

**Mary Douglas**

## **PUREZA Y PELIGRO**

UN ANÁLISIS DE LOS CONCEPTOS DE  
CONTAMINACIÓN Y TABÚ

La sensibilidad de Mary Douglas para captar los problemas que subyacen en las manifestaciones rituales la sitúan en un plano privilegiado para el análisis intelectual de los conceptos de contaminación y de tabú. La interpretación que algunos antropólogos (Frazer y sus discípulos) han hecho de la magia, al considerar que los primitivos esperaban de ella inmediatos resultados externos, ha dañado considerablemente el estudio comparado de las religiones. Los ritos de contaminación están contemplados aquí a la luz de las ideas de pureza que se dan en un determinado pueblo, como parte de un todo mayor. Este enfoque estructuralista ensancha el campo de la investigación y nos adentra en nuevos problemas sobre la vida social en general.

La reflexión sobre la suciedad implica la reflexión sobre el orden y el desorden, el ser y el no ser, la forma y lo informe, la vida y la muerte.

La lectura de este libro enseña que la Antropología Social es una disciplina intelectual fundamental.

## ÍNDICE

NOTA.....	3
INTRODUCCIÓN .....	5
I. LA IMPUREZA RITUAL .....	10
II. LA PROFANACIÓN SECULAR.....	29
III. LAS ABOMINACIONES DEL LEVÍTICO.....	40
IV. MAGIA Y MILAGRO .....	54
V. MUNDOS PRIMITIVOS.....	68
VI. PODERES Y PELIGROS .....	87
VII. FRONTERAS EXTERNAS.....	106
VIII. LÍNEAS INTERNAS .....	120
IX. EL SISTEMA EN ESTADO DE GUERRA CONSIGO MISMO.....	130
X. EL SISTEMA QUEBRADO Y RENOVADO .....	148
BIBLIOGRAFÍA.....	167

## NOTA

El comportamiento de contaminación comenzó a interesarme gracias al profesor Srinivas y al difunto Franz Steiner, quienes, en su calidad de brahmín y de judío, se enfrentaban, cada cual por su lado, con problemas de pureza ritual en sus vidas cotidianas. Les quedo agradecida por haberme hecho sensible a los gestos de separación, clasificación y limpieza. Más adelante, mientras me dedicaba a trabajar sobre el terreno en una cultura altamente consciente de la contaminación, en el Congo, descubrí en mí misma un prejuicio contra las explicaciones parciales. Considero parciales cualesquiera explicaciones de la contaminación ritual que se limitan a una clase de suciedad o a una clase de contexto. Mi mayor reconocimiento lo debo al origen de este prejuicio, el cual me obligó a buscar un modo sistemático de acercamiento al tema. Ninguna serie particular de símbolos clasificadores puede comprenderse aisladamente, pero es posible integrarla dentro de un significado si uno la articula con respecto a toda la estructura de clasificaciones que se da en la cultura de que se trata.

Desde las primeras décadas de este siglo, el enfoque estructural ha gozado de muy amplia difusión, gracias especialmente a la influencia de la psicología de la *Gestalt*, Pero sólo causó impacto en mí mediante el análisis que hizo Evans-Pritchard del sistema político de los *nuer* (1940).

El lugar de este libro en la antropología es semejante a la invención del chasis sin armazón en la historia del diseño del automóvil. Cuando el chasis y el cuerpo del automóvil se diseñaban por separado, ambos se sostenían juntos sobre una armazón central de acero. Del mismo modo, la teoría política solía emplear los órganos del gobierno central como el marco del análisis social: las instituciones sociales y políticas podían considerarse por separado. Los antropólogos se contentaban con describir los sistemas políticos primitivos mediante una lista de títulos oficiales y de asambleas. Si el gobierno central no existía, el análisis político no se tomaba en cuenta. En los años 30, los diseñadores de automóviles descubrieron que podían eliminar el armazón de acero si creaban el automóvil completo como una sola unidad. Las tensiones y esfuerzos que anteriormente soportaba el armazón pueden hoy ser soportados por el cuerpo mismo del automóvil. Hacia la misma época, Evans-Pritchard descubrió que podía practicar el análisis político de un sistema en el cual no existían órganos centrales de gobierno y en el que el peso de la autoridad y las tensiones del funcionamiento político se dispersaban a través de la estructura total del cuerpo político. De manera que el método de acercamiento estructural ya se respiraba en el aire de la antropología antes de que Lévi-Strauss se sintiera estimulado por la lingüística estructural y la aplicara al estudio del parentesco y a la mitología. De ello se sigue que cualquier persona que estudie hoy en día los ritos de contaminación tratará

de examinar las ideas de pureza que se dan en un determinado pueblo como parte de un todo mayor.

Mi otra fuente de inspiración ha sido mi marido. Su margen de tolerancia con respecto a la limpieza es hasta tal punto más amplio que el mío, que me ha obligado a adoptar una posición con respecto al valor relativo de la suciedad.

Muchas personas han discutido conmigo capítulos enteros de este libro y agradezco mucho sus críticas, en especial a la Sociedad Belarmina de Heythrop College, a Robin Horton, al padre Louis de Sousberghe, al Dr. Shifra Strizower, al Dr. Cecily de Monchaux, al profesor V. W. Turner y al Dr. David Pole. Algunos han tenido la amabilidad de leer los borradores de determinados capítulos y de comentarlos: el Dr. G. A. Wells, se ocupó del capítulo I; el profesor Maurice Freedman, del capítulo IV; el Dr. Edmund Leach, la doctora Ioan Lewis y el profesor Ernest Gellner, del capítulo VI; el Dr. Merwyn Maggitt y el Dr. James Woodburn, del capítulo IX. Le estoy particularmente agradecida al profesor S. Stein, jefe del Departamento de Estudios Hebraicos en University College, por sus pacientes correcciones de uno de los primeros borradores del capítulo III. Igualmente doy gracias a Rodney Needham quien me señaló una larga lista de errores de detalle en la edición anterior de este libro, que espero ahora haber rectificado. Estoy especialmente agradecida al profesor Daryl Forde por sus críticas y estímulo a las primeras versiones de este libro.

Este libro sostiene un punto de vista personal, polémico y con frecuencia prematuro. Espero que los especialistas en cuyo terreno ha desbordado mi tesis, me perdonen la trasgresión, pues ocurre que el tema tratado es uno de los que más han sufrido hasta ahora por el hecho de haberse estudiado con demasiada estrechez dentro de los límites de una sola disciplina.

*Mary Douglas.*

## INTRODUCCIÓN

El siglo diecinueve observó en las religiones primitivas dos peculiaridades que las separaban en bloque de las grandes religiones del mundo. Una era que estaban inspiradas en el temor, la otra que se encontraban inexplicablemente confundidas con la contaminación y la higiene. Casi todos los relatos acerca de alguna religión primitiva, hechos por cualquier misionero o viajero, hablan del temor, terror o espanto en que suelen vivir sus adeptos. Su origen se remonta a creencias en horribles desastres que recaen sobre aquellos que inadvertidamente cruzan alguna línea prohibida o fomentan alguna condición impura. Y como el temor inhibe a la razón puede considerarse como responsable de otras peculiaridades del pensamiento primitivo, particularmente de la idea de contaminación. Tal como resume Ricoeur:

«La impureza, de por sí, es apenas una representación y ésta se encuentra sumergida en un miedo específico que obstruye la reflexión; con la impureza penetramos en el reino del Terror» (pág. 31)<sup>1</sup>.

Pero los antropólogos que se han aventurado a profundizar en estas culturas primitivas descubren pocos rastros de temor. El estudio de Evans-Pritchard sobre la brujería se realizó en el seno de un pueblo que le llamó la atención por ser el más feliz y despreocupado del Sudán, los *azande*. Los sentimientos de un hombre *azande*, al descubrir que ha sido embrujado, no son precisamente de terror, sino de una sana indignación, semejante a la que cualquiera de nosotros podría sentir al saberse víctima de un fraude.

Los *nuer*, pueblo profundamente religioso, según señala la misma autoridad, consideran a su Dios como un amigo familiar. Audrey Richards, testigo de los ritos de iniciación de las jóvenes *bemba*, notó la actitud indiferente y relajada de las ejecutantes. Y así sucesivamente. El antropólogo espera observar que los ritos se celebrarán al menos con reverencia. Su papel es semejante al del turista agnóstico en San Pedro de Roma, escandalizado ante el alboroto irrespetuoso de los adultos y de los niños que juegan a la perra gorda sobre el pavimento. Por tanto el temor religioso primitivo, y también la idea de que obstruye el funcionamiento de la mente, no parece ser una buena pista para comprender estas religiones.

La higiene, por el contrario, aparece como una excelente ruta, en la medida en que podemos seguirla con cierto conocimiento propio. La suciedad, tal como la conocemos, consiste esencialmente en desorden. No hay suciedad absoluta:

---

<sup>1</sup> Las referencias a las páginas (entre paréntesis) de las citas que se hacen en el texto corresponden a la lista de obras que recoge la bibliografía, al final de este libro.

existe sólo en el ojo del espectador. Evitamos la suciedad, no por un temor pusilánime y menos aún por espanto o terror religioso. Tampoco nuestras ideas sobre la enfermedad dan cuenta del alcance de nuestro comportamiento al limpiar o evitar la suciedad. La suciedad ofende el orden. Su eliminación no es un movimiento negativo, sino un esfuerzo positivo por organizar el entorno.

Yo personalmente soy más bien tolerante con respecto al desorden. Pero siempre recuerdo cuan incómoda me sentí en cierto cuarto de baño que se mantenía inmaculadamente limpio en cuanto a todo lo que se refiere a la supresión de la mugre y la grasa. Había sido instalado en una vieja casa, dentro de un espacio creado por el sencillo método de colocar una puerta a cada extremo de un pasillo entre dos escaleras. La decoración permanecía inalterable: el grabado de Vinogradoff, los libros, los útiles de jardinería, la hilera de botas para la lluvia. Todo ello tenía sentido como un pasillo trasero, pero como cuarto de baño la impresión que causaba destruía el reposo. Yo, que rara vez siento la necesidad de imponerle una idea a la realidad externa, finalmente comencé a comprender las actividades de estos amigos míos que son más sensibles. Al expulsar la suciedad, al empapelar, decorar, asear, no nos domina la angustia de escapar a la enfermedad sino que estamos reordenando positivamente nuestro entorno, haciéndolo conformarse a una idea. No hay nada terrible ni irracional en nuestra acción de evitar la suciedad: es un movimiento creador, un intento de relacionar la forma con la función, de crear una unidad de experiencia. Si esto es así con respecto a nuestra separación, aseo y purificación, deberíamos interpretar bajo la misma luz la purificación y la profilaxis primitivas.

En este libro he tratado de mostrar que los ritos de pureza y de impureza crean la unidad en la experiencia. Lejos de ser aberraciones del proyecto central de la religión, son contribuciones positivas a la explicación. Mediante ellos, algunas configuraciones simbólicas se elaboran y exponen públicamente. Dentro de estas configuraciones los elementos dispares se relacionan y la experiencia dispar recibe sentido.

Las ideas de contaminación en la vida de la sociedad actúan en dos niveles, uno ampliamente instrumental, otro expresivo. En el primer nivel, el más evidente, nos encontramos con gente que trata de influenciar el comportamiento de unos con respecto a otros. Las creencias refuerzan las presiones sociales: se convoca a todos los poderes del universo para garantizar la última voluntad de un anciano, la dignidad de una madre, el derecho de los débiles e inocentes. Habitualmente, el poder político se mantiene de modo precario y los gobernantes primitivos no constituyen una excepción. De modo que nos encontramos con que sus pretensiones legítimas son respaldadas por creencias en poderes extraordinarios que emanan de sus personas, de las insignias de su oficio o de las palabras que pueden pronunciar. De igual manera el orden ideal de la sociedad es

custodiado por peligros que amenazan a los transgresores. Estas creencias en los peligros, constituyen tanto amenazas que emplea algún hombre para ejercer coerción sobre otro, como peligros en los que él mismo teme incurrir por sus propias faltas contra la rectitud. Suponen un duro lenguaje de exhortación recíproca. A este nivel se introducen las leyes de la naturaleza para dar su sanción al código moral: tal género de enfermedad lo causa el adulterio, tal otro el incesto; tal desastre meteorológico es efecto de la deslealtad política, tal otro es efecto de la impiedad. El universo entero se encuentra sometido a los intentos que hacen los hombres para obligarse los unos a los otros a un buen comportamiento cívico. Así nos encontramos con que ciertos valores morales se sostienen, y ciertas reglas sociales se definen, gracias a las creencias en el contagio peligroso, como cuando la mirada o el contacto de un adúltero se consideran capaces de atraer la enfermedad sobre sus vecinos o sobre sus hijos.

No es difícil ver cómo las creencias de contaminación pueden usarse en un diálogo de reivindicaciones y contra-reivindicaciones de una categoría social. Pero a medida que examinamos las creencias de contaminación descubrimos que la clase de contactos que se consideran peligrosos acarrearán igualmente una carga simbólica. Este nivel es el más interesante; en él las ideas de contaminación se relacionan con la vida social. Creo que algunas contaminaciones se emplean como analogías para expresar una visión general del orden social. Por ejemplo, existen creencias de que cada sexo constituye un peligro para el otro, mediante el contacto con los fluidos sexuales. Según otras creencias, sólo uno de los dos sexos corre peligro por el contacto con el otro, habitualmente el masculino con respecto al femenino, pero a veces ocurre lo contrario. Semejantes configuraciones del peligro sexual pueden considerarse como expresiones de simetría o de jerarquía. Poco plausible sería interpretarlos como la expresión de algo que atañe a la relación auténtica entre los sexos. Creo que muchas ideas acerca de los peligros sexuales se comprenden mejor si se interpretan como símbolos de la relación entre las partes de la sociedad, como configuraciones que reflejan la jerarquía o la simetría que se aplican en un sistema social más amplio. Lo que vale para la contaminación sexual vale igualmente para la contaminación corporal. Los dos sexos pueden servir como modelo para la colaboración y la diferenciación de las unidades sociales. De igual modo los procesos de ingestión de alimentos pueden también retratar la absorción política. A veces los orificios corporales parecen representar los puntos de entrada o salida de las unidades sociales, o bien la perfección corporal puede simbolizar una teocracia ideal.

