

Introducción de J. Ries al volumen I de J. Ries (ed.), *Tratado de Antropología de lo sagrado*, Madrid, ed. Trotta, 1995 (Milán, 1989)

EL HOMBRE y LO SAGRADO. TRATADO DE ANTROPOLOGÍA RELIGIOSA. Julien Ries

Las ciencias exactas, la biología y la medicina conocen actualmente un extraordinario desarrollo. Las ciencias humanas, por el contrario, parecen tímidas, vacilantes, casi inseguras. Y, sin embargo, nuestros contemporáneos están obsesionados por estas ciencias humanas que se debaten en un verdadero callejón sin salida, debido a que los excesos del reduccionismo han condenado a las ciencias humanas a perder al hombre por el camino. Esta situación exige rehacer con urgencia la estructura de referencia para la lectura del fenómeno humano. En otras palabras, la antropología está llamada a ocupar un puesto privilegiado en el saber de nuestra época.

En primer lugar, sería necesario clarificar la terminología de las ciencias del hombre. En 1787, el suizo Chavannes introdujo el término "etnología", que a comienzos del siglo XIX era considerado sinónimo de ciencias de la clasificación de las razas. Durante las primeras décadas del siglo XX, se entendía por etnología el conjunto de las ciencias sociales que tenían por objeto el hombre fósil y las sociedades llamadas "primitivas". En la actualidad, se tiende a restringir la etnología a los estudios sintéticos y teóricos elaborados a partir de las observaciones realizadas sobre el terreno por las diversas disciplinas de la etnociencia, entre las que se encuentran la etnodemografía, la etnoeconomía, la etnolingüística y la etnosociología.

En Europa, el término antropología designó durante mucho tiempo a la antropología física, dejando así todo el ámbito social y cultural del hombre a la etnología. Actualmente, gracias al desarrollo de la biología y la genética, la antropología física se encuentra en una fase de expansión desconocida con anterioridad. De este modo, el término "antropología" se ha extendido a una parte del extenso campo de lo que antes era la etnología. Interesada primero por el estudio de los fenómenos de la vida del hombre en sociedad, así como por los fenómenos de la cultura y el hecho de la civilización, esta disciplina, que se ha denominado antropología social y cultural, pretende proceder al estudio sistemático de los comportamientos sociales del hombre, tal como se manifiestan en las sociedades y en las culturas. Diversas corrientes se han sucedido tanto en los países anglosajones como en Francia: antropología social de la escuela de Durkheim, funcionalismo, antropología marxista, antropología estructural de Lévi-Strauss. Actualmente se habla también de antropología económica o antropología histórica, etiqueta garantizadora de éxito que esconde sin embargo una gran imprecisión, pues puede referirse tanto a la alimentación como a la familia, la sexualidad, la infancia o la muerte. Finalmente, llegamos a la disciplina antropológica situada en la cola del pelotón, a saber, la antropología religiosa.

I. LA ANTROPOLOGÍA RELIGIOSA

1. Antropología y religión

La antropología religiosa debe distinguirse de la etnología, la historia y la sociología de las religiones. Su objeto de estudio es el *homo religiosus* en tanto que creador y utilizador del conjunto simbólico de lo sagrado y como portador de unas creencias religiosas que rigen su vida y su conducta. No está lejos de la etnología o ciencia del comportamiento que dio sus primeros pasos hace algunas décadas.

Cada religión tiene una posición específica en relación al hombre, a la condición humana, a la inserción del individuo en el mundo y en la sociedad. Basta considerar los Vedas, las Upanishad,

los textos budistas, los textos sumerio-babilonios, los documentos egipcios de la época de los faraones o el pensamiento religioso greco-romano, para percibir las muy diversas facetas de la antropología religiosa.

Existe una antropología cristiana que encuentra su fundamento en las tradiciones bíblicas, pero que está profundamente marcada por la impronta de Jesucristo, el Hombre-Dios que arroja una luz nueva sobre el ser humano, sobre el misterio del hombre y la condición humana. Esquemática en sus líneas generales por los textos del Nuevo Testamento, y de manera particular por san Pablo, esta antropología cristiana fue elaborada por los Padres de la Iglesia, llevados por el entusiasmo que en ellos suscitaba el hombre nuevo, el hombre cristiano. Esta antropología conoció recientemente una adaptación a la cultura ya las ciencias actuales por la promulgación de la constitución *Gaudium et Spes* del Vaticano II, el 7 de diciembre de 1965. Dice este documento: "Es, por consiguiente, el hombre; pero el hombre todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad, quien será el objeto central de esta exposición" (*Gaudium et Spes*, 3, 1).

