

Mircea Eliade

EL SAGRAT I EL PROFÀ

TRADUCCIÓ DE JULIA ARGEMÍ
INTRODUCCIÓ DE VICENÇ MATEU

FRAGMENTA EDITORIAL

Títol original	LE SACRÉ ET LE PROFANE
Publicat per	FRAGMENTA EDITORIAL, SLL Plaça del Nord, 4, pral. 1. ^a 08024 Barcelona www.fragmenta.cat fragmenta@fragmenta.cat
Col·lecció	ASSAIG, 24
Consell assessor	PERE LLUÍS FONT FRANCESC-XAVIER MARÍN JOSEP OTÓN FRANCESC TORRALBA AMADOR VEGA
Primera edició	GENER DEL 2012
Producció editorial	IGNASI MORETA
Producció gràfica	INÊS CASTEL-BRANCO
Impressió i relligat	ROMANYÀ VALLS, SA
© 1957	ROWOHLT TASCHENBUCH VERLAG, REINBEK BEI HAMBURG pel text
© 2012	JULIA ARGEMÍ MUNAR per la traducció
© 2012	VICENÇ MATEU ZAMORA per l'estudi introductori
© 2012	FRAGMENTA EDITORIAL per aquesta edició
Dipòsit legal	B. 1.643-2012
ISBN	978-84-92416-53-0
	L'edició d'aquesta obra ha comptat amb una subvenció de l'Institut Cultural Romanès (Bucarest).
	RESERVATS TOTS ELS DRETS

ÍNDIX

<i>Nota editorial</i>	9
<i>Invitació a la lectura de Mircea Eliade.</i> VICENÇ MATEU	11
Viatge al propi centre	17
Nostàlgia del paradís	20
Un nou humanisme	24
L'horitzó arcaic	27
<i>Illud tempus</i>	39
Arquetips	43
El símbol, llenguatge de la religió	50
El sagrat i el profà	55

EL SAGRAT I EL PROFÀ

<i>Pròleg a l'edició francesa</i>	61
INTRODUCCIÓ	67
Quan el sagrat es manifesta	69
Dues maneres de ser en el món	71
El sagrat i la història	73
I L'ESPAI SAGRAT I LA SACRALITZACIÓ DEL MÓN	75
Homogeneïtat espacial i hierofania	75
Teofania i signes	78
Caos i cosmos	82

Consagració d'un lloc: repetició de la cosmogonia	84
El «centre del món»	87
«El nostre món» se situa sempre al centre	93
Ciutat-cosmos	87
Assumir la creació del món	99
Cosmogonia i sacrifici de construcció	103
Temple, basílica, catedral	107
Algunes conclusions	110
II EL TEMPS SAGRAT I ELS MITES	113
Durada profana i temps sagrat	113
<i>Templum-tempus</i>	116
Repetició anual de la cosmogonia	120
Regeneració pel retorn al temps original	123
El temps festiu i l'estructura de les festes	127
Esdevenir periòdicament contemporani dels déus	132
Mite = model exemplar	135
Reactualitzar els mites	139
Història sagrada, història, historicisme	143
III LA SACRALITAT DE LA NATURESA	
I LA RELIGIÓ CÒSMICA	153
El sagrat celeste i els déus uranians	154
El déu llunyà	157
L'experiència religiosa de la vida	161
Perennitat dels símbols celestes	163
Estructura del simbolisme aquàtic	164
Història exemplar del baptisme	166
Universalitat dels símbols	170
<i>Terra mater</i>	172
<i>Humi positio</i> : dipositar el nen sobre el sòl	175
La dona, la terra i la fecunditat	177
Simbolisme de l'arbre còsmic i cultes de la vegetació	180
Dessacralització de la naturalesa	183
Altres hierofanies còsmiques	187

IV EXISTÈNCIA HUMANA I VIDA SANTIFICADA	191
Existència «oberta» al món	191
Santificació de la vida	195
Cos-casa-cosmos	199
El pas per la porta estreta	205
Ritus de pas	209
Fenomenologia de la iniciació	213
Confraries d'homes i societats secretes de dones	216
Mort i iniciació	219
El «segon naixement» i l'infantament espiritual	221
El sagrat i el profà en el món modern	224
 EXPOSICIÓ CRONOLÒGICA. LA HISTÒRIA DE LES RELIGIONS COM A BRANCA DEL CONEIXEMENT	 235
 <i>Bibliografia</i>	 249

NOTA EDITORIAL

ESCRITA ORIGINÀRIAMENT en francès, la primera edició d'aquesta obra va aparèixer en traducció alemanya l'any 1957.¹ L'any 1961 en va sortir l'edició anglesa —traduïda de l'original francès—, que incorporava un capítol final titulat «Exposició cronològica. La història de les religions com a branca del coneixement».² L'edició francesa va aparèixer l'any 1965, sense el subtítol de l'edició alemanya i sense el capítol final incorporat a l'edició anglesa, però amb un «Pròleg a l'edició francesa» datat a Chicago l'octubre de 1964.³

D'acord amb els hereus d'Eliade, la present traducció catalana s'ha fet a partir de l'edició francesa de l'obra. S'hi ha incorporat tant el «Pròleg a l'edició francesa» com el capítol sobre la història de les religions de l'edició anglesa (traduït de l'anglès). S'ha mantingut el títol de l'edició francesa (és a dir: sense subtítol).