Cada cultura primitiva es un universo en sí mismo. Siguiendo el consejo que da Franz Steiner en *Tabú* comienzo por interpretar las reglas de la impureza, colocándolas en el contexto general de la gama de peligros posibles en cualquier universo dado. Todo lo que puede ocurrirle a un hombre por vía de desastre

debería catalogarse según los principios activos que implica el universo de su propia cultura. A veces las palabras desencadenan cataclismos; a veces, los actos; otras veces, las condiciones físicas. Algunos peligros son grandes y otros pequeños. No podemos empezar a comparar las religiones primitivas hasta que conozcamos el alcance de los poderes y peligros que ellas reconocen. La sociedad primitiva es una estructura cargada de energía en el centro de su universo. Los poderes brotan de sus puntos fuertes: poderes de prosperar y poderes peligrosos para responder al ataque. Pero la sociedad no existe en un vacío neutral, falta de implicaciones. Está sometida a presiones externas; lo que no está con ella, lo que no forma parte de ella ni se somete a sus leyes, está potencialmente en contra suya. Al describir estas presiones sobre las fronteras y los márgenes de la sociedad admito haber dado una imagen más sistemática de lo que en realidad es. Pero es necesario semejante esfuerzo expresivo de sistematización para interpretar las creencias que queremos tratar. Ya que sostengo que las ideas acerca de la separación, la purificación, la demarcación y el castigo de las transgresiones tienen por principal función la de imponer un sistema a la experiencia, que de por sí es poco ordenada. Sólo exagerando la diferencia entre adentro y afuera, encima y debajo, macho y hembra, a favor y en contra se crea la apariencia de un orden. En este sentido no temo la acusación de haber dado una imagen de la estructura social excesivamente rígida.

Pero por otra parte no deseo sugerir que las culturas primitivas en las cuales florecen estas ideas de contagio son rígidas, cerradas y estancadas. Nadie sabe cuan viejas pueden ser las ideas de pureza e impureza en una cultura iletrada: a sus miembros deben parecerles eternas e inmutables, pero existen razones suficientes para creer que estas ideas son sensibles al cambio. El mismo impulso que las hace nacer, con vistas a imponer un orden, permite suponer que está continuamente modificándolas o enriqueciéndolas. Este punto es muy importante. Pues cuando sostengo que la reacción ante la suciedad es continua, al igual que otras reacciones ante la ambigüedad o la anomalía, no estoy resucitando bajo otro disfraz la hipótesis decimonónica del miedo. Las ideas acerca del contagio pueden ciertamente remontarse a la reacción ante las situaciones anormales. Pero significan mucho más que la inquietud de una rata de laboratorio cuando descubre repentinamente que una de sus salidas habituales del laberinto está bloqueada. Y más que el desconcierto de un gasterósteo en un acuario cuando se encara con un miembro anómalo de su especie. El reconocimiento inicial de la anomalía induce a la angustia y de allí a la supresión o a la evasión, nadie lo niega. Pero debemos buscar un principio de organización más enérgica para ser justos con las complicadas cosmologías que revelan los símbolos de contaminación.



El nativo de cualquier cultura naturalmente piensa en sí mismo como si recibiera pasivamente sus ideas de poder y peligro en el universo, despreciando cualquier nimia modificación que él mismo pueda haber aportado. Del mismo modo pensamos en nosotros como si recibiéramos pasivamente nuestra lengua nativa y apreciamos nuestra responsabilidad con respecto a los cambios que padece en el transcurso de nuestra vida. El antropólogo cae en la misma trampa si considera la cultura que está estudiando como una configuración de valores de larga duración. En este sentido, niego rotundamente que la proliferación de ideas acerca de la pureza y del contagio implique una rígida visión mental o unas instituciones sociales rígidas. Bien puede ser verdad lo contrario.

Podría parecer que en una cultura ricamente organizada por ideas de contagio y purificación, el individuo está en las garras férreas de unas categorías de pensamiento que están poderosamente protegidas por reglas de prohibición y por castigos. Podría parecer imposible que semejante persona pudiese liberar su pensamiento de los rutinarios hábitos protectores de su cultura. ¿Cómo podría darle vuelta a su propio proceso de pensamiento y contemplar sus limitaciones?

Y por tanto, si no puede hacer esto, ¿cómo puede compararse su religión con las grandes religiones del mundo?

Cuanto más sabemos acerca de las religiones primitivas, más claramente aparece que sus estructuras simbólicas abren el espacio de una meditación sobre los grandes misterios de la religión y de la filosofía. La reflexión sobre la suciedad implica la reflexión sobre el nexo que existe entre el orden y el desorden, el ser y el no-ser, la forma y lo informe, la vida y la muerte. Doquiera las ideas de suciedad estén altamente estructuradas, su análisis revela un juego que usa esos temas profundos. Razón por la cual la comprensión de las reglas de la pureza constituye una entrada segura al estudio comparado de las religiones. La antítesis paulina entre la sangre y el agua, la naturaleza y la gracia, la libertad y la necesidad, o bien la idea de la divinidad que procede del Antiguo Testamento, pueden aclararse gracias al modo en que los polinesios o los centro-africanos tratan temas similares.

## I. LA IMPUREZA RITUAL

Nuestra idea de la suciedad presenta dos aspectos: el cuidado por la higiene y el respeto de las convenciones. Las reglas de la higiene cambian, desde luego, a medida que se modifica el estado de nuestros conocimientos. En cuanto al aspecto convencional de nuestro modo de evitar la suciedad, podemos dejar al margen estas reglas en consideración a la amistad. Los labradores de Hardy alababan al pastor que se negó a beber sidra en un jarro limpio por ser «hombre amable y poco remilgado»:

«Una copa limpia para el pastor», dijo autoritariamente el preparador de la malta.

«No, de ningún modo», dijo Gabriel, en tono de reproche por esta consideración, «Jamas le doy importancia a la suciedad en su estado puro y cuando sé de qué género es... No se me ocurriría causarle semejante molestia al prójimo para que se ponga a lavar habiendo ya tanto que hacer en el mundo.»

Dicen que Santa Catalina de Siena, con ánimo más exaltado, se hizo amargos reproches a sí misma por sentir repugnancia a la vista de las heridas que estaba curando. La higiene total era incompatible con la caridad, por esta razón deliberadamente se bebió un recipiente lleno de pus.

Con respecto a nuestras reglas de limpieza, tanto si las obedecemos rigurosamente o si las violamos, nada hay en ellas que sugiera una conexión entre lo sucio y lo sagrado. Por lo tanto, el hecho de descubrir que los primitivos establecen muy poca diferencia entre lo sagrado y lo impuro apenas si consigue asombrarnos.

Para nosotros las cosas y los lugares sagrados han de estar protegidos contra la profanación. La santidad y la impureza se hallan en polos opuestos. Si no fuese así, muy pronto confundiríamos el hambre con la saciedad o el sueño con la vigilia. Sin embargo, se da por sentado que una característica de la religión primitiva consiste en no establecer clara distinción entre la santidad y la impureza. Si esto fuera verdad se haría patente la existencia de un abismo entre nosotros y nuestros antepasados, entre nosotros y nuestros contemporáneos primitivos. Cierto es que esta idea ha gozado de gran difusión y que aún se enseña hoy en día, de modo más o menos críptico. Tómese la siguiente observación de Eliade:

La ambivalencia de lo sagrado no es únicamente de orden psicológico (en cuanto atrae o repele), sino que obedece también a un orden de valores; lo sagrado es al mismo tiempo «sagrado» y «profano». (1958, pp. 14-15),

Esta aseveración resultaría menos paradójica si pudiera significar que nuestra idea de la santidad se ha vuelto muy especializada, y que en algunas culturas primitivas lo sagrado consiste en una idea muy general que en poco difiere de la prohibición. En este sentido, el universo se divide en ciertas cosas y accio-

nes que están sometidas a restricción y en otras que no lo están; entre las restricciones, unas están destinadas a proteger a la divinidad contra la profanación, y otras a proteger lo profano contra la intrusión peligrosa de la divinidad. Las reglas sagradas son, por lo tanto, meras reglas que ponen coto a la divinidad, y la impureza es el peligro de doble sentido que implica el contacto con la divinidad. El problema entonces se reduce a un problema lingüístico, y se resuelve la paradoja en un cambio de vocabulario. Esto puede ser verdad con respecto a algunas culturas. (Ver Steiner, p. 33).

Por ejemplo, la palabra latina *sacer* tiene este significado de restricción por pertenecer a los dioses. Y en ciertos casos puede aplicarse tanto a la profanación como a la consagración. De modo similar la raíz hebrea de *k-d-sh*, que habitualmente se traduce por Santo, se basa en la idea de la separación. Consciente de la dificultad de traducir *k-d-sh* directamente por Santo, la versión que dio Ronald Knox del Antiguo Testamento utiliza la expresión «puesto aparte». Así los magníficos versículos antiguos, «Sed Santos, porque yo soy Santo», se traducen con menos fuerza por:

«Yo soy el Señor, vuestro Dios, que os rescató de la tierra de Egipto; puesto estoy aparte y puestos aparte deberéis quedar al igual que yo». (*Levítico*, 11, 46)

Todo resultaría mucho más sencillo si con sólo una re-traducción se pudieran aclarar las cosas. Pero existen casos mucho más difíciles de tratar. En el hinduismo, por ejemplo, la idea de que lo impuro y lo santo pudieran a la par pertenecer a una sola y más amplia categoría lingüística no deja de ser ridícula. Pero las ideas hindúes de la contaminación sugieren otro planteamiento del problema. Después de todo, la santidad y la no-santidad no necesitan estar siempre en oposición absoluta. Pueden ser categorías emparentadas. Aquello que es limpio con respecto a una cosa puede ser impuro con respecto a otra, y viceversa. El lenguaje de la contaminación se presta a la invención de un álgebra compleja que toma en cuenta las variantes que existen en cada contexto. Por ejemplo, el profesor Harper describe, según este criterio, cómo los pueblos *havik* de la zona Melnad en el estado de Mysore pueden expresar el respeto:

El comportamiento que habitualmente da lugar a la contaminación tiene a veces un carácter intencional con el fin de mostrar deferencia y respeto; al practicar aquello que en otras circunstancias sería una profanación, el individuo expresa su posición inferior. Por ejemplo, el tema de la subordinación de la mujer con respecto al marido recibe expresión ritual cuando ella come de la misma hoja que el hombre cuando él ya ha terminado...

Otro caso aún más claro: cuando una mujer santa, una *sadhu*, visitaba la aldea, era necesario tratarla con un inmenso respeto. Para manifestarlo, el líquido en que habían sido lavados sus pies,

se hacía pasar de mano en mano, entre los asistentes, en un recipiente de plata especial que se usaba tan sólo para los actos del culto, y se vertía en la mano derecha para que se

bebiera como *tirtha* (líquido sagrado), indicando así que a aquella mujer se le daba la categoría de un dios más que la de un mortal... La expresión de la contaminación y respeto más asombrosa que se da con mayor frecuencia es el uso del estiércol de vaca como agente de purificación. Las mujeres *havik* rinden culto diario a una vaca y en algunas ceremonias también lo hacen ocasionalmente los hombres... Suele decirse a veces que las vacas son dioses; o bien que en ellas residen más de mil dioses. Los tipos sencillos de la contaminación se eliminan con agua, los grados superiores de la contaminación se eliminan con estiércol de vaca y con agua... El estiércol de vaca, como el estiércol de cualquier otro animal, es intrínsecamente impuro y puede producir la contaminación, de hecho puede contaminar incluso a un dios; pero es puro en relación con un mortal... , la parte más impura de la vaca es lo bastante pura como para que la use un brahmán en la eliminación de sus impurezas. (Harper, pp. 181-83).

Es evidente que se trata aquí de un lenguaje simbólico capaz de muy sutiles grados de diferenciación. Este uso de la relación entre pureza e impureza no es incompatible con nuestro propio lenguaje y no suscita paradojas que sean particularmente desconcertantes. Lejos de provocar la confusión entre la idea de la santidad y la impureza, origina una distinción de extrema finura.

Las afirmaciones de Eliade sobre la confusión entre el contagio sagrado y la impureza en la religión primitiva, es evidente que no pretendían aplicarse a los refinados conceptos brahmánicos. ¿Qué es lo que pretendía? ¿Fuera de los antropólogos existe acaso alguien que realmente confunda lo sagrado con lo impuro? ¿De dónde surgió esta idea?

Al parecer Frazer había pensado que la confusión entre la impureza y la santidad es el rasgo más señalado del pensamiento primitivo. En un largo pasaje en el que considera la actitud siria hacia los cerdos, concluye así:

Unos decían que esto se debía a que los cerdos eran impuros; decían otros que era porque los cerdos eran sagrados. Todo ello... acusa un estado de confusión en el pensamiento religioso, en el cual las ideas de santidad y de impureza aún no se han delimitado claramente, estando ambas mezcladas en una especie de solución vaporosa a la que damos el nombre de tabú. (*Spirits of the corn and of the wild*, II, p. 23)

Nuevamente hace la misma observación al proponer el significado del tabú:

Los tabúes de la santidad concuerdan con los tabúes de la contaminación, porque en la mentalidad salvaje las ideas de la santidad y de la contaminación aún no se encuentran diferenciadas. (*Taboo and the perils of the soul*, p. 224)

Frazer tenía muchas y excelentes cualidades, pero la originalidad no era una de ellas. Estas citas reproducen el pensamiento de Robertson Smith, a quien le dedicó *Spirits of the corn and of the wild*. Unos veinte años antes Robertson Smith había empleado la palabra «tabú» para indicar las restricciones «del uso arbitrario que hace el «hombre» de las cosas naturales, dictado por el temor a los castigos sobrenaturales» (1889, p. 142). Estos tabúes, inspirados por el miedo, precauciones contra los espíritus malignos, eran comunes a todos los pueblos primitivos y con frecuencia adoptaban la forma de reglas relativas a la impureza.

