



Mircea Eliade & Ioan P. Couliano

DICCIONARIO DE LAS RELIGIONES

PAIDÓS ORIENTALIA

Mircea Eliade

Ioan P. Couliano

DICCIONARIO DE LAS RELIGIONES

PAIDÓS ORIENTALIA

Índice

Prefacio	xi
Nota bibliográfica y abreviaturas.....	xvii
Introducción: La religión como sistema.....	xxi
Primera parte: Las religiones	29
Capítulo 1: Religiones de África	31
Capítulo 2: Religiones de América Central	49
Capítulo 3: Religiones de América del Norte	57
Capítulo 4: Religiones de América del Sur.....	69
Capítulo 5: Religiones de Australia	83
Capítulo 6: Budismo	87
Capítulo 7: Religión de Canaán.....	115
Capítulo 8: Religión de los celtas	121
Capítulo 9: Confucianismo.....	127
Capítulo 10: Cristianismo	135
Capítulo 11: Chamanismo	179
Capítulo 12: Religiones dualistas	185
Capítulo 13: Religión de Egipto	195
Capítulo 14: Religión de los eslavos y bálticos	205
Capítulo 15: Religión de los germanos.....	209

Capítulo 16: Religiones de Grecia	217
Capítulo 17: Religión helenística	233
Capítulo 18: Hinduismo	239
Capítulo 19: Religiones de los hititas	257
Capítulo 20: Religiones de los indoeuropeos	261
Capítulo 21: Islam	265
Capítulo 22: Jainismo	293
Capítulo 23: Judaísmo	299
Capítulo 24: Religiones de Mesopotamia	323
Capítulo 25: Religiones de los misterios	331
Capítulo 26: Religiones de Oceanía	337
Capítulo 27: Religiones de la prehistoria	343
Capítulo 28: Religión de los romanos	349
Capítulo 29: Sinto	355
Capítulo 30: Taoísmo	365
Capítulo 31: Religión del Tíbet	373
Capítulo 32: Religión de los tracios	377
Capítulo 33: Zoroastrismo	383
 Segunda parte: Índice comentado	 397

La religión como sistema

El epistemólogo Karl R. Popper tenía más razones de las que él creía para deplorar lo que llamó «la pobreza del historicismo». En efecto, las metodologías históricas se muestran remisas a asimilar nociones que hoy resultan corrientes y que hace ya tiempo han provocado cambios revolucionarios en otras ciencias humanas; entre esas nociones habría que citar las de «sistema», «complejidad» e «información». La obra de Edgar Morin ha tenido el mérito de popularizarlas en Francia, lo que nos dispensa de definirlas aquí. La obra del matemático francés Benoît Mandelbrot ha abierto extraordinarias perspectivas en la descripción de las propiedades matemáticas de los objetos naturales en términos de «fractales». Toda ramificación infinita que responde a una determinada ley es un «fractal». Los pensamientos que circulan en el espacio de mi conciencia producen este texto manipulando el fractal de la lengua francesa, el de un lenguaje especializado, el del género «diccionario» y el de la especie «introducción», obediendo igualmente a otras órdenes latentes: «simple», «claro», «sucinto», «sin anotaciones», «público no especialista», circunspección, etc. Pero mi mirada se dirige a la ventana, en busca de la

luz que volverá a la hora del crepúsculo, y un nombre familiar suscita una sonrisa en mis labios. Mi vida es un sistema muy complejo de «fractales», un sistema que se mueve simultáneamente en varias dimensiones. Enumero algunas de ellas, como «profesor», «colega», «vecino» o «amor», «lectura», «música», «cocina»... No haré más larga la lista. A cada instante, yo estoy hecho de todas esas dimensiones y de otras muchas en número ilimitado, que (hasta ahora) no han sido definidas ni siquiera por el «Grand Robert» y que se combinan entre sí en número prácticamente infinito. Un espacio matemático cuyo número de dimensiones es infinito se denomina «espacio Hilbert». Con el matemático norteamericano Rudy Rucker, puedo definir mi vida como «un fractal dentro del espacio Hilbert».

Aunque mucho más complejo, el desarrollo de esta jornada en la ciudad de Chicago es igualmente «un fractal en el espacio Hilbert», y lo mismo podríamos decir de la historia de esta ciudad, de la historia del Oeste norteamericano, de la historia de Estados Unidos, de la del continente americano y de la del mundo entero, desde el comienzo del mundo hasta nuestros días. *Todas* estas historias, que se contienen las unas en las otras, constituyen ramificaciones ilimitadas, con un número ilimitado de dimensiones.