La traducció ha anat a càrrec de Julia Argemí, que ha esmenat diversos errors en les referències bibliogràfiques de les notes a peu de pàgina i de la bibliografia final. Vicenç Ma-

¹ Mircea ELIADE, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Rowohlt, Hamburg, 1957.

² Mircea ELIADE, *The sacred and the profane. The nature of religion*, Harper and Row, Nova York, 1961.

³ Mircea ELIADE, *Le sacré et le profane*, Gallimard, París, 1965.

teu, autor d'una tesi doctoral inèdita sobre Mircea Eliade, ha revisat la traducció i n'ha redactat l'estudi introductori. L'Institut Cultural Romanès (Bucarest) ha tingut la generositat de donar suport a aquesta edició amb un ajut per a la traducció i la producció de l'obra.

Amb aquesta edició, Fragmenta Editorial posa en mans del lector la primera traducció catalana d'una obra científica de Mircea Eliade.

ELS EDITORS

INVITACIÓ A LA LECTURA DE MIRCEA ELIADE

Vicenç Mateu

La meva missió en la cultura del segle xx
és descobrir i ressuscitar el món presocràtic.¹

MIRCEA ELIADE, *Diario portugués*

MIRCEA ELIADE (1907-1986) ha estat un dels grans historiadors de les religions del segle xx. De curiositat universal i voluntat infatigable, Eliade va escriure milers de pàgines en la seva doble vessant d'estudis del fenomen religiós i d'autor literari. Exiliat perpetu, l'origen romanès d'Eliade va marcar el seu camí en la vida i el féu testimoni de primera mà de la força de les circumstàncies històriques. Es pot ben dir que la seva biografia reflecteix fidelment les principals convulsions del segle. Però no va ser fins als anys seixanta, ja a la universitat de Chicago, que la figura d'Eliade va arribar a

¹ Mircea ELIADE, *Diario portugués*, Kairós, Barcelona, 2000, p. 171 (4 de gener de 1945): Eliade es mostra tan convençut de la força de la religiositat ancestral que l'abril de 1946 creu poder arribar a escriure una metafísica i una ètica utilitzant solament documents de civilitzacions primitives o orientals. Cf. Mircea ELIADE, *Fragments d'un journal I*, Gallimard, París, 1973, p. 63.

la seva màxima influència. A Occident eren temps d'obertura a altres horitzons, de contestació i de rebellia, i Eliade hi va fer el seu paper.

En les dues dècades següents, l'obra mateixa d'Eliade fou objecte de revisió crítica, de discussió i d'estudi. Eliade esdevingué una celebritat més enllà de l'àmbit acadèmic, si bé —segons els seus estudiants— sempre va mantenir una actitud de modèstia i humilitat intel·lectual. En els darrers temps, però, una circumstància de naturalesa política ha vingut a enterbolir el treball acadèmic de l'autor. El fet d'haver-se mostrat inequívocament proper a la Guàrdia de Ferro² en certs moments de la seva vida ha estat interpretat per alguns com la clau d'un dissimulat però latent antisemitisme present al llarg de la seva obra.³

En qualsevol cas, el treball d'Eliade és sens dubte un referent indiscutible en l'àmbit de la història de les religions. Hi ocupa un lloc principal i sovint polèmic. Per alguns, Eliade és determinant en la configuració de la història de les religions com a disciplina autònoma; altres, al contrari, perceben la seva influència com a clarament negativa. D'un temps ençà, l'obra d'Eliade ha estat parcialment desconsiderada per alguns, en especial en acusar-lo de manca de rigor metodològic

² La Guàrdia de Ferro fou un grup nacionalista romanès d'extrema dreta. La seva ideologia, a diferència del feixisme i el nazisme, no se centra tant en l'Estat o la raça, sinó en una defensa a ultrança del cristianisme. Malgrat això, no es pot obviar el component antisemita del moviment.

³ És cert que a l'hora de triar entre el binomi naturalesa/història, Eliade es decanta clarament per la primera. I és cert també que judaisme i cristianisme, com altres religions, tenen un component històric indefugible. Ara bé, despatxar l'immens treball d'Eliade com una mena de continu artífici antisemita sembla clarament exagerat i fora de lloc. La vida posterior d'Eliade desmenteix certes debilitats de joventut.

i d'un excés de generalització no sempre prou fonamentada. Malgrat tot, i després d'anys de relatiu oblit, l'obra de Mircea Eliade sembla que recupera interès i que esdevé un clàssic. Els seus defensors han sabut aportar relectures dels seus treballs que relativitzen l'impacte de les crítiques. La moderna filosofia de la ciència ha ofert també un nou marc teòric que permet deixar de banda certes desqualificacions.

No obstant això, la disputa al voltant d'Eliade no està tancada. Mentre que alguns fan una crida a la fi de l'era d'Eliade —per poder construir sobre el seu fracàs una nova història de les religions—,⁴ altres continuen trobant, tot i acceptar les seves limitacions, un terreny ampli suficientment compartit entre detractors i defensors del seu treball. En qualsevol cas, sembla obrir-se pas entre els estudiosos un cert consens respecte al retorn de la filosofia en l'estudi del fet religiós. I des d'aquest enfocament, Eliade retorna a la plena actualitat. Eliade pot i vol ser moltes coses alhora —pren Goethe com a model—, però abans que res, si hom se centra en els seus treballs de més volada especulativa, podríem contemplar la tasca de l'autor des del prisma de la filosofia, des d'una voluntat de fer filosòfica que no solament pretén la contemplació de la realitat, sinó que aspira a la seva transformació, segons la coneguda fórmula. És així com cal apropar-se a Eliade d'acord amb una perspectiva que ell mateix sosté i alimenta. Ara bé, com que les seves fonts són alienes a la tradició occidental —són pròpies de cultures orientals o es troben encara en «estat etnogràfic»

⁴ Cf. Roger CORLESS, «Building on Eliade's magnificent failure», dins Bryan S. RENNIE (ed.), *Changing religious worlds. The meaning and end of Mircea Eliade*, University of the New York Press, 2001, Nova York, p. 4.

i, per tant, resulten poc conegudes— Eliade es veu forçat a citar contínuament, donant un afegit d'erudició a escrits que el mateix Eliade situa en el camp de la filosofia.

