los muertos en canoas que llevan el alma del difunto a su patria de origen, más allá de *las grandes aguas*, del océano, hacia *una especie de paraíso donde las almas de los muertos esperan su regreso triunfal entre los vivos*.<sup>201</sup> (lugar mítico del que habían partido los antepasados y de donde regresarán los muertos cargados de dádivas), se relacionan con las mitologías funerarias.<sup>202</sup> *La "patria originaria" viene a ser un país*

---

<sup>196</sup> *ibid*, p. 130.

<sup>197</sup> Según Eliade, en el contexto cultural del próximo Oriente antiguo, la escatología, la creencia en la venida de un salvador y en la resurrección de los muertos tienen su origen en la experiencia religiosa de la renovación cósmica y del tiempo.

<sup>198</sup> Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones... op. cit.*, p. 480.

<sup>199</sup> Eliade, Mircea, *Lo sagrado... op. cit.*, p. 135.

<sup>200</sup> Se encuentran en Malasia, Indonesia, pueblos germanos y japoneses

<sup>201</sup> Eliade, Mircea, *Mefistófeles... op. cit.*, p. 127.

<sup>202</sup> Señala Eliade cómo en la mentalidad arcaica, la "historia" se transforma en categoría mítica, y así los recuerdos de las migraciones ancestrales fueron mitificados.

mítico y el Océano que la separa de las tierras habitadas es identificado con las Aguas-de-la-Muerte.<sup>203</sup> Asimismo la “barca de los espíritus” chamánica<sup>204</sup>, conduce el alma de los difuntos al más allá guiado por el chamán en un viaje extático.

*Por todas partes hemos encontrado el simbolismo de la muerte como fundamento de todo nacimiento espiritual, es decir de regeneración.*<sup>205</sup>

## 6. CONCLUSIONES

La reflexión sobre la muerte y la religión, no es en el fondo sino la reflexión que lleva consigo la búsqueda propia del hombre por averiguar y aprehender el sentido de la vida. También en Mircea Eliade.

*Yo estudiaba filosofía, y al estudiar los filósofos, los grandes filósofos, sentía que algo me faltaba. Sentía que no es posible comprender el destino humano y el modo específico de ser del hombre en el universo sin conocer las fases arcaicas de la experiencia religiosa.*<sup>206</sup>

Eliade emplea el término “sagrado” a la hora de definir lo esencial de la religión, examinar la historia de las religiones en el mundo y realizar un estudio comparativo de ellas. Piensa que ciertas formas o fenómenos relativos a lo sagrado pueden abstraerse de un tiempo y un espacio determinados, concretos, en aras de una teoría global. Y así, mediante un diseño ambicioso y difícilmente abarcable, intenta reunir una amplia variedad de fuentes con el fin de formular un comparativismo global que establezca un modelo significativo que le permita comprender el hecho religioso en todas sus formas. Este interés comparativo global (aunque algunos críticos hayan señalado la ausencia de estudios sobre China o el Islam) ha sido reprochado por algunos investigadores que lo han calificado de superficial y especulativo.

El concepto de lo sagrado en Eliade se halla en la estela del *mysterium tremendum et fascinans* de Otto, así como cercano al de los antropólogos Tylor y Frazer. Aun cuando utiliza el lenguaje de Durkheim<sup>207</sup> al hablar de lo sagrado y lo profano, se sitúa en clara oposición a las teorías del *reduccionismo funcionalista* de

<sup>203</sup> Eliade, Mircea, *El chamanismo... op. cit.*, p. 282.

<sup>204</sup> Días después de producirse una muerte, el chamán desciende al mundo inferior y trae el alma del difunto y la conduce al cielo en una barca. En (*Ibid.*)

<sup>205</sup> Eliade, Mircea, *Mitos, sueños... op. cit.* p. 232.

<sup>206</sup> Eliade, Mircea, *La prueba del laberinto... op. cit.*, p. 27.