2. *Nacimiento de un nuevo espíritu antropológico*

Paralelamente a la antropología religiosa, con sus diversas facetas iluminadas por las doctrinas filosóficas y religiosas de la humanidad y enraizadas en las culturas engendradas por las religiones, se desarrolla actualmente una nueva antropología religiosa centrada en el *homo religiosus* y su comportamiento a través de su experiencia de lo sagrado. Esta antropología se interesa por el hombre que, en tanto que hombre, ha llegado a ser *homo religiosus* en el curso, de su emergencia histórica, marcada necesariamente por la cultura y las culturas. De entrada, tal investigación tiene un carácter interdisciplinar, pues no es posible aislar al hombre de su medio cultural, ni es posible tampoco comprenderlo si no se siguen las diversas fases de su devenir biológico e histórico. Como ha señalado R. Bastide, la antropología religiosa implica una dinámica que se evidencia a través de la investigación comparada.

Un primer intento de antropología religiosa, desarrollado por Émile Durkheim y sus discípulos, había desembocado en un callejón sin salida. Partía del postulado del totemismo como forma elemental de la vida religiosa; veía lo sagrado marcado por la impronta exclusiva de lo social y pretendía encontrar en lo social arcaico, es decir, en las sociedades elementales de la tradición oral, el origen y la naturaleza de la religión. A comienzos del siglo xx, Nathan Soderblom y Rudolf Otto reaccionaron contra esta antropología religiosa horizontalista que reduce lo religioso a lo social. El libro *Das Heilige [Lo santo]*, de R. Otto, debe ser considerado como la obra fundadora de la moderna antropología religiosa. En efecto, con el concurso de la historia comparada de las religiones, de la filosofía y la psicología religiosa, R. Otto llevó a cabo una primera tentativa de comprensión del hombre religioso y de su experiencia de lo sagrado. Otto mostró la experiencia de lo sagrado como experiencia humana de lo trascendente y lo inefable.

Mientras un nuevo espíritu científico preparaba el desarrollo de la investigación interdisciplinar de nuestro siglo, tras la Segunda Guerra Mundial, los pueblos se encontraban trastornados en medio del caos de ideas provocado por las ideologías agonizantes. Fue el momento de la gestación de un nuevo espíritu antropológico cuyos maestros son grandes científicos poseedores a la vez de una inmensa cultura. Citaremos únicamente a los más relevantes: Mircea Eliade (1907 -1986), historiador de las religiones, indólogo, filósofo, humanista y hermeneuta; Georges Dumézil (1898-1986), sociólogo, orientalista, indólogo, mitógrafo e historiador del pensamiento; Henry Corbin (1903-1978), islamista, iranista, fenomenólogo y explorador del mundo imaginal; Carl G. Jung (1875-1961), psicólogo, explorador del inconsciente colectivo y del alma. En el presente *Tratado*, G. Durand les dedica unas páginas de gran densidad. La sutileza y penetración de su pensamiento, la especificidad y la variedad de sus campos de investigación, el valor científico de sus análisis, han tenido como resultado una notable convergencia en el ámbito de la antropología religiosa, preparando una rica "cosecha del equinoccio" y dando paso a una nueva generación de investigadores, actualmente en ejercicio.

II. LA ANTROPOLOGÍA RELIGIOSA y LO SAGRADO

1. *El homo religiosus y lo sagrado*

El 18 de enero de 1949 aparecía en los escaparates de las librerías parisinas el *Tratado de historia de las religiones*, de Mircea Eliade: es el anuncio de un auténtico giro en la ciencia de las religiones. G. Dumézil escribía en el prefacio que la historia de las religiones debe hacerse bajo el signo del *logos* y no bajo el del *mana*. Todo fenómeno religioso está ligado a una experiencia vivida. Según Eliade, el hombre debe ser el centro de la investigación. Desde entonces, la exploración del pensamiento, de la conciencia, del comportamiento y de la experiencia del *homo religiosus* constituye el objetivo último del trabajo del historiador. Se trata de "identificar la presencia de lo trascendente en la experiencia humana".