No se considera santa a la persona sometida al tabú, ya que se le impide acercarse al santuario, como cualquier contacto con los hombres, pero sus actos o condiciones se encuentran de algún modo asociados a los peligros sobrenaturales, que surgen, según la explicación que normalmente dan estos pueblos salvajes, de la presencia de unos espíritus terribles que deben evitarse como una enfermedad infecciosa. En la mayoría de las sociedades salvajes no parece que exista una línea clara entre los dos géneros de tabú.

De acuerdo con este punto de vista, la principal diferencia entre el tabú primitivo y las reglas primitivas de la santidad es la diferencia que se da entre los dioses benévolos y los malévolos. La separación que existe entre el santuario, las cosas, las personas consagradas, y las profanas —parte normal de los cultos religiosos— tiene el mismo fundamento que las separaciones inspiradas en el temor a los espíritus malévolos. La separación es la idea esencial en ambos contextos; difiere sólo en su motivación. Sin embargo, no es tanta la diferencia, ya que los dioses benévolos también a veces inspiran temor. Cuando Robertson Smith añadía que «distinguir entre lo santo y lo impuro señala un auténtico avance respecto al salvajismo», no estaba desafiando ni provocando a sus lectores. Ciertamente era que sus lectores establecían una gran diferencia entre lo impuro y lo sagrado, y que estaban viviendo la fase final del movimiento evolucionista. Pero él quería decir mucho más. Las reglas primitivas de la impureza prestan atención a las circunstancias materiales de un determinado acto y de acuerdo con ellas lo juzgan bueno o malo. Así, el contacto con los cadáveres, la sangre o el esputo puede considerarse como transmisor de peligro. Las reglas cristianas de la santidad, por el contrario, hacen caso omiso de las circunstancias materiales y juzgan de acuerdo con las motivaciones y la disposición del sujeto.

... la irracionalidad de las leyes de la impureza, desde el punto de vista de la religión espiritual o incluso de la del paganismo superior, es tan patente que necesariamente deben considerarse como sobrevivientes de una forma anterior de la fe y de la sociedad. (Nota C, p. 430).

De este modo, surgió un criterio para clasificar las religiones como avanzadas o primitivas. Si eran primitivas, las reglas de la santidad y las reglas de la impureza se confundían; si eran avanzadas las reglas de la impureza desaparecían de la religión. Se las relegaba a la cocina y al cuarto de baño y a los servicios municipales de salubridad, fuera de todo ámbito religioso. Cuanto menos afectaban a la impureza las condiciones físicas y cuanto más significaba un estado espiritual de indignidad, con mayor claridad una religión determinada podía reconocerse como avanzada.

Robertson Smith fue por encima de todo teólogo y estudioso del Antiguo Testamento. Desde el momento en que la teología se ocupa de las relaciones entre hombre y dios, se ve siempre obligada a hacer aseveraciones sobre la naturaleza humana. En tiempos de Robertson Smith la antropología jugaba un papel muy importante en las discusiones teológicas. La mayoría de los pensadores en

la segunda mitad del siglo diecinueve eran forzosamente antropólogos aficionados. Esto es evidente en *La doctrina de las supervivencias* de Margaret Hodgen, guía necesaria para el confuso diálogo decimonónico entre la antropología y la teología. En aquel período de formación la antropología tenía aún sus raíces en el púlpito y en la parroquia, y los obispos empleaban sus hallazgos para fulminar algunos textos.

Los etnólogos de parroquia tomaron partido, unos como pesimistas, otros como optimistas, en las previsiones acerca del progreso humano. ¿Eran o no los salvajes capaces de progreso? John Wesley, al enseñar que la humanidad en su estado natural era esencialmente mala, dibujó animados cuadros de las costumbres salvajes para ilustrar la degeneración de aquellos que no estaban salvados:

La religión natural de los *creeks*, *cherokees*, *chicksaws* y todos los demás indios, consiste en torturar a todos sus prisioneros, de la mañana a la noche, hasta llegar por fin a asarlos vivos...

Ciertamente, es cosa común entre ellos el que el hijo, si cree que su padre ya ha vivido demasiado tiempo, le haga saltar los sesos. (*Obras*, Vol. 5, p. 402. )

No necesito bosquejar aquí la larga controversia de «progresionistas» y «degeneracionistas». Durante varias décadas la discusión se prolongó sin llegar a conclusión alguna, hasta que el arzobispo Whately, empleando una fórmula extrema y popular, sostuvo la tesis de la degeneración para refutar el optimismo de los economistas que seguían a Adam Smith.

¿Cómo podría esta criatura desamparada —se preguntaba él— poseer algún elemento de nobleza? ¿Cómo podrían ser considerados el más bajo salvaje y el individuo más altamente civilizado de las razas europeas miembros de la misma especie? ¿Era acaso concebible, tal como había pensado el gran economista, que por la división del trabajo aquella gente desvergonzada pudiera «adelantar paso a paso en todas las artes de la vida civilizada»? (1855, pp. 26-27).

La reacción a este panfleto, tal como Hodgen la describe, fue inmediata e intensa:

Otros «degeneracionistas», tales como Cook Taylor, redactaron volúmenes para apoyar su tesis, reuniendo montones de pruebas allí donde el arzobispo se había contentado con un solo ejemplo... Los defensores del optimismo del siglo dieciocho aparecieron por todas partes, se revisaron libros desde el punto de vista de Whately. Y por todas partes los reformadores sociales, aquellas almas caritativas cuya reciente compasión por los humillados económicamente había descubierto un expediente cómodo en la idea del mejoramiento social inevitable, avistaron con alarma el resultado práctico del punto de vista opuesto... Mucho más desconcertados quedaron aquellos estudiosos del pensamiento y de la cultura humanos cuyos intereses personales y profesionales se revestían de una metodología basada en la idea del progreso. (pp., 30-31).

Un hombre finalmente dio un paso al frente y liquidó la controversia para el resto del siglo al lograr que la ciencia acudiera en ayuda de los «progresionistas». Este hombre fue Edward Burnett Tylor (1832-1917). Desarrolló una teoría y

sistemáticamente acumuló pruebas de que la civilización es el resultado de un progreso gradual a partir de un estado original semejante al de los salvajes actuales.

Entre las pruebas que nos ayudan a rastrear el curso que la civilización ha seguido efectivamente se encuentra la considerable variedad de hechos para cuya denotación consideré oportuno introducir el uso del término «supervivencias». Estos son los procedimientos, costumbres, opiniones, etc. , que han sido introducidos por la fuerza de la costumbre a la nueva sociedad... y... quedan así como pruebas y ejemplos de una condición cultural más antigua a partir de la cual se ha desarrollado la nueva (p. 16).

El fundamento de las sociedades antiguas aparecería en el espíritu de las generaciones posteriores, y el fundamento de su fe persistiría en el folklore infantil (p. 71) (*Primitive Culture*, 6ª edición).

Robertson Smith empleó la idea de las supervivencias para explicar la persistencia de las reglas irracionales de la impureza. Tylor escribió en 1873, tras la aparición del *Origen de las especies*, y existe algún paralelismo entre su tratamiento de las culturas y el tratamiento que da Darwin a las especies orgánicas. Darwin estaba interesado en las condiciones bajo las cuales podía aparecer un nuevo organismo. Estaba interesado en la supervivencia de los más aptos e igualmente en sus órganos rudimentarios cuya persistencia le daba la clave para la reconstrucción del esquema evolucionista. Pero Tylor se sentía interesado únicamente por la supervivencia persistente de los menos aptos, en las reliquias culturales del pasado. No le incumbía catalogar las distintas especies culturales ni mostrar su adaptación a lo largo de la historia. Sólo trató de enseñar la continuidad general de la cultura humana.

Robertson Smith, con posterioridad, heredó la idea de que el hombre moderno civilizado representa un largo proceso de evolución. Él aceptó que parte de lo que aún seguimos haciendo y creyendo es algo fósil; apéndice petrificado y sin sentido de la diaria tarea de vivir. Pero Robertson Smith no estaba interesado en supervivencias muertas. Las costumbres que no han alimentado las áreas de desarrollo de la historia humana las calificó de irracionales y primitivas y sacó la consecuencia de que ofrecían poco interés. Para él la tarea importante era extirpar la porquería y el polvo fuertemente adheridos a las culturas salvajes actuales y señalar los canales portadores de vida que muestran su capacidad de evolución por su presencia real en la sociedad moderna. Esto es precisamente lo que *La religión de los semitas* trata de hacer. Se separa allí de los orígenes de la verdadera religión a la superstición salvaje, y se la descarta con muy poca consideración. Lo que Robertson Smith dice acerca de la superstición y de la magia sólo es incidental a su tema principal y es un producto secundario de su obra principal. De este modo contradujo el énfasis de Tylor. Allí donde Tylor se interesaba en aquello que los restos y rarezas pueden decirnos acerca del pasado, Robertson Smith se interesaba por los elementos comunes que existen en la ex-

perencia moderna y en la primitiva. Tylor fundó el folklore, Robertson Smith fundó la antropología social.

Otra gran corriente de ideas comprometió aún más íntimamente los intereses profesionales de Robertson Smith. Esta fue la crisis de fe que asaltó a aquellos pensadores que no podían reconciliar el desarrollo de la ciencia con la revelación cristiana tradicional. Fe y razón aparecían en contradicción desesperada a menos que pudiera ser descubierta alguna nueva fórmula para la religión. Un grupo de filósofos que ya no podía aceptar la religión revelada, y que tampoco podía vivir sin algunas de las creencias rectoras trascendentales, se dispuso a proporcionar dicha fórmula. De aquí arranca aquel proceso, que aún perdura, de desgajar los elementos revelados de la doctrina cristiana y de erigir en su lugar los principios éticos como médula de la verdadera religión. En los párrafos siguientes cito la descripción que hace Richter de cómo el movimiento tuvo su sede en Oxford. En Balliol, T.H. Green trató de naturalizar la filosofía idealista hegeliana como solución a los problemas corrientes de la fe, la moral y la política. Jowett había escrito a Florence Nightingale: «Algo tiene que hacerse en pro de la gente culta en modo análogo a lo que J. Wesley hizo por los pobres.» Esto es precisamente lo que T.H. Green se propuso lograr: resucitar la religión entre la gente educada, hacerla intelectualmente respetable, crear un nuevo fervor moral y producir así una sociedad reformada. Sus enseñanzas fueron recibidas con entusiasmo. Por complicadas que fueran sus ideas filosóficas y por enrevesadas que fueran sus bases metafísicas, sus principios eran simples de por sí, llegando a encontrar expresión incluso en la novela súper venta, *Robert Elsmere* (1888), escrita por la señora Humphrey Ward.

La filosofía de la historia de Green era una teoría del progreso moral: Dios se encarna, en cada época, en una vida social de perfección ética cada vez mayor. Citando su sermón laico —la conciencia humana de Dios.

Ha sido en múltiples formas el agente moral dentro de la sociedad humana; más aún, el principio configurador de esa sociedad misma. La existencia de deberes específicos y el acto de reconocerlos, el espíritu de auto-sacrificio, la ley moral y la reverencia hacia ella en su forma más abstracta y absoluta, todo ello presupone sin duda una sociedad, pero una sociedad tal que sólo puede ser posible fuera del ámbito que engendran la avidez y el miedo... Bajo esta influencia, las necesidades y deseos que arraigan en la naturaleza animal se convierten en un impulso de mejoramiento que forma, amplía y remodela las sociedades, manteniendo siempre ante el hombre, de diversas maneras, según el grado de su desarrollo, el ideal irrealizado de una perfección que es su Dios, y dando divina autoridad a los usos y leyes por medio de los cuales un rostro de este ideal se perfila dentro de la actualidad de la vida (Richter, página 105).

El propósito final de la filosofía de Green era el de separarse de la revelación y situar en la esencia de la religión la moralidad. Robertson Smith nunca se apartó de la revelación. Hasta el final de su vida creyó en la inspiración divina



del Antiguo Testamento. Su biografía hecha por Black and Chrystal sugiere que, a pesar de esta creencia, llegó a estar extrañamente próximo a la idea de la religión que tenían los idealistas de Oxford.

En 1870, Robertson Smith ocupaba la cátedra de hebreo en la Iglesia Libre de Aberdeen. Se encontraba en la vanguardia del movimiento de crítica histórica que poco tiempo antes había causado revuelo en la conciencia de los estudiosos de la Biblia. En 1860, Jowett, también del Balliol, había sido censurado por publicar un artículo «Sobre la interpretación de la Biblia», en el que sostenía que el Antiguo Testamento debía ser interpretado como cualquier otro libro. Las medidas tomadas contra Jowett no se llevaron a cabo y le fue permitido seguir siendo profesor Regius. Pero cuando Robertson Smith escribió el artículo «La Biblia», en 1875, para la *Enciclopedia Británica*, el escándalo que se produjo en la Iglesia Libre por su herejía provocó su cese y suspensión. Robertson Smith y Green estaban ambos en íntimo contacto con el pensamiento alemán, pero mientras que Green no creía en la revelación, Robertson Smith no dejó nunca que flaqueara su fe en la Biblia considerada como testimonio de una revelación específica y sobrenatural. No sólo estaba dispuesto a someter los libros bíblicos a la misma clase de crítica que cualquier otro libro, sino que después de haber sido expulsado de Aberdeen viajó a Siria y completó su interpretación con trabajos muy documentados, realizados sobre el terreno. Sobre la base de este estudio de primera mano de la vida y de los documentos semíticos dictó las conferencias Burnett. La primera serie de estas conferencias se publicó con el título de *La religión de los semitas*.

Por el modo con que lo escribió resulta claro que este estudio no era una huida a una torre de marfil lejos de los auténticos problemas de la humanidad de su época. Era importante comprender las creencias religiosas de las tribus árabes más oscuras porque ellas arrojaban luz sobre la naturaleza humana y sobre la naturaleza de la experiencia religiosa. Dos temas importantes emergieron de sus conferencias. Uno es que los acontecimientos mitológicos exóticos y las teorías cosmológicas tenían poco que ver con la religión. Aquí entra implícitamente en contradicción con la teoría de Tylor según la cual la religión primitiva tenía su origen en el pensamiento especulativo. Robertson Smith sugería que aquellos que pasaban sus noches en vela tratando de reconciliar los detalles de la Creación en el Génesis con la teoría darwinista de la evolución podían tomarse un descanso. La mitología no es más que una ornamentación ajena a creencias más sólidas. La verdadera religión aún desde los tiempos más primitivos está firmemente arraigada en los valores éticos de la vida comunitaria. Aún los más descarriados y primitivos pueblos vecinos de Israel, poseídos por demonios y mitos, mostraban algunos signos de la verdadera religión.