Freud, Marx y el propio Durkheim, ya que Eliade afirma la *autonomía* de la religión y la independencia de las ideas religiosas. Reconoce con Weber<sup>208</sup> que la psicología, la economía, así como otras fuerzas, intervienen ejerciendo su influjo en la religión, pero no considera determinante esa influencia. Para Eliade lo sagrado ha de considerarse desde una perspectiva religiosa, es decir, la religión ha de ser explicada *en función de sí misma*. Para ello propone un enfoque humanístico que combina la perspectiva histórica y la fenomenológica en una sola disciplina, la historia de las religiones.

Para Eliade, el historiador de las religiones ha de adentrarse en el mundo del hombre arcaico, donde se encuentran dos planos diferenciados: el sagrado, por un lado, y el profano, por otro. Lo sagrado corresponde al mundo de los dioses, de los héroes, de los ancestros, del orden; mientras que lo profano corresponde al mundo cotidiano, de lo intrascendente, de lo humano.

No obstante, señala Eliade, en la experiencia religiosa concurren esas dos realidades opuestas, la de lo sagrado y la de lo profano, cuando los seres humanos así lo deciden, pudiendo cualquier objeto de la naturaleza física convertirse en signo de lo sagrado y adquirir así un doble carácter por el que sin dejar de ser lo que era, es al mismo tiempo algo nuevo. Esa manifestación de lo sagrado, de la realidad sacra, recibe el nombre de hierofanía.

Lo sagrado se revela en todas partes, en la naturaleza, en el cosmos. Y así la humanidad, en sus largos años de andadura, ha elaborado modelos y sistemas simbólicos, que configuran el lenguaje de lo sagrado y que se encuentra en los símbolos y en el mito.

En estos pueblos arcaicos, descubre Eliade que lo sagrado conforma todos los aspectos de la vida del hombre. Y así la autoridad de lo sagrado, los modelos divinos, las narraciones míticas, que según Eliade tienden a seguir determinados modelos constantes que se repiten una y otra vez en el mundo, regulaban su cotidianidad, indicando las pautas a seguir establecidas por los dioses, siendo las cosas un reflejo de lo sagrado. Esa imitación no implica únicamente reflejar el mundo sagrado, cuanto participar y formar parte de él.

La religión plasma mediante los mitos, ritos y símbolos la lucha individual y eterna que acontece en todo ser humano: el drama del nacimiento, de la vida y finalmente de la muerte. También la esperanza en un renacimiento posterior o la

---

<sup>207</sup> Cuando Durkheim habla de lo sagrado y lo profano, se refiere siempre a la sociedad y sus necesidades (por un lado lo que importa al grupo y por otro lo que atañe únicamente al individuo)

<sup>208</sup> Max Weber (1864- 1920) fue pionero en el campo de la teoría social.

creencia en la figura de un dios redentor. Las mitologías de la muerte, sus ritos, sus símbolos, las concepciones relacionadas con la existencia ulterior del alma cambian muy lentamente, integrándose en un proceso de historización de los temas y de los personajes míticos que no modifica la estructura del simbolismo arcaico, sino que añade significaciones nuevas.

Aunque el método comparativo de Eliade pretende la generalización en busca de una hermenéutica total teniendo en cuenta métodos diversos para comprender el fenómeno religioso, al estudiar con detenimiento su obra vemos que hay un componente etnocéntrico y religiocéntrico en la jerarquización de religiones y culturas, o de culturas y religiones.