Desde 1950 Eliade se interesó por los pueblos sin escritura, testimonio vivo de los orígenes, y su encuentro con Jung le revelaría una serie de interpretaciones comunes obtenidas por caminos diferentes. Retornando los resultados de la investigación sobre lo sagrado, de Durkheim a Otto, Eliade puso de manifiesto que todo el comportamiento religioso del hombre se organiza en torno a la manifestación de lo sagrado operada a través de algo distinto así mismo. Situado ante la hierofanía, o irrupción de lo sagrado en el mundo, el hombre toma conciencia de una realidad trascendente que da al mundo su verdadera dimensión de perfección. A los ojos del hombre de las diversas religiones, lo sagrado aparece como un poder de orden distinto al natural. Eliade se sumerge en las profundidades de la conciencia y del comportamiento del *homo religiosus* que vive su experiencia existencial de lo sagrado, y concluye que lo sagrado "no es un momento de la historia de la conciencia, sino un elemento de la estructura de la conciencia".

2. *Lo sagrado y el discurso del homo religiosus*

Las investigaciones de Eliade, las teorías que los teólogos de la muerte de Dios y de la secularización pretendían imponer en las décadas de los 50 y los 60, la disputa sobre lo sagrado provocada por posturas diferentes y opuestas, nos han inducido a realizar una vasta investigación sobre el discurso por medio del cual el hombre ha expresado su experiencia religiosa, lo que nos ha llevado a seguir los caminos de lo sagrado en la historia.

Nuestra investigación, llevada a cabo por una veintena de especialistas de las religiones, muestra que lo sagrado no es una invención de los historiadores de las religiones, sino que el *homo religiosus* ha creado la terminología de lo sagrado para dar cuenta de la manifestación de una realidad distinta de las realidades ambientales de la vida. Es en el hecho mismo de la manifestación de lo sagrado donde toma conocimiento de ello. El análisis del lenguaje del *homo religiosus* muestra claramente que, en su percepción de la hierofanía, el hombre percibe la presencia de una fuerza invisible y eficaz que se manifiesta a través de un objeto o un ser, de modo que este objeto o este ser se encuentran revestidos por una nueva dimensión: la sacralidad. Su descubrimiento hace que el hombre asuma un modo específico de existencia. Nuestra investigación de la semántica histórica ha obtenido resultados impresionantes, saludados por los expertos como una aportación particularmente valiosa al estudio de lo sagrado.

3. *Lo sagrado y el comportamiento del homo religiosus*

La abundante documentación sobre la terminología de lo sagrado y la notable convergencia del discurso del *homo religiosus* de las diversas culturas en todas las épocas constituyen un *dossier* impresionante e irrefutable. Max Müller decía en el siglo XIX que la lengua es el mejor testimonio del pensamiento.

Paralelamente al discurso se sitúa el comportamiento. Ahora bien, el análisis de lo sagrado en el comportamiento del *homo religiosus* se revela extremadamente interesante desde el punto de vista antropológico. En efecto, para poder comunicar su experiencia, para mantener su relación con lo "numinoso", el hombre religioso antiguo puso en movimiento todo un orden simbólico.

Recurrió a la luz, el viento, el agua, el rayo, los astros, la luna, el sol: en las grandes religiones paganas vemos la unión entre el cosmos y "lo numinoso". Para hacer eficaz en su vida la fuerza numinosa, el *homo religiosus* antiguo movilizó un auténtico universo simbólico de mitos y de ritos.

En las religiones monoteístas vemos una superación del sentido de lo sagrado de las grandes religiones antiguas. Esta situación deriva de un hecho fundamental: la existencia, en el judaísmo, en el cristianismo, en el islam, de un Dios único y personal, autor de una alianza y de una revelación, que interviene directamente en la vida de sus fieles y en la historia. La teofanía reemplaza a la hierofanía.

La vivencia de lo sagrado, desde el Paleolítico a nuestros días, es un dato de gran importancia para la antropología. Sobre la base de esta experiencia se puede proceder a la elaboración de una antropología del *homo religiosus*. Este es el proyecto de nuestro *Tratado*.