No és fàcil una presentació clara i sistemàtica del pensament d'Eliade. La seva immensa producció i la constant repetició de motius i fins i tot de textos sencers —a vegades literalment, altres vegades introduint-hi algunes variants—, compliquen força l'exposició de les seves idees. Es podria dir que el seu pensament pren la forma d'onades successives on els antics temes són represos una i altra vegada mentre se n'hi afegeixen de nous, semblants però diferents alhora, perquè sense desmentir el que ha dit anteriorment, l'autor hi afegeix noves intuïcions que enriqueixen el seu treball i que fan que de vegades la seva obra voregi l'abisme de la contradicció. Sovint, a més, Eliade suggereix més que no pas afirma: els seus plantejaments esdevenen inicis possibles per a un posterior enraonament a partir d'un fil iniciat prèviament.

Daniel Dubuisson distingeix quatre tipus d'escrits en la producció d'Eliade: l'obra literària; els escrits autobiogràfics; els treballs acadèmics més o menys monogràfics en què l'erudició no està totalment subordinada als desenvolupaments metafísics; i els textos que —com el cèlebre *Traité d'histoire des religions* (1949), o *Le mythe de l'éternel retour* (1949), *Images et symboles* (1952), *Mythes, rêves et mystères* (1957), *Birth and rebirth* (1958), *Aspects du mythe* (1963), *Le sacré et le profane* (1964) i *The quest* (1969)— exposen la metafísica d'Eliade, considerada per ell mateix la seva principal contribució a la història de les religions.⁵

⁵ Cf. Daniel DUBUISSON, *Mythologies du XX^e siècle. Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*, Presses Universitaires de Lille, Lille, 1993, p. 218.

Val a dir que la història de les religions es mou entre els extrems que van de l'aridesa estèril de l'exhaustiva documentació empírica que limita la possibilitat del vol teòric a la més lliure especulació filosòfica amb un discutible fonament en la realitat. Sense menystenir la importància del rigor acadèmic, hom pot pensar que en la història de les religions —o entre els seus membres destacats— hi ha molta història, sociologia o reflexió metodològica, però molt poc de religió. No és el cas d'Eliade; tal volta sigui aquest un dels seus principals mèrits. Tot llegint Eliade, hom pren immediatament consciència del poder del sagrat, d'un poder extraordinari que es considerava ja absent.⁶

Eliade acostuma a defugir les definicions i reconeix alhora no haver buscat mai una sistematització completa. No obstant això, Bryan S. Rennie o Douglas Allen han defensat darrerament la sistematització del seu pensament. En Eliade els conceptes principals es troben estretament interrelacionats, s'expliquen i se sostenen de manera recíproca i configuren una estructura global i coherent.⁷ I malgrat tot, llur presentació no és fàcil. Els textos d'Eliade revelen l'existència d'un sistema subjacent en contínua reelaboració; un sistema que no entén de fronteres entre les diferents cares de l'activitat creadora i que abasta, amb la corresponent adaptació a les regles pròpies de cada gènere, tant els treballs acadèmics com la producció literària o, fins i tot, els escrits de naturalesa autobiogràfica, clarament concebuts per a la publicació.

⁶ Cf. Thomas J. J. ALTIZER, *Mircea Eliade y la dialéctica de lo sagrado*, Fontanella / Marova, Barcelona, 1972, p. 15.

⁷ Cf. Bryan S. RENNIE, *Reconstructing Eliade. Making sense of religion*, State University of New York Press, Albany, 1996, p. 3.

El *sistema* d'Eliade es mou sovint en un estadi prerreflexiu i acostuma a ser holístic, orgànic i dialèctic.⁸ El seu projecte pot contemplar-se com l'esforç per desvelar les estructures fonamentals de la vida religiosa que sovint romanen ocultes o es manifesten de múltiples i variades formes sota condicions històriques diverses.⁹

D'acord amb Allen, dos són els conceptes bàsics que fonamenten l'enfocament metodològic d'Eliade, li possibiliten el treball hermenèutic i li articulen la forma de pensar: d'una banda, la dialèctica del sagrat i el profà, estructura universal que permet la caracterització del fenomen religiós; de l'altra, el simbolisme, el coherent i estructurat sistema de símbols mitjançant els quals interpreta el significat d'aquesta mena de fenòmens.¹⁰ Per Ellwood, la filosofia d'Eliade seria una combinació de les idees de la religió com a sentiment de Schleiermacher i de les idees de construcció social de Durkheim, amb clares influències de Rudolf Otto i de Carl Gustav Jung. La força —i alhora la debilitat— del pensament d'Eliade radicaria, segons aquest autor, en l'amalagma d'una certa vaguetat i d'un evocador estil romàntic.¹¹ Kurt Rudolph distingeix quatre components principals de la visió del món d'Eliade: l'oposició sagrat/profà, el simbolisme com a llenguatge del religiós, la prehistòria com a època

⁸ Cf. Douglas ALLEN, *Myth and religion in Mircea Eliade*, Garland Publishing, Nova York, 1998, p. 15.