El segundo tema era que la vida religiosa de Israel era fundamentalmente más ética que la de cualquiera de los pueblos limítrofes. Consideremos en primer lugar y rápidamente este segundo punto. Las tres últimas conferencias Burnett dictadas en Aberdeen en 1891 no fueron nunca publicadas, y poco nos queda de ellas. Las conferencias trataban de los aparentes paralelismos semíticos con la cosmogonía del Génesis. Robertson Smith juzgaba que el pretendido paralelismo con la cosmogonía Caldea se había exagerado mucho, y clasificaba a los mitos babilónicos más cercanos a los mitos de las naciones salvajes que a los de Israel. La leyenda fenicia, por su lado, se parece superficialmente a la narración del Génesis, pero las semejanzas sirven para hacer resaltar las profundas diferencias de espíritu y de significado:

Las leyendas fenicias... estaban entrelazadas con una visión de Dios, del hombre y del mundo absolutamente pagana. Al estar desprovistas estas leyendas de motivaciones éticas ningún creyente en ellas podía elevarse a un concepto espiritual de la divinidad ni a concepto sublime alguno del fin principal del hombre. La tarea de explicar este contraste (con las ideas hebreas sobre la divinidad) no es de mi incumbencia. Le toca a aquellos que se encuentran obligados, por una falsa filosofía de la Revelación, a no ver en el Antiguo Testamento más que el punto más alto de las tendencias generales de las religiones semitas. Ese no es el punto de vista que se manifiesta a través de mis estudios. No sólo no se me manifiesta, sino que los muchos paralelismos en detalle entre la historia y los ritos hebreos y los paganos lo condenan, ya que todos estos puntos de semejanza material sólo consiguen hacer más evidente el contraste de espíritu... (Black and Chrystal. p. 536).

Hasta aquí Robertson habla acerca de la aplastante inferioridad de la religión de los vecinos de Israel y de los semitas paganos. Por lo que se refiere a la base de las religiones semíticas paganas, presenta dos características: una abundante demonología, que despierta temor en los corazones humanos, y una relación consoladora y estable con el Dios de la comunidad. Los demonios son el elemento primitivo rechazado por Israel; la relación estable y moral con Dios es la verdadera religión.

Aunque sea cierto que el hombre salvaje se siente rodeado de innumerables peligros que no llega a comprender y que, por lo tanto, los personifica como enemigos invisibles o misteriosos dotados de un poder más que humano, no es verdad que el intento de aplacar estos poderes sea el fundamento de la religión. Desde los tiempos más primitivos. la religión, en tanto que diferente de la magia y de la hechicería, se dedicaba al culto de los parientes y amigos, quienes si en efecto pueden montar en cólera contra su propia gente, sin embargo, son siempre apaciguables, salvo por los enemigos de su pueblo o por miembros renegados de la comunidad... Sólo en tiempos de disolución social... la superstición mágica basada en el mero terror o en ritos destinados a aplacar a dioses extranjeros invade la esfera de la religión tribal o nacional. En tiempos más prósperos la religión de la tribu o del estado nada tiene en común con las supersticiones o ritos mágicos individuales o extranjeros, que un terror salvaje ha podido dictarle al individuo. La religión no es una relación arbitraria del hombre individual con un poder so-

brenatural; es una relación que tienen todos los miembros de una comunidad con el poder que vela por el bien de esa comunidad (*La religión de los semitas*, p. 55).

Está claro que hacia 1890 esta declaración autoritaria sobre la relación de la moral con la religión primitiva había de ser acogida calurosamente. Reunía en feliz combinación el nuevo idealismo ético de Oxford y la revelación antigua. Salta a la vista que el mismo Robertson Smith se había dedicado enteramente al aspecto ético de la religión. La compatibilidad de sus opiniones con las propuestas en Oxford está puntualmente confirmada por el hecho de que el Balliol le ofreciese un puesto cuando se le expulsó por primera vez de la cátedra de hebreo que ocupaba en Aberdeen.

Robertson Smith tenía confianza en que la preeminencia del Antiguo Testamento resistiría cualquier desafío por más riguroso que fuese el examen científico, pues él podía demostrar con erudición sin rival que todas las religiones primitivas expresan formas y valores sociales. Y puesto que la categoría moral de los conceptos religiosos de Israel estaba fuera de duda, y puesto que ellos habían dado lugar en el curso de la historia a los ideales de la Cristiandad, y que éstos a su vez se habían convertido de formas católicas en protestantes, resultaba clarísimo el movimiento evolutivo. De este modo la ciencia no se oponía al deber del cristiano, sino que sutilmente se ponía a su servicio.

Desde este momento los antropólogos se han topado con un problema intratable, puesto que han recibido una definición de la magia en términos residuales y evolutivos. En primer lugar, el rito ya no es parte del culto del dios de la comunidad. En segundo lugar, se supone que el rito tiene un efecto automático. En cierto sentido, la magia era para los hebreos lo que el catolicismo para los protestantes, rito sin sentido, que irracionalmente pretendía bastarse a sí mismo para producir resultados sin que mediase una experiencia interior de Dios.

Robertson Smith en su conferencia inaugural contrasta el inteligente estudio calvinista de las Escrituras con el tratamiento mágico que les dan los católicos, quienes las habían cargado de excrescencias supersticiosas. En la misma conferencia inaugural Robertson Smith trata el núcleo de la cuestión.

La Iglesia católica, sostenía este autor,

había casi desde el principio desertado de la tradición Apostólica y erigido una concepción de la Cristiandad a modo de una mera serie de fórmulas que contenían principios abstractos e inmutables, siendo suficiente el consentimiento intelectual para modelar vidas de hombres que no tenían experiencia alguna con Cristo...

La Sagrada Escritura no es, como los católicos pretenden, «un fenómeno divino, dotado mágicamente en cada letra de tesoros salvadores de fe y conocimiento» (Black and Chrystal, pp. 126-27).

Sus biógrafos sugieren que la asociación de magia y catolicismo era una jugada sagaz destinada a avergonzar a sus intransigentes rivales protestantes, a

fin de que adoptasen con respecto a la Biblia una actitud intelectual más valiente. Sean cuales fueren las motivaciones del escocés, le mantiene el hecho histórico de que el estudio comparado de las religiones ha heredado una vieja querrela sectaria sobre el valor del rito formal. Ha llegado la hora de mostrar cómo un acercamiento emocional al rito, lleno aún de prejuicios, ha llevado a la antropología a una de sus perspectivas más estériles — a la inútil preocupación sobre la creencia en la eficacia de los ritos. Desarrollaré este punto en el capítulo IV. Mientras que Robertson Smith tenía perfecta razón al reconocer en la historia de la Cristiandad una perpetua tendencia a caer en el uso puramente formal e instrumental del rito, sus supuestos evolutivos le indujeron por dos veces en error. La práctica mágica, en este sentido de rito automáticamente eficaz, no es signo de primitivismo, como podía haber sugerido el contraste que él mismo había trazado entre la religión de los Apóstoles y el catolicismo tardío. Tampoco es prerrogativa de las religiones más evolucionadas contar con un alto contenido ético. Pienso dejar esto claro en capítulos posteriores.

La influencia que Robertson Smith ejerció, se distribuye en dos corrientes, según el uso que Durkheim y Frazer hicieron de su obra. Durkheim adoptó su tesis central y lanzó el estudio comparado de las religiones por caminos fructíferos. Frazer adoptó su tesis incidental menor y llevó el estudio comparativo de las religiones a un callejón sin salida.

Durkheim reconoció su deuda con Robertson Smith en *The elementary forms of the religious Life* (página 61). Todo su libro desarrolla la idea germinal de que los dioses primitivos son parte de la comunidad, ya que su forma expresa fielmente los detalles de su estructura, y sus poderes castigan y premian su comportamiento. En la vida primitiva:

La religión consistía en una serie de actos y observancias cuya correcta ejecución era necesaria o deseable para asegurar el favor de los dioses y para desviar su ira, y en estas observancias cada miembro de la sociedad tenía su parte asignada, sea en virtud de haber nacido dentro de la familia y de la comunidad, sea en virtud de la situación adquirida por él dentro de aquéllas... La religión no existía para la salvación de las almas sino para la conservación y el bien de la sociedad... Un hombre nacía dentro de una relación fija con algunos dioses, tan claramente como nacía en relación con sus semejantes; su religión, que es la parte de su conducta que estaba determinada por su relación con los dioses, era simplemente un aspecto del esquema general de conducta que le prescribía su posición como miembro de la sociedad... La religión antigua es solamente una parte del orden social general, que abarca tanto a los dioses como a los hombres.

Así escribía Robertson Smith (pp. 29-33). Salvo las diferencias de estilo y el empleo del tiempo pretérito, esto pudo haber sido escrito por Durkheim.

Encuentro muy provechoso comprender a Durkheim como hombre comprometido inicialmente en discusión con los ingleses, tal como lo ha sugerido Talcott Parsons (1960). Le preocupaba un problema peculiar acerca de la inte-

gración social que le planteaba las omisiones de la filosofía política inglesa, representada especialmente por Herbert Spencer. No podía aceptar la teoría utilitarista, según la cual la psicología del individuo sería la causa del desarrollo de la sociedad. Durkheim quería demostrar que era necesario algo más, esto es, el común compromiso con un juego común de valores, la conciencia colectiva, si es que la naturaleza de la sociedad había de ser correctamente comprendida. Al mismo tiempo otro francés, Gustave Le Bon (1841-1931), se había entregado a la misma tarea de corregir la tradición de Bentham que aún prevalecía. Le Bon se dedicó a desarrollar una teoría de la psicología de masas de la que, al parecer, Durkheim hizo libre uso. Compárese la exposición que hace Durkheim de la fuerza emotiva de las ceremonias totémicas (p. 241), con la relación que hace Le Bon de la «mente de masa», impresionable, emocionalmente salvaje o heroica. Pero mejor instrumento que el propósito de Durkheim de declarar a los ingleses convictos de su error, fue la obra de otro inglés.

Durkheim adoptó en su totalidad la definición que hizo Robertson Smith de la religión primitiva y de la iglesia establecida como expresión de valores comunitarios. Siguió igualmente, sin duda, a Robertson Smith en su actitud hacia los ritos que no formaban parte del culto a los dioses de la comunidad. Lo siguió al calificar estos ritos de «mágicos», y definió a la magia y a los hechiceros como creencias prácticas y personas que no obraban en comunión con la iglesia, y que eran a menudo hostiles a ella. Siguiendo a Robertson Smith y acaso a Frazer, cuyos primeros volúmenes de *The Golden Bough* ya habían sido publicados cuando apareció *Les formes élémentaires de la vie religieuse* en 1912, Durkheim admitió que los ritos mágicos eran una forma de la higiene primitiva.

Las cosas que el hechicero recomienda que han de mantenerse separadas son aquellas que en razón de sus propiedades características no deben ser juntadas ni confundidas sin peligro... máximas útiles, las primeras formas de las interdicciones higiénicas y médicas.

En estos términos dejaba Durkheim establecida la distinción entre contagio y religión verdadera. Las reglas de la impureza caen fuera del objeto principal de su interés. No les concedió más atención que el propio Robertson Smith.

Pero cualquier limitación arbitraria de su tema crea dificultades al estudioso. Cuando Durkheim dejó de lado un tipo de separaciones tal como la de la higiene primitiva, y aún otro tal como la religión primitiva, estaba al mismo tiempo socavando su propia definición de la religión. Sus capítulos iniciales resumen y rechazan definiciones poco satisfactorias de la religión. Marginó los intentos de definirla por medio de ideas de misterio y pavor, al igual que la definición que Tylor hiciera de la religión como creencia en seres espirituales. Adoptó entonces dos criterios, que según él supone serían coincidentes; el primero, ya lo hemos visto, es la organización comunal de los hombres para el culto de la comunidad,

y el segundo es la separación entre lo sagrado y lo profano. Lo sagrado es el objeto del culto comunitario. Puede ser reconocido por medio de las reglas que expresan su carácter esencialmente contagioso.

Al insistir en una ruptura completa entre la esfera de lo sagrado y la esfera de lo profano, entre el comportamiento seglar y el religioso, Durkheim no sigue las huellas de Robertson Smith, pues este último adoptó la opinión opuesta, e insistió (pp. 29-), en que no existe «separación alguna entre las esferas de la religión y las de la vida ordinaria». Una total oposición entre lo sagrado y lo profano parece haber sido paso necesario en la teoría que Durkheim desarrolló en torno a la integración social. Esta expresó la oposición entre el individuo y la sociedad. La conciencia social se proyectaba más allá y por encima del miembro individual de la sociedad hacia algo del todo diferente, exterior y compulsivamente poderoso. Así advertimos que Durkheim insiste en que las reglas de separación son las marcas distintivas de lo sagrado, el polo opuesto de lo profano. Se deja entonces arrastrar por su propia tesis hasta el extremo de preguntarse por qué lo sagrado ha de ser contagioso. A esto responde refiriéndose a la naturaleza ficticia, abstracta, de las entidades religiosas. Estas son meras ideas que la experiencia de la sociedad despierta, meras ideas colectivas proyectadas hacia afuera, meras expresiones de la moral. De forma que no tienen un punto fijo y material de referencia. Aun las imágenes talladas de los dioses son solamente emblemas materiales de fuerzas inmateriales, engendradas por el proceso social. Por lo tanto, a fin de cuentas, están sin raíces, son fluidas, susceptibles de quedar fuera de foco, de resbalar hacia otras experiencias. Por su naturaleza se hallan siempre en peligro de perder sus rasgos distintivos y necesarios. Lo sagrado debe de estar continuamente circundado de prohibiciones. Debe siempre ser considerado como contagioso porque las relaciones que se establecen con lo sagrado a la fuerza han de expresarse con rituales de separación, de demarcación y por creencias en el peligro de cruzar fronteras prohibidas.