Si bien N. Girardot<sup>209</sup> cuenta que Eliade evitaba hablar de sus propias creencias religiosas, ya fuese con sus alumnos ya con sus colegas docentes, pueden percibirse básicamente dos posiciones en los estudiosos de la obra del autor rumano en relación a su actitud ante el cristianismo. De un lado, algunos críticos ven en Eliade a un cuasi teólogo cristiano que considera al cristianismo como la culminación del fenómeno religioso y que en base a ello interpreta las demás manifestaciones religiosas como prolegómenos necesarios de la plena revelación cristiana. Y otros como Allen, consideran que Eliade muestra una clara preferencia por los fenómenos religiosos no occidentales. No obstante según su propia confesión, sus propias palabras:

*En realidad, la tragedia de mi vida puede reducirse a la siguiente fórmula: soy un pagano, un perfecto pagano clásico que intenta cristianizarse. Para mí los ritmos cósmicos, los símbolos, los signos, la magia y el erotismo existen más y de forma más inmediata que el problema de la redención. Pero he dedicado lo mejor de mí a este problema sin poder dar un solo paso adelante.*<sup>210</sup>

Su actitud personal ante la muerte y el más allá, queda reflejada por un lado en sus diarios, sobre todo en los de sus últimos años, donde, aunque aparecen ciertas melancolías hacia el fin que se acerca, manifiesta su convicción de que al ser humano le está reservada una cierta existencia más allá de la muerte; también en algún testimonio<sup>211</sup> que afirma que Eliade estaba convencido de que tras la muerte el alma

---

<sup>209</sup> Girardot, Norman. "Smiles and Whispers. Nostalgic reflections on Mircea Eliade's Significance for the Study of religion", en Bryans S. Rennie (ed.), *Changing Religious Worlds, The meaning and End of Mircea Eliade*, New York, State University of New York Press, 2001, p. 152

<sup>210</sup> Eliade, Mircea, *Diario portugués...* op. cit., p. 62.

<sup>211</sup> Testimonio de Wendy Doninger recogido por F. Turcanu en *Mircea Eliade. Le prisonnier de l'histoire*, Paris, La Découverte, 2003, p. 113.



continuaba su existencia bajo otra forma; y asimismo en los textos que hablan de la vida espiritual de los romanos.

*Lo sorprendente es que cada uno encuentra el universo post mortem que ha aceptado por tradición religiosa o que concibió en su pensamiento personal. Un budista encontrará las regiones y formas conocidas por su mitología y ritual. Un místico o un metafísico budista encontrará el vacío, la placidez del no ser, etc. Un mahometano, un judío o un cristiano recorrerán después de la muerte las geografías tanáticas conocidas, aprendidas o rectificadas durante su vida. Pero un no creyente, uno a quien le parezca que todo acaba aquí (se lo parece porque semejante afirmación no puede ser fundamentada con hechos), encontrará el vacío, la nada, el no-ser. Para él la muerte significa el final.*<sup>212</sup>

Y así, como heredero de sus antepasados geto-dacios y a través de una interpretación cristiana de la existencia, otorga un valor positivo a la muerte, no considerándola como una desaparición en la nada sino como un suceso místico mediante el cual el ser humano es reintegrado a la naturaleza, al orden cósmico establecido por Dios.

*No se debe huir ante la muerte, y mucho menos lamentarse cuando viene; es un hecho de proporciones cósmicas que debe ser aceptado con serenidad y hasta con cierta alegría, porque, gracias a él, el individuo se libera de sus límites.*<sup>213</sup>

## **7. BIBLIOGRAFÍA**

ALLEN, Douglas, *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*. Madrid, Cristiandad, 1985.

ALTIZER, Thomas J. J., *Mircea Eliade y la dialéctica de lo sagrado*. Madrid Marova, y Barcelona Fontanella, 1972.

ARGULLOL, Rafael.: *El héroe y el único*, Barcelona, Destino, 1990

BALLESTER, Manuel y UJALDÓN, Enrique (eds.), *Sobre la muerte*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009.

CAVE, David, *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*, Oxford University Press, 1993.

DIEZ DE VELASCO, Francisco, *Los caminos de la muerte. Religión, rito e imágenes del paso al más allá en la Grecia antigua*, Madrid, Trotta, 1995.

---

<sup>212</sup> Eliade, Mireca, *Diario portugués...* op. cit., pp. 209-210.

<sup>213</sup> — *Bajo el signo de...* op. cit., p. 79.