⁹ Cf. Charles E. VERNOFF, «Mircea Eliade and the fundamental structures of religious life», *Journal of Dharma* 11, núm. 2 (1986), p. 148.

¹⁰ Cf. ALLEN, *Myth and religion in Mircea Eliade*, p. 14.

¹¹ Cf. Robert ELLWOOD, *The politics of myth. A study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell*, State University of New York Press, Albany, 1989, p. 112.

fonamental en la història de les religions, i l'*homo religiosus* com a ideal humà.¹²

Hi ha qui afirma que l'enfocament d'Eliade és postmodern *avant la lettre*.¹³ En temps de domini històric i materialista, Eliade —i alguns altres— s'atreviren a discrepar del pensament dominant. Mogut possiblement per la seva circumstància històrica i personal, el romanès va avançar la necessitat d'un nou paradigma en les ciències humanes i, en general, en la visió del món. El seu projecte fou realment molt ambiciós, perquè el seu abast no es limita al camp teòric —tal com dèiem abans—, sinó que proposa en realitat un programa d'acció de renovació de la modernitat occidental que passaria inexorablement per la reobertura de l'accés al sagrat. És a dir, per la recuperació anamnèstica d'un coneixement perdut o potser oblidat, latent en qualsevol cas i, per tant, encara possible. De fet, Eliade reivindica el sentit pràctic de les bones teories; el seu pensament s'orienta a l'acció transformadora, no en té prou amb la contemplació acadèmica o erudita de la realitat.

VIATGE AL PROPI CENTRE

Si contemplem el camí de Mircea Eliade, constatarem que sembla repetir el destí d'Ulisses, la necessitat de viatjar lluny per tornar a casa, i trobar aleshores, després d'un llarg viatge,

¹² Cf. Kurt RUDOLPH, «Mircea Eliade and the "history" of religions», *Religion*, núm. XIX (1989), p. 108.

¹³ Cf. Norman GIRARDOT, «Smiles and whispers. Nostalgic reflections on Mircea Eliade's significance for the study of religion», dins RENNIE (ed.), *Changing religious worlds*, p. 161.

el propi centre —la idea de *centre* és fonamental en la filosofia de l'autor. Els escrits autobiogràfics d'Eliade revelen l'autoconsciència d'un recorregut iniciàtic que hauria demanat el més gran allunyament i, en un principi, també el més gran estranyament, per només després poder tornar a la pàtria i a si mateix en un exercici d'autoconeixement. L'aventura vital d'Eliade recorda en aquest sentit la de l'orientalista Heinrich Zimmer, que descriu de manera magistral, mitjançant una paràbola jueva de la tradició dels hassidim, una posició semblant. Diu la llegenda que el vell i pobre rabí Eisik de Cracòvia viatjà fins a la llunyana Praga a la recerca del tresor revelat en un somni. Un cop allí, el guardià del lloc on seria el tresor, assabentat de la història, li diu que hauria de malfiar-se dels somnis, perquè ell mateix ha tingut un somni que li suggeria de desplaçar-se a Cracòvia per buscar el tresor que hi ha darrere l'estufa de la casa d'un tal rabí Eisik. En sentir això, Eisik torna immediatament a casa i es posa a treballar per desenterrar el tresor que el farà ric. És a dir, el tresor és ben a prop, però per trobar-lo cal haver fet prèviament un llarg viatge, cal una gran i incerta odissea, i calen també el diàleg i l'intercanvi amb altres veus diferents en les quals emmirallar-nos per descobrir aleshores dins nostre qui som de veritat. (En realitat, una iniciació similar és la que Eliade proposa en l'àmbit col·lectiu com a escapatòria del carreró sense sortida en què es trobaria Occident.)

El viatge d'Eliade arrenca amb la seva educació en la tradició ortodoxa, tot i que el jove Eliade no és especialment religiós. En la seva evolució personal, un cristianisme de la voluntat, seguidor d'un Crist heroic, sembla succeir a un primer agnosticisme. Un moment important, sovint no prou destacat, és la seva estada a Itàlia, on l'estudiant de

filosofia de la universitat de Bucarest arriba per completar la seva formació, centrant-se en la filosofia del Renaixement, de Ficino a Bruno. Gràcies a un mecenatge, Eliade partirà tot seguit a l'Índia a buscar, sobretot, el perfeccionament personal a través de la voluntat i el control màgic. Allí romandrà tres anys. S'estarà primer a Calcuta, on estudiarà amb Dasgupta, i després a Rishikesh, al llindar de l'Himàlaia, on passarà els últims sis mesos indis sota la tutela del Swami Shivananda. Eliade diu conèixer allà per primer cop la potència del sagrat, i també la religió arcaica, i diu descobrir sobretot —i aquesta serà una trobada decisiva i fonamental— la seva pròpia tradició en la religiositat dels pagesos indis. En aquell subcontinent l'escriptor fa el descobriment d'una religiositat ancestral preària que s'estendria des del Ganges fins a la conca mediterrània, abastant tot el territori dels Balcans. Sobre aquest sòcol religiós primitiu i compartit s'hauria bastit al llarg del temps el cristianisme propi dels pagesos del sud-est d'Europa, edificat sobre mites anteriors dels pobles de l'Europa central. El tret distintiu d'aquesta variant del cristianisme seria la importància donada als aspectes cíclics de repetició i renovació tan propers a la seva caracterització de les religions, que troba en la religiositat arcaica el seu model i referent. Eliade el batejarà amb el suggerent nom de *cristianisme còsmic*, en clara oposició al que es podria anomenar *cristianisme històric*, molt més lligat al fet temporal i a la irrupció plena del diví en un moment concret i únic de la història.