Hay una pequeña dificultad respecto a esta argumentación. Si lo sagrado se caracteriza por su posibilidad de contagio ¿cómo es que entonces difiere de la magia no-sagrada igualmente caracterizada por tener esa capacidad? ¿Cuál es entonces el papel de la otra clase de capacidad de contagio que no ha sido generada por el proceso social? ¿Por qué se les llama a las creencias mágicas higiene primitiva y no, religión primitiva? Estos problemas no interesaban a Durkheim. A la zaga de Robertson Smith, aquél separaba la magia de la moral y de la religión, contribuyendo así a legarnos una maraña de ideas acerca de aquélla. Desde entonces los estudiosos se han estrujado los sesos en busca de una definición satisfactoria de las creencias mágicas, para terminar luego proponiendo acertijos sobre la mentalidad del pueblo que encajaba dentro de aquella definición.

Es fácil ver ahora cómo Durkheim defendía un punto de vista demasiado unitario de la comunidad social. Deberíamos empezar por reconocer que la vida comunal es una experiencia mucho más compleja de lo que él suponía. Descubrimos que la idea que Durkheim se hacía del rito como símbolo de procesos sociales puede muy bien extenderse hasta incluir ambos tipos de creencia en el contagio, el religioso y el mágico. Es de suponer que se habría dado por muy satisfecho descartando la categoría de magia si hubiese podido prever un análisis del rito en el cual ninguna de las reglas que él llamaba higiénicas careciese de carga de simbolismo social. Más adelante volveré a este tema. Pero no podemos desarrollarlo sin borrar previamente otra categoría de prejuicios que deriva igualmente de Robertson Smith.

A Frazer no le interesaban las implicaciones sociológicas de la obra de Robertson Smith. En realidad parece que ni siquiera le interesó mucho su tema principal. En vez de a ello se aplicó al residuo mágico que se desprendía de modo incidental, por así decirlo, de la definición de la religión verdadera. Demostró que se daban algunas regularidades en las creencias mágicas y que éstas eran susceptibles de clasificación. Sometida a examen, la magia se convertía en algo mucho más que presas las reglas para evitar oscuras infecciones. Algunos actos mágicos estaban destinados a procurar beneficios, y otros a conjurar daños. De este modo, el comportamiento que Robertson Smith clasificó de superstición contenía algo más que las reglas de la impureza. Pero el contagio parecía ser uno de sus principios preponderantes. El otro principio era la creencia en la transferencia de propiedades por simpatía o semejanza. Según las llamadas leyes de la magia, el hechicero podía cambiar los acontecimientos, ya fuese por acción mimética, ya permitiendo que obrasen las fuerzas contagiosas. Cuando puso término a su tarea de investigar la magia, Frazer no había hecho más que dar nombre a las condiciones bajo las cuales una cosa puede simbolizar otra. Si no hubiese estado convencido de que los salvajes piensan de manera radicalmente diferente a la nuestra, se habría contentado con considerar a la magia como acción simbólica sin más. Se habría afiliado a Durkheim y a la escuela francesa de sociología, y el diálogo a través del Canal de la Mancha habría sido entonces más fructífero para el pensamiento inglés del siglo diecinueve. En su lugar simplificó los supuestos evolutivos implícitos en Robertson Smith, y le asignó a la cultura humana tres estadios de desarrollo.

El primer estadio era la magia, el segundo la religión, el tercero la ciencia. Desarrolló su tesis por medio de una especie de dialéctica hegeliana, ya que la magia, clasificada como ciencia primitiva, terminaba siendo derrotada por su propia ineptitud y suplida por la religión en forma de fraude sacerdotal y político. De la tesis de la magia emergía la antítesis de la religión, siendo la síntesis de ambas la ciencia moderna y eficaz que venía a reemplazar tanto a la primera

como a la segunda. Ninguna prueba apoyaba esta presentación tan a la moda; el esquema evolutivo de Frazer se basaba en supuestos indiscutibles, recogidos del lenguaje común de su época. Por un lado el supuesto de que el refinamiento ético es signo de civilización avanzada, por otro lado el de que la magia nada tiene que ver con la moral ni con la religión. Sobre estas bases modeló la imagen de nuestros primeros padres, y la de su pensamiento, dominado por la magia. Para ellos el universo se movía por medio de principios impersonales y mecanicistas, tanteando en busca de la fórmula correcta de controlarlos; a tropezones lograron algunos sólidos principios, pero con frecuencia pareja su confuso estado mental les indujo a pensar que palabras y signos podían ser utilizados a manera de instrumentos. La magia era el resultado de la incapacidad del hombre primitivo para distinguir entre sus propias asociaciones subjetivas y la objetiva realidad exterior. Había un error en el origen. Sin lugar a dudas el salvaje era un imbecil crédulo.

Las ceremonias que en muchos países tienen lugar para precipitar la partida del invierno o para detener la huida del verano, son en cierto sentido el intento de crear el mundo de nuevo, de re-moderarlo a la medida del deseo del corazón. Pero si adoptamos el punto de vista de los viejos sabios que ingeniaron medios tan débiles para cumplir propósitos tan inconmensurablemente vastos, debemos despojarnos de nuestras modernas concepciones sobre la inmensidad del Universo, y de la pequeñez e insignificancia del puesto del hombre en él... Para el salvaje, las montañas que limitaban el horizonte visible o el mar que se extendía a lo lejos yendo a su encuentro, eran el fin del mundo. Más allá de estos estrechos límites no han errado sus pies... piensa apenas en el futuro, y del pasado sólo sabe aquello que ha sido transmitido de boca en boca desde sus abuelos salvajes. Suponer que los esfuerzos o el fiat de un ser semejante a él había creado un mundo de tal modo circunscrito en el espacio y el tiempo, no era carga pesada para su credulidad; y puede sin mucha dificultad imaginar que él mismo es capaz de repetir anualmente la obra de la creación con sus sortilegios y conjuros (*Spirits of the corn and of the wild*, II, p. 109).

Es difícil perdonarle a Frazer su autocomplacencia y su franco desdén por la sociedad primitiva. El último capítulo de *Taboo and the perils of the soul* se titula «Nuestra deuda con el salvaje»; fue insertado posiblemente como respuesta a correspondencia habida en la que le urgían a reconocer la sabiduría y la profundidad filosófica de las culturas primitivas que sus corresponsales conocían. Frazer cita fragmentos interesantes de estas cartas en citas a pie de página, pero no pudo reajustar sus propios prejuicios para tomarlos en cuenta. El capítulo se propone rendir homenaje a la filosofía salvaje, pero como Frazer no podía ofrecer razón alguna para respetar ideas que, tal y como él lo había demostrado abundantemente, eran infantiles, irracionales y supersticiosas, el tributo era solamente de labios afuera. Como ejemplo de pomposa condescendencia lo que sigue es difícil de superar:

Quando todo está dicho, nuestras semejanzas con el salvaje siguen siendo mucho más numerosas que nuestras diferencias... después de todo, lo que llamamos verdad es sólo



la hipótesis que descubrimos funciona mejor. Por lo tanto, al pasar revista a las opiniones y prácticas de edades y de razas más rudas haríamos bien en considerar con benevolencia sus errores como deslices inevitables pagados en la búsqueda de la verdad...

Frazer tuvo críticos a quienes se les prestó alguna atención en su época. Pero sin lugar a dudas Frazer triunfó en Inglaterra, ¿Acaso no sigue produciendo ingresos la edición abreviada de *The Golden Bough*? ¿No sigue siendo regularmente editada la conferencia conmemorativa de Frazer? Lo que proporcionó tal difusión a sus obras, en parte fue la misma sencillez de sus opiniones, en parte la energía infatigable que puso en publicar tomo tras tomo, pero sobre todo el estilo florido de que hizo gala. En casi todos los estudios en torno a las civilizaciones antiguas, uno está seguro de hallar referencias continuas al primitivismo y a su criterio, a la superstición mágica y noética.

Tómese como ejemplo a Cassirer cuando escribe a propósito del zoroastrismo, y reconoceremos que ha sacado estos temas de *The Golden Bough*:

La misma naturaleza asume nueva forma, pues se refleja exclusivamente en el espejo de la vida ética. La naturaleza... se concibe como la esfera de la ley y de la legalidad. En la religión zoroástrica la naturaleza queda descrita con el concepto de *asha*. *Asha* es la sabiduría de la naturaleza que refleja la sabiduría de su creador, de Ahura-Mazda, el «Señor Sabio». Este orden universal, eterno e inviolable gobierna al mundo y determina todos los acontecimientos individuales: la senda del sol, de la luna y de las estrellas, el crecimiento de plantas y animales, el camino de las nubes y los vientos. Todo esto se mantiene y conserva, no por meras fuerzas físicas, sino por la fuerza del Bien... el significado ético ha sustituido y sobrepasado al significado mágico (1944, p. 100).

O si tomamos una fuente más reciente sobre el mismo tema nos encontramos con que el profesor Zaehner, advierte tristemente que los textos zoroástricos menos defectuosos, atañen solamente a las reglas de la pureza y que, por lo tanto, no presentan el menor interés:

... los traductores demuestran aceptable dominio del texto sólo en el *videvdāt* con sus lúgubres prescripciones respecto a la pureza ritual, y con su catálogo de castigos imposibles por crímenes ridículos (pp. 25 y 26).

Ciertamente Robertson Smith habría considerado del mismo modo estas reglas, pero setenta años más tarde, ¿nos atreveríamos a asegurar que esto es todo cuanto puede decirse acerca de ellas?

En los estudios sobre el Antiguo Testamento abunda el supuesto de que los pueblos primitivos usan los ritos de un modo mágico, es decir, de un modo mecánico e instrumental. «En el Israel primitivo apenas si existe la distinción entre lo que llamamos pecado intencional y no intencional en lo que a Dios respecta». (Oesterley and Box). Para los hebreos del siglo v antes de Cristo, escribe el profesor James, 1938, la expiación era meramente un proceso mecánico que consistía en limpiar la impureza material». La historia de los israelitas es presentada algunas veces como lucha entre los profetas, que exigían la unión interior con

Dios, y el pueblo constantemente dispuesto a retroceder hacia el estado mágico primitivo, hacia el cual tendían particularmente cuando se ponían en contacto con otras culturas menos avanzadas. La paradoja reside en que el estado mágico parece finalmente prevalecer, con la compilación del Código Sacerdotal. Si la creencia en que es suficiente la eficacia del rito ha de ser llamada mágica tanto en sus manifestaciones tardías como en las primitivas, tendríamos que el uso de la magia como medida del grado de primitivismo habría de ser abandonada. Uno debería esperar que el término mismo fuese barrido de los estudios del Antiguo Testamento. Permanece, sin embargo, junto con *tabú* y *mana*, para subrayar la distinción de la experiencia religiosa israelita en contraste con el paganismo semítico. Eichrodt hace un uso muy libre de estos términos (pp. 438, 453):

Hemos hecho ya mención del efecto mágico adjudicado a los ritos y las fórmulas de expiación babilónicos, y esto se vuelve especialmente claro cuando tenemos presente que la confesión del pecado forma efectivamente parte del rito del exorcismo, teniendo una eficacia *ex opere operato* (p. 166).

Cita entonces los salmos 40, 7 y el 69, 31, como «oponiéndose a la tendencia del sistema de sacrificios que convertía el perdón de los pecados en un proceso mecánico». Da nuevamente por sentado en la página 119 que los conceptos religiosos primitivos son «materialistas». Gran parte de este libro, por otro lado admirable, se basa en el supuesto de que el rito que actúa en el sentido de *ex opere operato* es primitivo y anterior en el tiempo, si se le compara con el rito que simboliza estados internos de la mente. Pero, ocasionalmente, la naturaleza no demostrada y apriorística de este supuesto parece causarle alguna intranquilidad al autor:

La más común de todas las expresiones usadas para la expiación, *kipper*, apunta igualmente en esta dirección, si es que el significado original del término puede ser definido como «limpiar», sobre la base del paralelismo babilonio y asirio. El concepto fundamental de pecado es, aquí, el de limpieza material, y se espera que la sangre, como sustancia santa, dotada de poderes milagrosos, quite la mancha del pecado de un modo absolutamente automático.

Viene entonces una iluminación que haría correr mucha tinta si se la tomase en serio:

Puesto que empero el derivado basado en el árabe y que da el significado de 'cubrir' parece igualmente posible, bien pudiera ser que se tratase de la idea de cubrir la propia culpa ante los ojos de la parte ofendida por medio de una reparación, que, por contraste, haría resaltar el carácter personal del acto de expiación (página 162).

Así Eichrodt se ablanda a medias con respecto a los babilonios —acaso ellos conocían también algo de la verdadera religión interior; acaso la experiencia religiosa israelita no se distinguía tan claramente de la magia pagana circundante.

Hallamos algunos de los mismos supuestos rigiendo la interpretación de la literatura griega. El profesor Finley, al discutir la vida social y las creencias del

mundo homérico, aplica una prueba ética para distinguir los elementos de creencia tempranos y los tardíos (pp. 147, 151 y 157).

También, otro erudito helenista francés, Moulinier, hace un estudio de gran alcance en torno a las ideas de pureza e impureza en el pensamiento griego. Libro del prejuicio de Robertson Smith, su acercamiento al tema parece excelentemente empírico, según el criterio antropológico actual. El pensamiento griego da la impresión de haberse mantenido relativamente libre de la contaminación ritual en el período que Homero describe (si es que hubo tal período histórico), mientras que conglomerados de conceptos de contaminación emergen más tarde y reciben expresión en la dramaturgia clásica. El antropólogo, no muy impuesto en estudios helenísticos, busca en derredor suyo una guía especial sobre el grado de confianza que pueda otorgarle a este autor, porque su material es ciertamente provocativo, y, para el laico, convincente. Desgraciadamente un crítico inglés, en el *Journal of Hellenic Studies*, condena el libro rotundamente, por encontrarlo deficiente en lo que se refiere a la antropología del siglo XIX:

... el autor se sitúa innecesariamente en desventaja. Parece no saber nada de la gran masa de material comparado que es asequible a cualquiera que estudie la pureza, la contaminación y la purificación... cantidad muy modesta de conocimientos antropológicos le informaría que noción tan vieja como la de la contaminación por la sangre derramada pertenece a una época en que la comunidad era el mundo entero... en la página 277 emplea la palabra «tabú», pero sólo para mostrar que no tiene idea clara de lo que significa (Rose, 1954).