III. POR QUÉ UN TRATADO DE ANTROPOLOGÍA DE LO SAGRADO

1. *La experiencia religiosa del hombre*

Michel Meslin ha publicado recientemente una obra titulada *L'expérience humaine du divin. Fondements d'une anthropologie religieuse* (1988). Se trata de un análisis antropológico de lo religioso, "centrado también en la perspectiva que subyace en la labor investigadora de Eliade: lo sagrado no puede ser aprehendido más que en la existencia del hombre que lo define y lo delimita". M. Meslin procede primero a una reflexión sobre los conceptos de religión, sagrado, puro, impuro y experiencia religiosa. A continuación, trata de determinar el marco cultural, ritual y simbólico ligado a esta experiencia. Finalmente, precisa las relaciones entre el individuo y la divinidad, tratadas en el contexto de la psicología humana. Hace algunos años, Henri Clavier, de Estrasburgo, publicaba *Les expériences du divin et les idées de Dieu* (1982), una síntesis de la ciencia religiosa realizada con vistas a una *teología de las religiones*. Estas dos obras, complementarias entre sí, llegan en el momento justo. Una y otra confirman la necesidad y la utilidad de nuestro proyecto "El hombre y lo sagrado".

Nuestro *Tratado* sigue la estela del *Tratado de historia de las religiones* y de los tres volúmenes de la *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* de Eliade. Eliade había señalado, en 1949, dos hechos esenciales para la historia de las religiones: por una parte, la unidad fundamental de los fenómenos religiosos y, por otra, su inagotable novedad, manifestada en el curso de la historia. En su *Historia de las creencias...*, Eliade retorna el estudio de las diversas hierofanías, situándolas en su perspectiva histórica. No se trata de una historia de las religiones en sentido clásico; la originalidad de la obra reside en su perspectiva. Eliade tiene constantemente ante sus ojos la unidad profunda e indivisible del espíritu humano. A través de situaciones existenciales diferentes, según las culturas, trata de aprehender la unidad espiritual que le permite acceder a la comprensión del *homo religiosus*. Un exhaustivo estudio comparado pone de manifiesto el significado de las hierofanías y su valor simbólico, así como el mensaje del hombre religioso.

2. *Sacralidad, cultura y humanismo*

Nuestra trilogía *L'expression du sacré dans les grandes religions* interrogaba al *homo religiosus* que, desde hace más de cinco milenios, ha fijado en piedra, arcilla, papiro, madera o pergamino la memoria de sus creencias y su experiencia religiosa. La creación del vocabulario de lo sagrado por el *homo religiosus* quedará para siempre como un gran acontecimiento histórico. A fin de conocer su pensamiento, deberemos interrogar de modo preciso y sistemático al hombre religioso de las grandes civilizaciones que han conocido la escritura.

Tras esta investigación filológica, semántica e histórica, tendremos que abordar una segunda tarea: el examen del comportamiento del *homo religiosus* en las diversas fases de su experiencia religiosa. Es éste un compromiso del hombre en su totalidad, de su voluntad y su inteligencia en

pos de lo absoluto, de su imaginación, de su instrumental como *homo faber* y *homo symbolicus*. M. Eliade ha asignado a la historia de las religiones la misión de estudiar al hombre en su totalidad.

Lo sagrado es a la vez percibido y vivido como mediación significativa de la relación del hombre con lo trascendente, con lo divino, con Dios. Esta relación es vivida en el marco de una cultura, fruto ella misma del pensamiento y la actividad del hombre. M. Eliade ha insistido siempre en el origen religioso de las culturas y no ha dejado de subrayar que esta matriz original marca incluso a las culturas secularizadas. En el actual encuentro de religiones y culturas, Eliade vio el origen de un nuevo humanismo. En toda cultura existe un capital simbólico -herencia que es un patrimonio- de funciones relacionales y comunitarias. El desarrollo histórico de las culturas está ligado a la actividad del *homo symbolicus* y *religiosus*. De esta manera, lo sagrado, la cultura y el humanismo están íntimamente relacionados. Por otra parte, el encuentro de las culturas constituye uno de los rasgos dominantes de nuestra época.

Desde los orígenes y a lo largo de milenios, el *homo religiosus* es un creador de cultura. Afinando y desarrollando las diversas capacidades de su espíritu y de sus manos, prolongadas por herramientas, se ha esforzado en someter al cosmos y humanizarlo. Su experiencia religiosa está íntimamente ligada a su experiencia cultural. Nuestro *Tratado* deberá precisar estas relaciones en el espacio y en el tiempo. Se trata de un importante aspecto hermenéutico de la investigación llevada a cabo por el equipo de especialistas de las religiones y las culturas que aceptaron realizar este estudio sobre *El hombre y lo sagrado*.