Si es posible admitir definiciones tan generales que parecen no comprometernos a nada, será más difícil de aceptar la idea de que la vida, fenómeno anárquico por excelencia, «constituye sistema». En realidad, mi vida se organiza a partir de un mecanismo de opción binaria, porque a cada instante topa con una «información» que genera «un sistema»: a las 6:35 de la mañana suena mi despertador, poniéndome ante la opción de levantarme o no. Si, como sucede normalmente, me levanto, se me plantea la alternativa de ducharme o no, y acto seguido las alternativas del desayuno, de la elección de alimentos, etc. Durante todo ese tiempo,

mis pensamientos siguen un curso determinado por mis actividades, mis sentimientos, etc., moldeándose siempre de acuerdo con situaciones y modelos comunicativos infinitamente complejos. Sé qué es mi vida (un fractal dentro del espacio Hilbert), pero me resulta imposible describirla en toda su complejidad, a menos que la reproduzca tal como es. Solo puedo vivirla (cosa que hago). No sucede lo mismo con algunas opciones fundamentales que yo realizo a cada instante, aquellas que «constituyen sistema». Me es posible describirlas, aunque sé que ellas solo representan una de las facetas de un sistema infinitamente más complejo.

Pero ¿cómo constituye la religión sistema? Autores como Emile Durkheim, Marcel Mauss, Georges Dumézil, Mircea Eliade y Claude Lévi-Strauss, que por lo demás representan orientaciones muy diversas, han coincidido en subrayar la idea de que la religión responde a ciertas *estructuras* profundas. En su obra fundamental, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), expresó Durkheim la idea de que el sistema religioso es heterónomo, en el sentido de que el mismo codifica otro sistema: el de las relaciones sociales en el interior de un grupo. Como Durkheim, Georges Dumézil se mantuvo hasta el final de su vida fiel a la concepción del mito como «expresión dramática» de la ideología fundamental de cada sociedad humana (*Heur et malheur du guerrier*, pág. 15). Por el contrario, después de analizar en varias ocasiones el mito de Asdiwal entre los indios tsimshian de la costa noroccidental de América del Norte, Claude Lévi-Strauss llega a una conclusión diametralmente opuesta a la de Durkheim y Dumézil, y escribe concretamente que «ese mito [...] opta sistemáticamente por transponer todos los aspectos de la realidad social dentro de una perspectiva paradójica» (*Paroles données*, pág. 122). Esto significa que, para Lévi-Strauss, el sistema de la religión es autónomo con respecto al sistema de la sociedad. A despecho de todas las diferencias que los separan,

entre Mircea Eliade y Claude Lévi-Strauss hay de común el hecho de que ambos ponen de relieve las «reglas» de acuerdo con las cuales se construye la religión, y consiguientemente el carácter sistémico de esta; ambos subrayan, además, la autonomía de la religión respecto de la sociedad.

Pero ¿cómo es posible dar forma práctica a los resultados de esta comprobación relativamente vaga, según la cual la religión (y todo lo demás) es un sistema? En realidad, de lo que aquí se trata no es tanto de señalar un descubrimiento reciente cuanto, más bien, de precisar lo que el mismo implica en primer lugar, a saber, que los datos de la religión son *sincrónicos*, y que su distribución diacrónica es una operación cuyas causas estamos dispensados de analizar aquí; o, en el caso de decidirse a analizarlas, será necesario referirse incesantemente a dimensiones siempre nuevas de «fractales» infinitamente complejos. Dentro de esta perspectiva, la religión no posee una «historia» y la historia en un momento dado no se define por una «religión», sino solamente por algunos restos incompletos de una religión. Porque una religión es, en primer lugar, un sistema infinitamente complejo y, a continuación, la parte de ese sistema que ha sido elegida durante el curso de su historia; ahora bien, solo una parte infinitesimal de ese «fractal» está presente en un momento dado que podemos llamar «ahora». El «ahora» del budismo es algo mucho más reducido que el budismo que ha existido (y continúa existiendo), que a su vez es mucho más reducido que el sistema del budismo tal como es idealmente (es decir, comprendiendo *todas* las ramificaciones posibles del «fractal» generado por sus premisas, por sus condiciones de existencia, etc.).