De tornada a Romania, Eliade fa seu l'ideal cristiano-patriòtic de la Guàrdia de Ferro que persegueix la regeneració de la pàtria romana i, des d'allà, una ambiciosa renovació d'Occident. (Hi ha qui creu que la discreció proverbial d'Eliade sobre les seves pròpies idees té molt a veure

amb el terror de reobrir els fantasmes del passat.) En qualsevol cas, Eliade, a banda de la seva extraordinària producció literària i acadèmica, advocarà per l'adveniment d'un nou Renaixement, fruit del redescobriment de les religiositats arcaica i oriental, que ha de portar necessàriament a un nou humanisme que permeti sortir de l'atzucac en què el pensament materialista ha acabat abocant l'home modern.

NOSTÀLGIA DEL PARADÍS

Mircea Eliade fou sempre molt discret sobre les seves creences personals, si bé acceptà sense embuts, des d'una perspectiva fenomenològica, l'objectivitat de l'experiència religiosa, que serà sempre el seu objecte principal d'interès, més enllà de qualsevol aproximació sociològica o institucional. Molts dels estudiosos de la seva obra han provat de mesurar fins a quin punt es pot parlar de continuïtat entre les seves creences i els pressupòsits bàsics que contenen les seves obres. En altres ocasions s'ha inquirit sobre la relació d'Eliade amb la religió cristiana.

La preocupació per la durada, pel precari transcurs del temps, i la possibilitat d'una esclatxa per la qual entreveure una sortida cap a la plenitud, en una mena de platonisme ontològic, és un dels temes recurrents en l'obra d'Eliade. A la manera existencialista, però sense acceptar l'horitzó de la manca del sentit, l'autor sent el neguit pel temps insubstancial que passa. El temps és la maledicció de l'home modern, de l'home caigut, afirma. I per això Eliade busca permanentment la llibertat, el des-condicionament, l'alliberament de l'home de tot allò que el tenalla en un present mediocre

i evanescent. Ara bé, la «salvació» que l'autor proposa no és una salvació en un més-enllà incert; tampoc no és la salvació de yoguis, filòsofs o místics; és una salvació en el món, oberta també als homes d'acció, sempre que hom sigui capaç de conduir-se d'acord amb la «renúncia al fruit dels actes», segons l'ensenyament de la Bhagavad-gita i de tants altres textos centrals de diferents tradicions religioses.

I, malgrat tot, el seu amic Cioran considera Eliade un esperit areligiós, massa pendent de l'acadèmia i la carrera per *patir* de veritat la religió. Eliade, diu Cioran, no té la capacitat empàtica imprescindible per viure el *dolor* del que és religiós. Eliade roman sempre pendent dels seus projectes literaris, dels seus treballs, és massa dinàmic, massa «intoxicat pel possible». Eliade, afirma Cioran, és, com ell mateix, un «esperit religiós sense religió».¹⁴

Eliade estableix les característiques de la religió amb la mirada posada en la religiositat primitiva, establint com a pauta estructural de l'ésser humà —*homo religiosus*— el model de l'ontologia arcaica. A partir d'alguns postulats bàsics —l'evidència del sagrat i la seva irreductibilitat fenomenològica, la radical alteritat entre sagrat i profà, la idea de hierofania, l'*illud tempus*, els arquetips, la necessitat del mite i de la repetició— dibuixa l'àmbit en el qual l'home arcaic viu una vida plena de sentit, cosa que li permet sentir-se integrat en un món plenament *real* perquè en percep la força del sagrat.

Però l'home modern ja no habita l'horitzó de la religiositat arcaica. Instal·lat en la nostàlgia del paradís, que pot

¹⁴ Emil CIORAN, «Exercices d'admiration», dins IDEM, *Oeuvres*, Gallimard, París, 1995, p. 1591.

adoptar formes diverses, viu el temps com a dolor i caiguda, viu en el «terror de la història», en el territori erm que s'obre un cop el món, però també la història, han perdut qualsevol sentit transcendent o immanent. La caiguda del mite del progrés i la història, el final de la utopia futura, l'horror mateix del segle, el sentiment d'una successió sense sentit, aboquen l'home modern a una dimensió «terrorífica» de la història. En l'escenari d'un temps lineal, però completament dessacralitzat, l'home modern viu ancorat en la maledicció i el pessimisme de manera anàloga a la vivència de l'hindú de les elits cultivades davant la doctrina dels *yugas*, els cicles còsmics de repetició infinita als quals hom està condemnat un cop dessacralitzada la idea d'un temps cíclic, i davant del qual només s'albira el camí i l'esperança de redempció mitjançant l'abolició del *karman* per assolir un dia la *moksha* o alliberament definitiu d'aquest cosmos-presó.

Davant d'aquesta situació és clar que l'individu no troba l'aixopluc que l'*homo religiosus* de les societats arcaïques trobava en el mite i la repetició, i se sent especialment desemparat. En un primer moment, Eliade considera que l'única solució, l'única possibilitat de llibertat per a l'home contemporani, passa per acceptar la fe cristiana. Una fe que suposa la superació del marc de la religiositat arcaica i que alhora permetia la salvació. L'elecció és aleshores entre cristianisme i desesperació. Són els anys d'elaboració del *Traité d'histoire des religions* i de *Le mythe de l'éternel retour*, ambdós publicats el 1949.