Pero otro crítico, que carece del lastre de dudosos conocimientos antropológicos, recomienda sin reservas la obra de Moulinier (Whatmough).

Estas citas dispersas recogidas muy al azar podrían ser multiplicadas fácilmente. Muestran cuánta difusión ha tenido la influencia de Frazer. También dentro de la antropología su obra ha calado muy hondo. Parece que por haber dicho una vez Frazer que el punto interesante en el estudio comparado de la religión dependía de las creencias falsas en la eficacia mágica, las cabezas de los antropólogos británicos permanecieron debidamente inclinadas sobre este punto de perplejidad, aun cuando hubieran rechazado la hipótesis evolucionista que había estimulado el interés de Frazer. Así como en despliegues de virtuosismo erudito leemos entre líneas sobre la relación entre la magia y la ciencia, cuya importancia teórica sigue siendo oscura.

Después de todo, la influencia de Frazer ha sido funesta. Tomó de Robertson Smith la parte más periférica de su enseñanza, y perpetuó una demarcación desconsiderada entre la religión y la magia. Propagó un falso supuesto acerca de la visión primitiva del universo, como funcionando por medio de símbolos mecánicos, y aún otro falso supuesto, según el cual la ética es ajena a la religión primitiva. Antes de aproximarnos al tema de la profanación ritual, hemos de co-

rregir tales supuestos. Los enigmas más arduos de tratar en el estudio comparado de las religiones surgen a causa de haber dividido de este modo erróneo la experiencia humana. En este libro trataremos de recomponer algunos de los segmentos separados.

En primer lugar, no debemos esperar llegar a una comprensión de la religión si nos limitamos a considerar la creencia en seres espirituales, por más que afinemos la fórmula. Pueden existir momentos de la investigación en los que querríamos desplegar todas las creencias existentes en otros seres, zombis, ancestros, demonios, hadas —la familia entera. Pero, siguiendo a Robertson Smith, no debemos suponer que al catalogar la completa población espiritual del universo, hemos necesariamente captado lo esencial de la religión. Más que detenernos en aguzar definiciones, deberíamos tratar de comparar los puntos de vista que tiene la gente en torno al destino humano y a supuesto en el universo. En segundo lugar, no debemos esperar llegar a una comprensión de las ideas que tienen otras gentes sobre el contagio, sagrado o secular, hasta que no las hayamos enfrentado con las nuestras.

## II. LA PROFANACIÓN SECULAR

El materialismo médico se ha inmiscuido siempre en el estudio comparado de la religión. Hay quienes sostienen que hasta los ritos antiguos más exóticos cuentan con una sólida base higiénica. Otros, aun estando de acuerdo en que el rito primitivo tiene por objeto la higiene, adoptan el punto de vista opuesto acerca de su solidez. Para ellos un abismo se abre entre nuestras sólidas ideas acerca de la higiene y las erróneas fantasías del pueblo primitivo. Pero ambos enfoques médicos del rito, resultan estériles, ya que no logran confrontarle con nuestras propias ideas sobre la higiene y la suciedad.

El primer enfoque implica que, con sólo saber todas las circunstancias, descubriríamos que la base racional del rito primitivo queda ampliamente justificada. Como interpretación esta línea de pensamiento es deliberadamente prosaica. La importancia del incienso no es que simbolice el fuego ascendente del sacrificio, sino que es un medio de hacer tolerables los olores de la humanidad que no se lava. El hecho de que *judíos* y mahometanos eviten el cerdo se explica como consecuencia de los peligros que acarrea comer carne de cerdo en climas cálidos.

Cierto es que puede darse una maravillosa correspondencia entre el acto de evitar la enfermedad contagiosa y el rito. Las abluciones y separaciones que tienen un objetivo práctico pueden ser aptas para expresar simultáneamente una temática religiosa. Así, se ha sostenido que la regla de lavarse antes de comer puede haber inmunizado a los *judíos* en las pestes. Pero una cosa es señalar los beneficios laterales de las acciones rituales, y otra contentarse con utilizar los efectos secundarios como explicación suficiente. Aun cuando algunas de las reglas dietéticas de Moisés fuesen higiénicamente beneficiosas, sería lástima considerarle como inteligente director de sanidad más que como jefe espiritual. Cito un comentario, fechado en 1841, sobre las reglas dietéticas de Moisés:

... Es probable que el principio dominante que determina las leyes de este capítulo se haya de encontrar en el campo de la higiene y de la sanidad... La idea de enfermedades parasitarias e infecciosas, que ha conquistado posición tan considerable en la patología moderna, parece haberle preocupado mucho a Moisés, y haber dominado todas sus reglas higiénicas. Excluye de la dieta hebrea a los animales particularmente propensos a los parásitos; y, como es por la sangre por donde circulan los gérmenes o esporas de las enfermedades infecciosas, ordena que se les desangre antes de que se haga uso de ellos para la comida... (Kellog).

Cita pruebas este autor de que los *judíos* europeos tienen mayores probabilidades de vida y de inmunidad durante las epidemias, ventajas que atribuye a sus restricciones dietéticas. Cuando escribe sobre los parásitos es poco probable que Kellog esté pensando en la triquina puesto que no se la llegó a observar has-

ta 1828, y hasta 1860 se la consideró inofensiva para el hombre (Hegner, Root and Augustine, 1929, p. 439).

Podemos encontrar una exposición reciente del mismo punto de vista en la relación que hace el doctor Ajose en torno al valor médico de las antiguas prácticas nigerianas (1957). El culto yoruba a una divinidad de la viruela, por ejemplo, exige aislar a los pacientes, y que sean solamente tratados por un sacerdote que haya sanado ya de la enfermedad, y que es, en consecuencia, inmune. Aún más, los yoruba usan la mano izquierda para manejar las cosas sucias, «porque la mano derecha se emplea para comer y la gente reconoce el riesgo de contaminación de la comida sino se observa esta distinción».

Por tanto no negamos que la impureza, tiene un carácter religioso, o, al menos, que toca a lo pretendidamente sobrenatural; pero en sus raíces, ¿acaso no es más que una medida profiláctica? ¿No reemplaza aquí el agua a los antisépticos? ¿Y el temido espíritu, no ha hecho de las suyas en su propia naturaleza de microbio? (página 145).

Bien pudiera ser que la antigua tradición de los israelitas incluyese el conocimiento de que los cerdos son comida peligrosa para los seres humanos. Todo es posible. Pero adviértase que tal no es la razón dada en el Levítico para prohibir el cerdo, y se puede afirmar con toda evidencia que la tradición, si es que existió alguna vez, se perdió. Pero el mismo Maimónides, el gran prototipo del materialismo médico en el siglo XII, a pesar de que pudo descubrir razones higiénicas para todas las otras restricciones dietéticas de la ley mosaica, confesó su perplejidad ante la prohibición del cerdo, y se limitó a dar explicaciones estéticas basadas en la repugnante alimentación del puerco doméstico:

Sostengo que la comida que la Ley prohíbe es malsana, que no se puede poner en duda el carácter dañino de las diferentes clases de comida prohibida, salvo el cerdo y la manteca. Pero incluso en estos casos no está justificada la duda. Pues el cerdo contiene más humedad de la necesaria (para la comida humana), y exceso de materias superfluas. La razón principal por la cual la Ley prohíbe la carne del cerdo se halla en la circunstancia de que sus costumbres y alimentación son muy sucias y aborrecibles... (p. 370 y sigs.).

Esto demuestra al menos que la base original de la regla que atañe a la carne de cerdo no fue transmitida junto con el resto de la herencia cultural, aun cuando hubiesen llegado a reconocerla alguna vez.

Los farmacólogos siguen empeñados en el capítulo XI del Levítico. Para dar un ejemplo cito un informe hecho por David I. Macht del cual me dio referencia Jocelyne Richard. Macht obtuvo un extracto de músculo de cerdos, perros, liebres, conejos (equivalentes a los conejillos de Indias que se emplean para la experimentación), camellos, y asimismo de aves de rapiña y de peces sin aletas ni escamas. Sometió a prueba los extractos en busca de jugos tóxicos; efectivamente los halló. Sometió también a prueba extractos de animales que se consideran limpios en el Levítico, y los encontró menos tóxicos, pero seguía pensando que su investigación no probaba nada acerca del valor médico de las leyes mosaicas.

Si se quiere otro ejemplo del materialismo médico léase al profesor Kramer, quien alaba una tablilla sumeria de Nippur, único texto médico recibido del tercer milenio antes de Cristo.

El texto revela, aunque indirectamente, amplios conocimientos de un número bastante crecido de operaciones y procedimientos médicos que requieren particular elaboración. Por ejemplo, en varias de las recetas médicas las instrucciones aluden a «purificar» los simples antes de la pulverización, paso que debería requerir diversas operaciones químicas.

Convencido de que la purificación no significa aquí la aspersion de agua bendita o la recitación de un conjuro, sigue así con entusiasmo:

El médico sumerio que escribió nuestra tablilla no recurrió ni a sortilegios ni a conjuros mágicos... queda el hecho asombroso de que nuestro documento de arcilla, la «página» más antigua de texto médico descubierta hasta la fecha, se halla completamente libre de elementos místicos e irracionales (1956, pp. 58-59).

Hasta aquí lo referente al materialismo médico, término acuñado por William James, para designar la tendencia a explicar la experiencia religiosa en estos términos: por ejemplo, una visión o un sueño se explican como la consecuencia de ingerir drogas o de una indigestión. Nada hay que objetar a este tipo de enfoque salvo la exclusión que hace de otras interpretaciones. La mayoría de los pueblos primitivos son materialistas médicos en sentido lato, en la medida en que tienden a justificar sus acciones rituales en términos de males y dolores que pueden afligirles si descuidan los ritos. Más adelante demostraré por qué las reglas rituales se apoyan con tanta frecuencia en las creencias de que peligros específicos concurrirán en caso de que sean transgredidas. Cuando yo haya concluido con el peligro ritual pienso que nadie quedará tentado de tomar en serio tales creencias.

En cuanto al punto de vista opuesto —el rito primitivo como no teniendo nada en común con nuestras ideas de limpieza— lo considero igualmente perjudicial para la comprensión del rito. Según este punto de vista, cuando lavamos, fregamos, aislamos y desinfectamos, obtenemos solamente un parecido superficial con las purificaciones rituales. Nuestras prácticas están sólidamente basadas en la higiene; las suyas, son simbólicas: nosotros matamos gérmenes, ellos se protegen de los espíritus. Esto resulta lo bastante claro como para establecer un contraste. Sin embargo, el parecido entre algunos de sus ritos simbólicos y nuestra higiene aparece a veces misteriosamente próximo. El profesor Harper, por ejemplo, resume el contexto francamente religioso de las reglas de contaminación de los brahmines *havik*. Reconocen tres grados de pureza religiosa; el más alto es necesario para llevar a cabo actos de culto; el grado medio es la condición normal que se espera de todos, y finalmente se halla el estado de impureza. El contacto con una persona que se encuentra en el estado medio hará que alguien del estado más alto se vuelva impuro, y el contacto con alguien que

se encuentra en el estado impuro determinará que cualquiera de las dos categorías superiores caigan en la impureza. El estado más alto se obtiene únicamente por el rito del baño.

El baño cotidiano es absolutamente esencial para un brahmín pues sin él no podría rendir culto diario a sus dioses. Idealmente, dicen los *havik*, deben tomar tres baños al día, uno antes de cada comida. Pero son pocos los que lo hacen. En la práctica todos los *havik* que he conocido obedecen rigurosamente a la costumbre del baño diario, que se toma antes de la comida principal del día y antes de adorar a los dioses del hogar: los *havik* de sexo masculino, que pertenecen a una casta relativamente opulenta y que gozan de un ocio considerable durante algunas temporadas, trabajan, sin embargo, mucho para administrar sus plantaciones de nuez areca. Se realiza todo lo necesario para llevar a cabo los trabajos que se consideran sucios o que implican profanación ritual —por ejemplo, portar estiércol al jardín o trabajar con un sirviente intocable— antes del baño cotidiano que precede a la comida principal. Si por cualquier razón este trabajo ha de hacerse por la tarde, el hombre deberá tomar otro baño cuando regresa a casa... (p., 153),

Distinguimos entre la comida cocida y la cruda como portadoras de contaminación. Se considera que el alimento cocido puede transmitir la contaminación, no ocurriendo lo mismo con el alimento no cocido. De modo que cualquier casta puede transmitir o tener alimentos no cocidos —regla necesaria desde un punto de vista práctico en sociedades donde la división del trabajo está en relación con los grados de pureza heredados (ver p., 171, en el capítulo VII). La fruta y las nueces, siempre que estén enteras, no se hallan sometidas a la profanación ritual, pero un *havik* no puede aceptar de un miembro de una casta inferior el coco ya partido o el plátano cortado.