- *Lenguajes de la religión. Mitos, símbolos e imágenes de la Grecia Antigua*, Madrid, Trotta, 1998.
- *La historia de las religiones: métodos y perspectivas*, Madrid, Ediciones Akal, 2005.
- “Mircea Eliade y Eugenio d’Ors (y el arquetipo)”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 12, 2007, pp.81-112.
- DÍEZ de Velasco, Francisco y LANCEROS, Patxi (eds.), *Religión y mito*, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2010.
- ELIADE, Mircea, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960.
- *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza-Emecé, 1972.
- *Herreros y alquimistas*, Madrid, Alianza, 1974.
- *Ocultismo, brujería y modas culturales*, Barcelona, Paidós, 1997.
- *Patañjali y el yoga*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1978
- *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Madrid, Taurus Ediciones, 1979.
- *La prueba del laberinto. Conversaciones con Claude-Henri Rocquet*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1980.
- *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Madrid, Círculo de Lectores, 1990.
- *Alquimia asiática*, Barcelona, Paidós, 1992.
- *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 1998.
- *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, 4 vols., Barcelona, Paidós, 1999.
- *La búsqueda. Historia y sentido de las religiones*, Barcelona, Kairós, 1999.
- *Mitos, sueños y misterios*, Barcelona, Kairós, 1999.
- *Aspectos del mito*, Barcelona, Paidós, 2000.
- *Nacimiento y renacimiento. El significado de la iniciación en la cultura humana*, Barcelona, Kairós, 2001.
- *Diario portugués*, Barcelona, Kairós, 2001
- *Diario (1945-1969)*, Barcelona, Kairós, 2001.
- *Mefistófeles y el andrógino*, Barcelona, Kairós, 2001.
- *Una nueva filosofía de la luna*, Madrid, Trotta, 2010.
- *Bajo el signo de Zalmoxis*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2008.
- GRONDIN, Jean, *La filosofía de la religión*, Barcelona, Herder, 2010.

- LAIGNEL-LAVASTINE, Alexandra, *Cioran, Eliade, Ionesco. L'oubli du fascisme : trois intellectuels roumains dans la tourmente du siècle*, Paris, Presses Universitaires De France, 2002.
- LEÓN Azcárate, Juan Luis de, *La muerte y su imaginario en la historia de las religiones*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2007.
- LLINARES, Joan B. (ed.), *Mircea Eliade, el profesor y el escritor. Consideraciones en el centenario de su nacimiento, 1907-2007*, Valencia, Pre-Textos, 2007.
- MARTÍN VELASCO, Juan, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, editorial Trotta, 2006.
- MATEU Zamora, Vicenç, *Religión, cristianismo y modernidad en Mircea Eliade*, (Tesis doctoral inédita), Madrid, UCM, 2006.
- OLDMEADOW, Harry, *Mircea Eliade y Carl G. Jung. Reflexiones sobre el lugar del mito, la religión y la ciencia en su obra*, Barcelona, José J. de Olañeta, Editor, 2008.
- PALS, Daniel L., *Ocho teorías sobre la religión*, Barcelona, Herder, 2008.
- RENNIE Bryan S., *Reconstructing Eliade. Making sense of Religion*, Albany: State University of New York Press, 1996
- SÁNCHEZ Sánchez, Teresa, *La obra narrativa de Mircea Eliade (1945-1986): De lo antropológico a lo literario*, Madrid, Servicio de publicaciones de la UCM, 2003. (Disponible en [www.ucm.es/eprints](http://www.ucm.es/eprints))
- SEBASTIÁN, Mihail, *Diario (1935-1944)*, Barcelona, Destino, 2003
- TACOU, Constantin (ed.), *Mircea Eliade. "Cahiers de l'Herne"*, nº 33, Ed. de l'Herne, Paris, 1978.
- TURCANU, F., *Mircea Eliade. Le prisonnier de l'histoire*, Paris, La Découverte, 2003
- VAN GENNEP, A, *Los ritos de paso*, Madrid, Alianza Editorial, 2008.