A partir dels anys cinquanta, però, Eliade entra progressivament en una segona etapa. El punt d'inflexió el marca la consideració creixent del sagrat com a estructura de la consciència, que condueix necessàriament a l'afirmació de

la perennitat de l'*homo religiosus*. L'*homo religiosus* ja no serà llavors només l'habitant llunyà de les societats primitives. La consideració d'*homo religiosus* s'estén i abasta tot ésser humà, malgrat que les formes del religiós puguin trobar-se extremament camuflades, confuses o deteriorades. Eliade recorre aleshores el camí que enllaça la història de les religions amb l'antropologia. Sense negar la seva indefugible condició històrica i els seus condicionaments, l'autor reconeix en l'home una naturalesa religiosa atemporal que no podrà ser mai oblidada o superada. L'home antic no és en absolut tan llunyà de nosaltres ni, per descomptat, tan «primitiu». Potser fins i tot la seva lògica continua ben present. Màgia i lògica, mite i raó, no són, per tant, dues coses diferents, ni molt menys enfrontades. En conseqüència, les característiques de l'individu de les societats ancestrals haurien de trobar-se, manifestar-se, adaptar-se i buscar satisfacció també en les societats modernes. L'ontologia arcaica potser seria vàlida també per a l'home modern. L'home modern no viuria en un atzucac, no estaria, per tant, tan desprotegit davant el terror produït pel pur esdeveniment buit de significat, i seria susceptible d'un «renaixement» a una realitat novament significativa.

Així, Eliade passa d'afirmar l'absència del sagrat en la realitat contemporània a postular-ne l'ocultació i l'oblit. L'ésser humà és un *homo religiosus*, i a més —i com a conseqüència d'això—, el mite roman sempre, encara que degradat i dissimulat, en el món modern. Però el religiós continua sent-hi, en nombrosos i diversos àmbits: en primer lloc, en l'ésser humà, en el terreny inconscient, amb tot el que això suposa en la determinació d'un comportament, tant individual com social, però també en els grans relats polítics —el cas del comunisme és paradigmàtic—, en l'organització so-

cial, en les institucions civils, en les arts i en la literatura, en les celebracions i en els aniversaris de tota mena, en el cicle anual quotidià, en definitiva. L'ésser humà és un ésser de paraules, un ésser que precisa de narracions i que pot arribar a morir si no pot gaudir del relat que ofereix significació; que requereix de viure en un món que tingui sentit, el sentit que dona la gramàtica i que fixa els límits del món.

Eliade indica llavors una nova solució per afrontar el terror de la història: la constitució i el desenvolupament d'una hermenèutica creativa i a contracorrent, d'una hermenèutica del sagrat, capaç de recuperar el religiós camuflat o ocult en la realitat contemporània. Per aconseguir-ho, la tradició occidental ha de ser revitalitzada per poder obrir una escletxa en la facticitat i poder salvar l'esterilitat en què es troba; la tradició occidental ha de ser fecundada per les aportacions de la religiositat oriental i de l'home primitiu i el seu univers espiritual, que Eliade considera el més gran descobriment del segle XX, per sobre de les teories més avançades de la física o de les troballes fonamentals de la biologia.

UN NOU HUMANISME

Eliade destaca que la crisi del món modern és una crisi religiosa d'ordre província —l'autor denuncia indirectament la identificació d'Occident amb *el món*— que podria ser superada mitjançant un nou humanisme sorgit d'un nou renaixement, la idea del qual se li revela en la seva estada a Itàlia. De la mateixa manera que la caiguda de Constantinoble i l'èxode de nombrosos lletrats cap a Occident permeteren una millor recuperació del saber clàssic i sembraren la llavor

del Renaixement italià, els nombrosos treballs etnogràfics i antropològics en un món que comença a ser global, o l'exili de nombrosos monjos tibetans (després del cop de força de la Xina) i tantes altres migracions, haurien de conduir a la fecundació en terra novament fèrtil d'un desitjat i necessari renaixement, aquest cop a escala planetària. L'obertura a altres religions, a la religiositat neolítica i oriental, possibilitada pel treball efectuat pels historiadors de les religions, hauria de permetre recuperar la capacitat per experimentar el sagrat. Potser s'hauria d'entendre així l'aspiració d'Eliade a la religiositat dels pagesos romanesos: incòmode davant la religiositat centrada en el que és històric, Eliade es mostra especialment sensible a una hierofanització del cosmos, a una recuperada percepció del sagrat en la naturalesa que té cabuda en l'anomenat *cristianisme còsmic*.