El proceso de comer es potencialmente contaminador, pero la manera de hacerlo determina la cantidad de contaminación. La saliva —aun la propia— es en extremo contaminadora. Si un brahmín lleva inadvertidamente sus dedos a la boca, deberá bañarse o por lo menos cambiarse de ropa. Igualmente, la contaminación de la saliva se puede transmitir a través de algunas sustancias materiales. Estas dos creencias han llevado a la práctica de tomar agua vertiéndola en la boca en lugar de aplicar los labios al borde del vaso, y a la de tomar cigarrillos... formando un tubo con la mano de modo que nunca toquen directamente los labios. (Las «hookas» son virtualmente desconocidas en esta región de la India)... La ingestión de cualquier alimento —aun la bebida de café— deberá ser precedida por un lavado de manos y pies. (p. 156)

Se considera que la comida que se puede tragar transmite al que come la contaminación de la saliva en menor grado que aquella otra que es necesario morder. Una cocinera no puede probar la comida que está preparando, ya que al tocarse los labios con los dedos perdería la condición de pureza que se requiere para proteger la comida de la contaminación. Mientras una persona está comiendo, se encuentra en el estado medio de pureza, y si por accidente tocase la mano o la cuchara del sirviente, éste se vuelve impuro, y, por lo menos, ha de mudarse de ropa antes de continuar sirviendo comida. Como la contaminación



se transmite por el hecho de estar sentados en la misma fila, durante la comida, cuando se agasaja a alguien de otra casta, se le sienta normalmente en un lugar separado. A un *havik* que se halla en condición de impureza grave deberán alimentarlo fuera de la casa, y se espera de él que quite por sí mismo el plato de hoja en el que ha comido. Nadie más puede tocarlo sin que incurra en profanación. La única persona que no es profanada por el contacto y por comer de la hoja de otro es su mujer, quien de este modo, tal como hemos dicho, expresa su relación personal con el marido. Y así sucesivamente se van multiplicando las reglas. Discriminan en divisiones cada vez más finas, prescribiendo conductas rituales que atañen a la menstruación, al parto y a la muerte. Todas las emisiones corporales, aun la sangre o el pus de una herida, son fuente de impureza. Después de la defecación se debe emplear agua y no papel para lavarse, y ha de hacerse solamente con la mano izquierda, al tiempo que se empleará la mano derecha para comer el alimento. Pisar excrementos de animales es causa de impureza. Igualmente el contacto con el cuero. Si se usan sandalias de cuero, éstas no han de tocarlas las manos, y uno ha de descalzarse y lavarse los pies antes de entrar en un templo o en una casa.

Reglamentos precisos señalan tipos de contacto indirecto que pueden acarrear contaminación. Un *havik* que está trabajando con su sirviente intocable en el jardín puede quedar seriamente profanado si toca una cuerda o un bambú al mismo tiempo que éste. Lo que profana es el contacto simultáneo con el bambú o la cuerda. Un *havik* no puede recibir ni fruta ni dinero directamente de un intocable. Pero hay objetos que permanecen impuros y aún pueden ser transmisores de impureza después del contacto. La contaminación perdura en las telas de algodón, en las ollas de metal, en la comida cocida. Felizmente para la colaboración entre las castas, el suelo no actúa como conductor, pero sí la paja que lo cubre.

Un *brahmín* no ha de encontrarse en la misma parte del establo que su sirviente intocable, por temor a que se hallen en un sitio conectado a través de la paja extendida en el suelo. Aun cuando un *havik* y un intocable se bañen simultáneamente en el estanque de la aldea, el *havik* es capaz de alcanzar el *Madi* (pureza) porque el agua se pierde en el suelo y el suelo no transmite la impureza. (Página 173.)

Cuanto más atentamente examinamos estas reglas y otras similares, tanto más evidente resulta que estamos estudiando sistemas simbólicos. ¿Es ésta entonces la diferencia entre la contaminación ritual y nuestra idea de la suciedad?, ¿son higiénicas nuestras ideas allí donde son simbólicas las de ellos? En modo alguno: sostengo que nuestras ideas de suciedad expresan igualmente sistemas simbólicos y que la diferencia entre el comportamiento de contaminación en una y otra parte del mundo es sólo cuestión de detalle.

Antes de comenzar a pensar sobre la contaminación ritual, deberíamos revestirnos de sacos y ceniza y reexaminar escrupulosamente nuestras propias ideas acerca de la suciedad. Dividiéndolas en partes, debemos distinguir los elementos que sabemos son resultado de nuestra historia reciente.

Existen dos notables diferencias entre nuestras ideas europeas contemporáneas acerca de la profanación y aquellas llamadas de las culturas primitivas. Una es que el acto de evitar la suciedad es para nosotros cosa de higiene o estética, sin tener nada que ver con nuestra religión. En el capítulo V (Mundos Primitivos), diré más sobre la especialización de ideas que separa de la religión a nuestras nociones acerca de la suciedad. La segunda diferencia es que nuestra idea de la suciedad está dominada por el conocimiento de los organismos patógenos. La transmisión de las bacterias de la enfermedad fue un gran descubrimiento del siglo XIX. Produjo la revolución más radical que haya tenido lugar en la historia de la medicina. De tal manera ha transformado nuestras vidas que se hace difícil pensar en la suciedad como no sea en el contexto de lo patógeno. Sin embargo, nuestras ideas de la suciedad no son a todas luces tan recientes. Seamos capaces de hacer un esfuerzo y pensemos retrospectivamente más allá de los últimos cien años, y analicemos después las bases para evitar la suciedad antes de que hayan sido transformadas por la bacteriología; antes, por ejemplo, de que considerásemos abstraer lo patógeno y la higiene de nuestra noción de la suciedad, persistiría la vieja definición de ésta como materia puesta fuera de su sitio. Este enfoque es ciertamente muy sugestivo. Supone dos condiciones: un juego de relaciones ordenadas y una contravención de dicho orden. La suciedad no es entonces nunca un acontecimiento único o aislado. Allí donde hay suciedad hay sistema. La suciedad es el producto secundario de una sistemática ordenación y clasificación de la materia, en la medida en que el orden implica el rechazo de elementos inapropiados. Esta idea de la suciedad nos conduce directamente al campo del simbolismo, y nos promete una unión con sistemas de pureza más obviamente simbólicos.

Podemos reconocer en nuestras nociones de suciedad el hecho de que estamos empleando un compendio universal que incluye todos los elementos rechazados por los sistemas ordenados. Se trata de una idea relativa. Los zapatos no son sucios en sí mismos, pero es sucio colocarlos en la mesa del comedor; la comida no es sucia en sí misma, pero es sucio dejar cacharros de cocina en el dormitorio, o volcar comida en la ropa; lo mismo puede decirse de los objetos de baño en el salón; de la ropa abandonada en las sillas; de objetos que debieran estar en la calle y se encuentran dentro de casa; de objetos del piso de arriba que están en el de abajo; de la ropa interior que asoma allí donde debiera estar la ropa de vestir, y así sucesivamente. En pocas palabras, nuestro comportamiento

de contaminación es la reacción que condena cualquier objeto o idea que tienda a confundir o a contradecir nuestras entrañables clasificaciones.

No debemos forzarnos en centrarnos exclusivamente en la suciedad. Definida de este modo aparece como categoría residual, rechazada de nuestro esquema normal de clasificaciones. Al tratar de concentrarnos exclusivamente en ella contraríamos nuestro más fuerte hábito mental, pues parece que, sea cual fuere la cosa que percibimos, está organizada en configuraciones de las que nosotros, los perceptores, somos en gran medida responsables. Percibir no consiste en permitir pasivamente a un órgano —digamos la vista o el oído— que reciba de afuera una impresión prefabricada, como paleta que recibiese manchas de pintura. El reconocimiento y el recuerdo no se limitan a revolver viejas imágenes de impresiones pasadas. Se está generalmente de acuerdo en que se hallan esquemáticamente determinadas desde un comienzo. En tanto que perceptores seleccionamos de entre todos los estímulos que caen bajo el área de nuestros sentidos aquellos que únicamente nos interesan, y nuestros intereses están regidos por la tendencia a hacer configuraciones a veces llamadas *schema* (ver Bartlett, 1932). En el caos de impresiones cambiantes cada uno de nosotros construye un mundo estable en el que los objetos tienen formas reconocibles, están localizados con detalle y tienen permanencia. Al percibir estamos construyendo, captando algunas sugerencias y rechazando otras. Las sugerencias más aceptadas son aquellas que se ajustan más fácilmente dentro de la configuración que se está construyendo. Las sugerencias ambiguas tienden a ser tratadas como si armonizaran con el resto de la configuración. Las discordantes tienden por el contrario a ser rechazadas. Si las aceptamos hemos de modificar la estructura de los supuestos. A medida que avanza el conocimiento, nombramos los objetos. Sus nombres afectan entonces la manera en que los percibiremos la próxima vez: ya rotulados resultan más rápidamente introducibles en sus compartimientos para el futuro.

A medida que pasa el tiempo y que las experiencias se acumulan hacemos inversiones cada vez mayores en nuestro sistema de rótulos. De modo que se van construyendo prejuicios conservadores. Estos nos infunden confianza. En cualquier momento podemos tener que modificar nuestra estructura de supuestos para acomodar en ella las nuevas experiencias, pero mientras más coinciden con el pasado las experiencias, tanta mayor confianza tendremos en nuestros supuestos. Los hechos incómodos, que se niegan a ajustarse, tendemos a ignorarlos o a distorsionarlos para que no turben estos supuestos establecidos. Cualquier cosa, de la que tenemos noticia, es, de un modo general, preseleccionada y organizada en el mismo acto de percibir. Compartimos con otros animales una especie de mecanismo de filtración que sólo deja entrar desde el comienzo sensaciones que sabemos usar.

¿Pero qué pasa entonces con las otras sensaciones? ¿Qué ocurre con las posibles experiencias que no pasan el filtro? ¿Es acaso posible forzar la atención hacia rutas menos habituales? ¿Somos siquiera capaces de examinar el propio mecanismo de filtración?

Podemos ciertamente obligarnos a observar cosas que nuestra tendencia a la esquematización nos han hecho dejar de lado. Siempre es un choque descubrir que nuestra primera observación fácil ha incurrido en error. Incluso el hecho de mirar fijamente por un aparato distorsionador de imágenes hace que algunas personas lleguen a sentirse físicamente enfermas, como si se atacase a su propio equilibrio. La señora Abercrombie sometió a un grupo de estudiantes de medicina a una serie de experimentos destinados a demostrarles el alto grado de selección que usamos en las más sencillas observaciones. «Pero no podemos vivir en un mundo de gelatina», protestó uno. «Es como si mi mundo se hubiese partido en dos». Dijo otro. Otros reaccionaron de un modo mucho más hostil. (p. 131)

Pero no siempre la confrontación con la ambigüedad produce experiencias desagradables. Es a todas luces más tolerable en algunas áreas que en otras. Hay una graduación en la que la risa, la repulsión y el asombro se mueven en diferentes puntos e intensidades. La experiencia puede ser estimulante. La riqueza de la poesía depende del uso que se haga de la ambigüedad, tal como lo ha demostrado Empson. La posibilidad de ver una escultura, bien sea como paisaje o bien como desnudo que se reclina, enriquece el interés de la obra. Ehrenzweig ha llegado a sostener que disfrutamos de las obras de arte porque ellas nos permiten colocarnos detrás de las estructuras explícitas de nuestra experiencia normal. El placer estético surge de la percepción de formas inarticuladas.

Pido perdón por emplear las voces anomalía y ambigüedad como si fuesen sinónimas. En rigor no lo son: la anomalía es el elemento que no se ajusta a un juego o serie determinados. La ambigüedad es el carácter que tienen los enunciados capaces de dos interpretaciones. Pero la reflexión sobre ejemplos demuestra que proporciona muy poca ventaja el distinguir entre estos dos términos en sus aplicaciones prácticas. El jarabe de azúcar no es ni líquido ni sólido; puede decirse que da una impresión sensitiva ambigua. Podemos igualmente decir que el jarabe de azúcar es anómalo en la clasificación de líquido y sólido, no hallándose ni en una serie ni en otra.

Concedamos entonces que somos capaces de enfrentarnos con la anomalía. Cuando algo está firmemente clasificado como anómalo, los límites de la serie de la que no forma parte se clarifican. Para ilustrar esto citaré el ensayo de Sartre sobre lo pegajoso. La viscosidad, según él, repele por propio derecho como experiencia primaria. El niño al hundir sus manos en el tarro de miel se encuentra al instante implicado en la contemplación de las propiedades formales de los

sólidos y los líquidos, y en la relación esencial entre el ser el sí mismo subjetivo que experimenta y el mundo experimentado (1943, p. 696 y sigs.). Lo viscoso se encuentra en un estado a mitad de camino entre lo sólido y lo líquido. Es como una encrucijada dentro de un proceso de cambio. Es inestable, pero no fluye. Es suave, dócil y comprimible. No puede haber desliz sobre su superficie. Su estado pegajoso es una trampa, se adhiere como una sanguijuela, ataca la frontera entre su materia y yo. Largas columnas que caen de mis dedos sugieren que mi propia sustancia fluye en una laguna de viscosidad. Zambullirse en el agua produce una impresión diferente. Sigo siendo un sólido, pero tocar lo pegajoso es correr el riesgo de diluirse en la viscosidad. Lo pegajoso es adhesivo como el perro o la amante demasiado posesivos. De este modo, el primer contacto con lo pegajoso enriquece la experiencia del niño. Ha aprendido algo sobre sí mismo, sobre las propiedades de la materia, y sobre la interrelación de sí-mismo con las otras cosas.

No puedo hacer justicia, abreviando así el pasaje, a las maravillosas reflexiones que suscita en Sartre la idea de lo pegajoso como fluido aberrante o sólido fundido. Pero atina en el hecho de que podemos reflexionar, y así lo hacemos provechosamente, en nuestras principales clasificaciones y en las experiencias que no se ajustan con exactitud a ellas. Generalmente, estas reflexiones confirman nuestra confianza en las clasificaciones principales. Sartre sostiene que la viscosidad que se derrite, adhesiva y fundente, se juzga como forma innoble de existencia en sus primerísimas manifestaciones. De manera que a partir de estas tempranas aventuras del acto hemos llegado a saber que la vida no se conforma con nuestras más sencillas categorías.

Existen diversos modos de tratar las anomalías. Negativamente, podemos hacer caso omiso de ellas, no percibir las sin más, o bien condenarlas cuando las percibimos. Positivamente, podemos afrontar con resolución la anomalía y tratar de crear una nueva configuración de la realidad en la que tenga cabida. No es imposible que un individuo someta a revisión su propio esquema personal de clasificación. Pero ningún individuo vive aislado y habrá recibido su esquema de otros, siquiera sea parcialmente.