Es necesario subrayar una vez más que esta perspectiva no es nueva. Los heresiólogos cristianos como Ireneo de Lyon o Epifanio de Salamina y los doxólogos árabes como al-Nadīm y Shahrastānī compartían ya una concepción sistémica de la religión, sabiendo

muy bien y mostrando a cada paso que toda herejía es la variante de otra y que las diversas doctrinas religiosas se corresponden según reglas relativamente evidentes. ¿Y quién mejor que el historiador de los dogmas cristianos para saber que todas esas ideas por las cuales muchas personas se mostraban dispuestas a matarse entre sí se derivaban la una de la otra según un mecanismo que no poseía ninguna «realidad» fuera de las conciencias humanas, esos aparatos cuya función parece ser la de moler hasta el infinito pensamientos según ciertas premisas que a su vez se derivan de presupuestos aleatorios? Es imposible saber (empíricamente) si Jesucristo posee el mismo rango que Dios Padre o si le es inferior, y, en el caso de que ni posea el mismo rango ni le sea inferior, cuál es entonces la exacta relación jerárquica que media entre ambos. Pero resulta perfectamente posible *predecir*, si se conocen los datos del sistema (en este caso, que hay una Trinidad divina compuesta de tres «personas» o al menos de tres miembros que tienen nombres individuales), *todas* las soluciones posibles del problema, soluciones que en realidad no son en absoluto «históricas» (aunque hayan sido enunciadas por diversos personajes en diferentes épocas), puesto que las mismas están sincrónicamente presentes dentro del sistema. Dicho de otra manera: antes de que aparezca un Arrio, o un Nestorio, yo sé que habrá un Arrio o un Nestorio, porque las soluciones de estos forman parte del sistema, y es ese sistema el que piensa a Arrio, y el que piensa a Nestorio, en el momento mismo en que tanto Arrio como Nestorio creen a su vez pensar el sistema. Y lo que es válido para la cristología o la mariología lo es igualmente para cualquier otro sistema, incluidas la ciencia y la epistemología, e incluso el análisis sistémico de cada uno de esos sistemas.

No es este el momento de ocuparnos de las consecuencias de esta perspectiva sistémica. Pero ¿cómo se justifica el hecho de haberla adoptado en un simple diccionario, que es una obra

de consulta? Lo hemos hecho porque la perspectiva en cuestión le permite al lector intuir los mecanismos que crean los diversos aspectos de una religión. Pero es evidente que solo nos ha sido posible utilizar el análisis sistémico cuando la complejidad de los datos lo permitía, por ejemplo, en el caso del budismo, del cristianismo y del islam. Cuando el espacio reservado a la exposición de los elementos esenciales de una religión era excesivamente reducido nos hemos contentado con ofrecer una descripción sintética, teniendo en cuenta en la medida de lo posible las fuentes primarias y secundarias más importantes.

De esta manera, nuestro *Diccionario* presenta al menos tres «dimensiones» o niveles de lectura: el nivel de una exposición «objetiva», en la que han tenido cabida los datos esenciales de numerosas religiones; el nivel «literario», que a cada lector le permitirá leer, ya que no la «novela» de la historia de las religiones, como anhelaba Mircea Eliade, al menos una serie de relatos que versan sobre el mismo tema; y, finalmente, el nivel de un análisis de las estructuras de los sistemas religiosos, de sus semejanzas y diferencias. Como la luz de la lámpara que se fija sobre la pantalla, mis pensamientos que se alejan del ordenador y estas páginas que quedarán grabadas en él, las tres dimensiones de este libro estarán presentes simultáneamente a cada paso. Porque los libros tienen su propia vida, que no es otra cosa que un «fractal» dentro del espacio Hilbert.

Breve información bibliográfica. Sobre la descripción matemática de la naturaleza y del pensamiento, véase muy especialmente el libro de Rudy Rucker, *Mind Tools. The Five Levels of Mathematical Reality* (Boston, Houghton Mifflin, 1987). Sobre las relaciones entre Georges Dumézil y Emile Durkheim, véase C. Scott Littleton, *The New Comparative Mythology. An Anthropological Assessment of*

the Theories of Georges Dumézil (Berkeley-Los Ángeles, University of California Press, 1966). Sobre las relaciones existentes entre el mito, la ideología y la sociedad, véase G. Dumézil, *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens* (París, Flammarion, 1985). La famosa «gesta de Asdiwal» ha sido estudiada en el capítulo noveno de la *Anthropologie structurale deux* (París, Plon, 1973), de Claude Lévi-Strauss, y en *Asdiwal revisité*, en *Paroles données* (París, Plon, 1984). Sobre las críticas de Durkheim que aparecen en la obra de Lévi-Strauss, véase Guido Ferraro, *Il linguaggio del mito. Valori simbolici e realtà sociale nelle mitologie primitive* (Milán, Feltrinelli, 1979), y Sandro Nannini, *Il pensiero simbolico* (Bologna, Il Mulino, 1981), págs. 17-25. Sobre la evolución de la perspectiva sistémica en Mircea Eliade, véase mi libro *Mircea Eliade* (Asís, Cittadella, 1978). Para un análisis sistémico de todo un conjunto de religiones, véanse mis *Gnoses dualistes d'Occident* (París, Plon, 1990).