Gràcies a les aportacions de la religiositat arcaica i oriental, Occident pot salvar de l'oblit el llenguatge dels símbols —clau d'accés al sagrat—, és a dir, allò que és veritablement *real*. En aquest context, es mostra amb tota la seva força l'ambició del programa d'Eliade i l'extraordinària consideració que atorga a la història de les religions com a disciplina règia (i al seu propi treball, diguem-ho de passada). Eliade no vol ser només un intel·lectual presoner en la seva torre d'ivori; ben al contrari, l'autor, a qui la intenció política en un sentit ampli ha acompanyat tota la vida, pretén la transformació filosòfica de la realitat. La història de les religions esdevé a la vegada «Arca de Noè» del saber ancestral —d'un patrimoni immaterial de la humanitat, en definitiva, que perillava d'extingir-se anorreat en el diluvi de la uniformització del món— i valent «cavall de Troia», astúcia odisseica dels menystinguts a fi d'infiltrar-se en l'acadèmia per sub-

vertir l'historicisme i el materialisme reduccionistes i curts de mires dominants en el claustre universitari. D'aquesta manera, la disciplina inicialment erudita —la història de les religions— esdevé soteriologia. Mitjançant un procés d'ascens, de veritable iniciació, a partir de l'estudi de les formes més exòtiques del religiós es revela la presència del misteri, del sagrat, en allò que ens envolta. La realitat sembla aleshores adquirir sentit i plenitud, sembla mostrar-se amb una intensitat més gran: els sentits poden obrir llavors les portes de llur percepció, la consciència davant el real s'incrementa, l'historiador es transforma mitjançant l'estudi. En una mena de gradació, i seguint el camí de místics —primer— i de poetes —després—, l'erudit assoleix la possibilitat de tornar a veure el món des de la perspectiva de l'enigma, la meravella i el misteri, com si el veiés per primera vegada.

Esquerp a qualsevol voluntat de confessió personal, Eliade sembla postular a la vegada un cert cristianisme còsmic —que uniria els elements espacial i temporal com a manifestació del sagrat— i una hermenèutica creativa, una mena de *metapsicoanàlisi*, de *desmitificació de la desmitificació*. Si, com deia Paul Ricœur, es poden considerar Marx, Nietzsche i Freud com els mestres de la sospita —en desconfiar del discurs que entronitzava la raó sobirana, apuntant cadascun d'ells a un substrat previ que permet explicar més acuradament el que s'esdevé i del qual la raó només seria una argücia justificadora a posteriori, una estratagema—, podríem contemplar el treball d'Eliade com el d'un nou filòsof de la sospita, però aquest cop a contracorrent. La desmitificació hauria de ser al seu torn desmitificada. L'hermenèutica, recolzada en la fenomenologia, cercarà el redescobriment de les estructures del mite, del sagrat, en la societat moderna.

Es tractarà, alhora, de notar la presència de l'extraordinari, del miracle camuflat en l'esdevenir temporal, en el quotidià, en lloc de reconèixer-lo en la naturalesa, i això explica la major dificultat de la seva percepció. A diferència d'aquells que buscaren desemmascarar el profà en el sagrat, tocaria ara descobrir el sagrat en el profà.

L'HORIZZÓ ARCAIC

El sagrat

Bryan S. Rennie¹⁵ l'encerta quan considera que els conceptes principals emprats per Eliade estan estretament relacionats i s'expliquen els uns als altres. Això dificulta l'accés al seu pensament, atès que per a una correcta comprensió caldria poder explicar tots els conceptes de manera simultània. Davant de tal impossibilitat, el més oportú seria començar per la caracterització del sagrat.

El sagrat és un concepte difícil de precisar. Fins al 1946, Eliade utilitza el terme *sagrat* no de forma substantiva sinó adjectivament, com a atribut, i encara més aviat poc. Només més tard sembla néixer la definitiva articulació del sagrat com a noció central en el pensament de l'autor. A *El sagrat i el profà*, seguint Émile Durkheim, Eliade ofereix com a primera definició del sagrat la seva radical oposició al profà. El sagrat es manifesta com quelcom totalment *altre* respecte als objectes *naturals*. Eliade, però, s'allunya tot seguit de l'anàlisi reduccionista de Durkheim per referir-se al sagrat de

¹⁵ Cf. RENNIE, *Reconstructing Eliade*, p. 3.

manera molt semblant a l'aproximació fenomenològica de Rudolf Otto. Ambdues aportacions —Durkheim i Otto— troben el seu lloc en la cosmovisió que Eliade forja en la seva joventut i que atribueix un component màgic i de misteri a la realitat quotidiana.¹⁶

El sagrat es troba més enllà del món, però pot ser conegut en el món a través de la seva manifestació *misteriosa, tremenda, fascinant i sempre potencial, inadequada, incompleta*, tal com diu Eliade reprenent els termes emprats per Rudolf Otto. El llenguatge aconsegueix només anomenar-lo mitjançant analogies més o menys sofisticades, sense poder abastar-lo mai, atesa la seva alteritat radical. Qualsevol forma lingüística per posar-li un nom serà només xifra o metàfora que caldrà no confondre amb la realitat inefable que intenta expressar.

El sagrat desborda l'àmbit estricte del diví, i fins i tot del religiós, i apareix com la plenitud del real, enfront de la qual hom trobaria el flux caòtic, atzarós i sense sentit del *profà*. Per tant, no es tractaria d'una categoria limitada a l'àmbit de les religions constituïdes; més aviat el contrari: Eliade pressuposa el sagrat com allò que és poderosament *real* i significatiu. Apuntar al sagrat és apuntar al sentit. El no sagrat, és a dir, el profà, per definició és assimilat al caos i a la facticitat. Mitjançant l'experiència del sagrat, l'esperit capta la diferència entre el que es revela com a *real, potent i significatiu* i el que manca d'aquestes qualitats, a saber, el flux caòtic de les coses, les seves aparicions i desaparicions fortuïtes i sense sentit. El sagrat és l'irreductiblement real

¹⁶ Cf. Florin TURCANU, *Mircea Eliade. Le prisonnier de l'histoire*, La Découverte, París, 2003, p. 373.

en el món.¹⁷ En la via inaugurada per Rudolf Otto, Eliade considera que l'aproximació de l'home al sagrat s'esdevé de manera ambivalent, tot experimentant atracció i por a la vegada, coneixedor de l'eficàcia i la perillositat de la seva energia. El sagrat, diu Eliade, equival a la potència, és saturat d'ésser. És potència sagrada, és realitat, perennitat i eficàcia. L'experiència religiosa, com a experiència del sagrat, és, per tant, essencial per a l'home. Aquesta experiència proporciona autenticitat al món i sentit i plenitud a la vida humana; l'home es constitueix com a tal i viu amb dignitat en la mesura que pot accedir a l'experiència en la qual percep la *realitat* del que és.

Eliade sosté que el sagrat no implica necessàriament «la fe en Déu, en els déus o en els esperits». El sagrat constitueix «l'experiència d'una realitat i la font de la consciència d'existir en el món».¹⁸ «El problema del sagrat —és a dir, el problema religiós— és, en essència, de coneixement. L'altre, allò altre, és realment l'objecte»,¹⁹ anota Eliade en el seu diari el 12 de novembre de 1942. El sagrat és de naturalesa original i, en conseqüència, no hauria de ser dissecat, reduït o explicat des d'altres instàncies. Com a fenomenòleg o historiador de les religions, Eliade s'enfronta als científics socials que, des d'àmbits i procedències diverses, pretenen explicar el sagrat amb la psicologia, la sociologia o l'antropologia. De manera semblant al que succeeix en el conte en el qual diverses persones miren de definir l'elefant segons la part que en

¹⁷ Cf. Mircea ELIADE, *La prueba del laberinto*, Cristiandad, Madrid, 1980, p. 147-154.

¹⁸ *Ibid.*, p. 148.

¹⁹ ELIADE, *Diario portugués*, p. 57.

toquen i arriben a conclusions totalment equivocades, Eliade defensa una perspectiva que contempli el sagrat com a fet originari.

Eliade accepta sense dubtar l'existència del sagrat. Una altra cosa és la discussió relativa a l'estatut que confereix al sagrat. ¿Té aquest una existència objectiva i independent més enllà del subjecte que l'experimenta en la seva plenitud, o, al contrari, només se'n pot parlar com a experiència subjectiva de l'ésser humà? Eliade, refugiat en la fenomenologia, eludeix la qüestió. Accepta com a fet innegable l'existència de l'experiència del sagrat i diu que no és feina de l'historiador de les religions dilucidar-ne l'existència objectiva. Encara que no es pot afirmar que en negui la realitat ontològica independent, aquesta és per Eliade una qüestió filosòfica o teològica que troba el seu lloc més enllà de l'àmbit de la fenomenologia o la història de les religions. En qualsevol cas, podem convenir que per Eliade el concepte de *sagrat* seria el d'un objecte intencional de l'experiència humana que és aprehès com allò que és pròpiament real i que aporta profunditat i significació. El parer de Rennie és que Eliade considera el sagrat com un element adjectiu, relacional o sistemàtic, vinculat a l'objecte en el qual pot mostrar-se, més que com una realitat en si, substantiva i ontològica.²⁰

El sagrat, per definició, és a la base de tota experiència religiosa; en el fons, potser, de tota experiència humana.²¹ El sagrat, per tant, existeix almenys com a experiència. Una nova manera de veure les coses, o millor encara, la recuperació de l'atenció arcaica, obre la porta a la hierofania, a la possibilitat

de revelació del sagrat en el profà gràcies a la mirada de l'home, indispensable per fer palesa la presència del *real*.

Eliade afirma que l'home pot experimentar el sagrat en qualsevol àmbit de la naturalesa o el cosmos, i també en el temps. El podrà *sentir*, però sense que el sagrat s'identifiqui amb cap ésser o objecte en concret. De fet, qualsevol objecte *profà* pot ser lloc de presència del sagrat —hierofania—, com veurem més endavant. L'experiència del sagrat té a veure amb l'essència de l'ésser humà (l'essencialisme és una altra de les característiques de la filosofia d'Eliade).²² La irrupció del sagrat no es limita únicament al moment històric de les religions arcaïques, al món dels «primitius». El sagrat serà sempre accessible, atès que pel romanès «el sagrat no és propi d'una etapa en la història de la consciència, sinó un element de l'estructura d'aquesta mateixa consciència».²³ L'experiència del sagrat és, per tant, una experiència permanentment oberta, sempre possible en la mesura que se'n reconegui el llenguatge —el llenguatge simbòlic. La trobada amb el sagrat no forma part de l'arqueologia històrica de la humanitat. Al contrari, està lligada indissolublement a l'esforç de l'home per construir un món amb sentit. Eliade sosté la igualtat sagrat = real = objectiu, i això és alguna cosa més que allò simplement establert, «posat allí» o imaginat per l'home. Una pedra és una pedra, i ho continuarà sent, però pel sol fet de ser tal com és, és *xifra* que mostra la força, la duresa, l'existència independent, la concepció del totalment diferent, del totalment altre, la idea de l'absolut.

²⁰ RENNIE, *Reconstructing Eliade*, p. 195.

²¹ Cf. *ibid.*, p. 21-22.

²² Cf. Mircea ELIADE, *Mito y realidad*, Guadarrama, Madrid, 1968, p. 107.

²³ ELIADE, *La prueba del laberinto*, p. 147.