La cultura, en el sentido de los valores públicos establecidos de una comunidad, mediatiza las experiencias de los individuos. Provee de antemano algunas categorías básicas, y configuraciones positivas en que las ideas y los valores se hallan pulcramente ordenados. Y por encima de todo, goza de autoridad ya que induce a cada uno a consentir porque los demás también consienten. Pero su carácter público hace más rígidas a sus categorías. Un particular puede o no revisar sus supuestos. Se trata de un asunto privado. Pero las categorías culturales pertenecen a la cosa pública. No pueden ser fácilmente sometidas a revisión. Sin embargo, no pueden desdeñar el reto de las formas aberrantes. Cualquier siste-

ma dado de clasificación tiene por fuerza que provocar anomalías, y cualquier cultura dada tiene que afrontar acontecimientos que parecen desafiar sus supuestos. No puede hacer caso omiso de las anomalías que su esquema produce, a riesgo de burlar la confianza. Esta es la razón por la que yo sugiero que descubrimos en cualquier cultura digna de tal nombre varias medidas para enfrentarse con los acontecimientos ambiguos o anómalos. En primer lugar, al reducirse a cualquiera de las dos interpretaciones, la ambigüedad a menudo decrece. Por ejemplo, cuando tiene lugar un nacimiento monstruoso las líneas de demarcación entre lo humano y lo animal pueden verse amenazadas. Si podemos rotular el nacimiento monstruoso como acontecimiento de un género peculiar las categorías podrán ser reconstituidas. Así los *nuer* consideran los partos monstruosos como crías de hipopótamo que nacen accidentalmente de los seres humanos y, con esta rotulación, la acción apropiada es clara. Dulcemente los arrojan al río, al que pertenecen. (Evans-Pritchard, 1956, p. 84).

En segundo lugar podemos controlar físicamente la existencia de la anomalía. Así en algunas tribus del oeste de África la regla de que se debe matar a los gemelos tan pronto nacen elimina una anomalía social, si se sostiene que dos seres humanos no pueden nacer del mismo vientre al mismo tiempo. O tómesese a los gallos que cantan de noche, si al punto se les retuerce el pescuezo, no viven para contradecir la definición de que canta al amanecer.

En tercer lugar, una regla para evitar las cosas anómalas afirma y refuerza las definiciones con las que no se hallan en conformidad. Así pues, allí donde el Levítico aborrece de los seres que reptan, debemos ver la abominación como el lado negativo del modelo de cosas aprobadas.

En cuarto lugar, podemos considerar peligrosos los acontecimientos anómalos. Reconocidamente los individuos sienten angustia al afrontar la anomalía. Pero sería erróneo tratar a las instituciones como si su evolución ocurriese del mismo modo que las reacciones espontáneas de una persona. Tales creencias públicas tienden más a producirse en el transcurso de la reducción de una disonancia dada entre el individuo y las interpretaciones generales. Según la obra de Festinger, es evidente que una persona, al descubrir que sus propias convicciones difieren de las de sus amigos, o bien flaquea o bien intenta convencer a sus amigos del error en que se encuentran. La atribución de peligro es un modo de colocar un tema allende toda discusión. Ayuda igualmente a reforzar la conformidad, tal como lo demostraremos más abajo en un capítulo sobre la moral (capítulo VIII).

En quinto lugar, podemos emplear símbolos ambiguos en la poesía y en la mitología con el objeto de enriquecer el significado o de llamar la atención sobre otros niveles de existencia. Veremos en el último capítulo cómo el rito, por usar los símbolos de la anomalía, puede incorporar el mal y la muerte junto con la

vida y la bondad dentro de una configuración única y grandiosa. Para concluir, si la impureza es la materia fuera de sitio, debemos acercarnos a ella a través del orden. La impureza y la suciedad son aquello que no debemos incluir si es que queremos mantener una configuración. Reconocer esto es dar el primer paso hacia una comprensión de la contaminación. Ello no implica una distinción tajante entre lo sagrado y lo secular. El mismo principio es aplicado en todas partes. Más aún, no implica que haya distinción especial alguna entre los primitivos y los modernos: todos estamos sometidos a las mismas reglas. Pero es en la cultura primitiva donde la regla de configuración de significados actúa con fuerza mayor y con mayor alcance. Entre los modernos se aplica a áreas de existencia inconexas y separadas.

### III. LAS ABOMINACIONES DEL LEVÍTICO

La profanación nunca es un acontecimiento aislado. Puede solamente ocurrir con vistas a un ordenamiento sistemático de las ideas. Así pues, cualquier interpretación parcial de las reglas de contaminación de otra cultura está destinada a fracasar, ya que el único modo por el que las ideas de contaminación adquieren sentido es haciendo referencia a la estructura total del pensamiento, cuya piedra angular, fronteras, márgenes y líneas interiores se mantienen trabadas por medio de ritos de separación.

Para ilustrarlo apelo a un viejísimo enigma, tomado de los estudios bíblicos, las abominaciones del Levítico, y, en especial, las reglas dietéticas. ¿Por qué han de ser impuros el camello, la liebre y el damán? ¿Porqué algunas langostas, pero no todas, han de ser impuras? ¿Por qué tiene que ser pura la rana, e impuros el ratón y el hipopótamo? ¿Qué tienen común los camaleones, los topos y los cocodrilos para que hayan de ser catalogados juntos? (Levítico XI, 27).

Como ayuda para que sea posible seguir el hilo de la tesis cito primero las versiones pertinentes del Levítico y del Deuteronomio empleando el texto de la nueva traducción revisada y confirmada.

3. No comerás cosas abominables. 4. Estos son los animales que puedes comer: el buey, la oveja, la cabra. 5. El venado, la gacela, el corzo, la cabra montés, el íbice, el antílope, y el carnero montaraz. 6. Pero entre los que hienden la pezuña y tienen la pezuña hendida en dos y que rumian, sí los podéis comer. 7. Sin embargo, entre aquellos que rumian o tienen la pezuña hendida, éstos no comeréis: el camello, la liebre y el damán, porque rumian pero no tienen partida la pezuña, son para vosotros impuros. 8. Y el cerdo, porque tiene partida la pezuña pero no rumia, es para vosotros impuro. No comeréis su carne, ni tocaréis sus cadáveres. 9. De todos los que están en las aguas podéis comer éstos: cualquiera que tiene aletas y escamas podréis comer. 10. Y cualquiera que no tiene aletas y escamas no deberéis comer; es para ti impuro. 11. Podréis comer todas las aves puras. 12. Pero éstas son las que no deberéis comer: el águila, el buitro, el quebrantahuesos. 13. El halcón, el milano, en todas sus especies; 14. Toda clase de cuervos; 15. El avestruz, la lechuza, la gaviota, el gavilán, en todas sus especies; 16. El mochuelo y el búho, la gallina de aguas; 17. Y el pelícano, el buitro de carroña y el cormorán; 18. La cigüeña, la garza, en todas sus especies; la abubilla y el murciélago. 19. Y todos los insectos alados son para ti impuros; no deberán ser comidos. 20. Todos los seres puros alados puedes comer (Deuteronomio XIV).

2. Estos son los seres vivientes que puedes comer entre todas las bestias que están sobre la tierra. 3. Cualquier animal de pezuña partida, hendida en mitades y que rumia, sí lo podréis comer. 4. Sin embargo, entre aquellos que rumian o tienen pezuña hendida no deberéis comer éstos: el camello, porque rumia pero no tiene partida la pezuña, será para vosotros impuro. 5. Ni damán, porque rumia pero no tiene partida la pezuña, será para vosotros impuro. 6. Ni liebre, porque rumia, pero no tiene partida la pezuña, será para vosotros impura. 7. Y el cerdo, porque tiene la pezuña partida, hendida en mitades, no rumia, será para vosotros impuro. 8. De su carne no comeréis, ni tocaréis sus



cadáveres; serán para vosotros impuros. 9. Estos podréis comer de los que están en las aguas. Todo lo que en las aguas tiene aletas y escamas, sea en los mares o en los ríos, podréis comer. 10. Pero cualquier ser que bulle en los mares o en los ríos que no tiene aletas y escamas, entre las criaturas que pululan en las aguas y entre las criaturas vivas que están en las aguas, serán para vosotros abominables. 11. Serán abominables para vosotros; de su carne no comeréis, y tendréis sus cadáveres como abominables. 12. Todo ser en las aguas que no tiene aletas ni escamas lo tendréis por abominable. 13. Las siguientes de entre las aves tendréis por inmundas, son abominación: el águila, el águila marina, el quebrantahuesos; 14. El buitre, el halcón en todas sus especies; 15. Toda clase de cuervo; 16. El avestruz, la lechuza, la gaviota, el gavilán en todas sus especies; 17. El búho, el somormujo, el ibis; 18. El cisne, el pelícano, el calamón; 19. La cigüeña, la garza en todas sus especies, la abubilla y el murciélago. 20. Todo bicho alado que ande sobre cuatro patas es para vosotros abominable. 21. Sin embargo, entre los insectos alados que andan sobre las cuatro patas podréis comer aquellos que además de sus cuatro patas tienen otras, con las que dan saltos sobre el suelo. 22. De ellos podréis comer: la langosta en sus diversas especies, la langosta calva en sus diversas especies, el grillo y el saltapatas son para ti abominables. 24. Por estos animales te volverás impuro; quienquiera que toque su cadáver quedará impuro hasta el atardecer. 25. Y quienquiera levantar alguno de sus cadáveres deberá lavar su ropa y quedará impuro hasta el atardecer. 26. Asimismo, todo animal que no tiene la pezuña hendida en dos uñas y que no rumia serán para ti impuros: quien los toque quedará impuro. 27. Y todos los que andan sobre sus garras, entre los cuadrúpedos, serán para vosotros impuros; quien toca sus cadáveres quedará impuro hasta el atardecer. 28. Y quien levante sus cadáveres ha de lavar su ropa y quedará impuro hasta el atardecer; son para vosotros impuros. 29. De entre los bichos pequeños que andan arrastrándose por el suelo serán impuros para vosotros: la comadreja, el ratón, el lagarto en sus diversas especies. 30. El erizo, el cocodrilo, la salamandra, el topo y el camaleón. 31. Estos son para ti impuros entre todos los que pululan; quien quiera que los toque cuando han muerto quedará impuro hasta el atardecer. 32. Y cualquier cosa de la tierra que sobre ellos caiga cuando hayan muerto quedará impura. 41. Todo bicho que anda arrastrándose sobre la tierra es cosa abominable; no deberá ser comido. 42. Cualquier ser que anda sobre su vientre, y cualquiera que anda a cuatro patas, o cualquiera que tiene muchas patas, es decir, ningún bicho que se arrastre por el suelo no has de comer; pues son abominación (Levítico XI).

Todas las interpretaciones que se han dado hasta la fecha se dividen en dos grupos: o bien las reglas no tienen sentido alguno, son arbitrarias porque su intención es disciplinaria y no doctrinal; o bien son alegorías de las virtudes y de los vicios. Adoptando el punto de vista de que las prescripciones religiosas carecen a menudo de simbolismo, dijo Maimónides:

La ley sobre los sacrificios que deben ofrecerse es, con toda evidencia, de gran utilidad... pero no podemos decir por qué una ofrenda ha de ser una oveja en tanto que otra un morueco, ni por qué ha de ofrecerse un número fijo de éstos. Quienes se afanan buscando una causa a alguna de estas reglas minuciosas, carecen a mis ojos de sentido, . .

En su condición de médico medieval, Maimónides se encontraba igualmente dispuesto a creer que las reglas dietéticas tenían sólida base fisiológica. Pero ya hemos descartado en el capítulo segundo el enfoque médico del simbolismo. Para una versión moderna de la opinión según la cual las reglas dietéticas no

son simbólicas, sino éticas y disciplinarias, consúltenselas anotaciones en inglés que Epstein agregó al Talmud babilónico, así como su difundida historia del judaísmo (1959, p. 24):

Ambos grupos de leyes tienen un común propósito... la Santidad. Allí donde los preceptos positivos han sido ordenados para el cultivo de la virtud y para la promoción de aquellas cualidades más depuradas que caracterizan al ser verdaderamente religioso y ético, los preceptos negativos han sido dictados para combatir el vicio y suprimir otras tendencias e instintos malignos que ponen trabas al esfuerzo del hombre por alcanzar la santidad... Las leyes religiosas negativas tienen asimismo asignados algunos propósitos y fines educativos. Entre éstos se encuentra principalmente la prohibición de comer la carne de algunos animales clasificados como «impuros». Esta ley nada tiene de totémica. En las Escrituras está expresamente asociada al ideal de la santidad. Su objetivo real es el de adiestrar al israelita en el dominio de sí mismo como primer paso indispensable para el logro de la santidad.

Según *Las leyes dietéticas en la literatura rabínica y patristica* del profesor Steis, la interpretación ética se remonta al tiempo de Alejandro Magno y a la influencia helenística ejercida sobre la cultura judía. La carta de Aristeas, escrita en el siglo primero después de Cristo, enseña, que las reglas mosaicas no son solamente una valiosa disciplina que «previene a los *judíos* contra la acción irreflexiva y la injusticia», sino que coinciden también con aquello que dictaría la razón natural para lograr una vida perfecta. Así pues, la influencia helenística permite que se conecten ambas interpretaciones, la médica y la ética. Filón sostuvo que el principio de selección aplicado por Moisés era precisamente el de escoger las carnes más deliciosas:

El legislador prohibió severamente todos los animales de tierra, mar o aire, cuya carne es la más fina y grasienta, como la de los cerdos y los peces sin escamas, sabiendo que tienden una trampa al más servil de los sentidos, el gusto, y que producían gula.

(Y aquí entramos directamente en la interpretación médica).

Mal tan peligroso para el alma como para el cuerpo, pues la gula produce la indigestión que es origen de todas las dolencias y enfermedades.

Desde otro punto de vista, siguiendo la tradición de Robertson Smith y de Frazer, los estudiosos anglosajones del Antiguo Testamento eran propensos a decir sencillamente que las reglas eran arbitrarias por irracionales. Por ejemplo, Nathaniel Micklem dice:

Los comentaristas solían concederle mucho espacio a la discusión de por qué tales o cuales criaturas, y tales o cuales estados y síntomas eran impuros. ¿Tenemos, por ejemplo, nosotros reglas primitivas de higiene? ¿O es que acaso eran impuros ciertos estados y criaturas porque representaban o tipificaban ciertos pecados? Puede darse por sentado que ni la higiene ni ninguna clase de tipología son la base de la impureza. Estos reglamentos no han de ser racionalizados en modo alguno. Sus orígenes pueden ser muy diversos, y se remontan más allá de la historia...

Compárese igualmente a R. S. Driver (1898):

El principio, empero, que determina la línea de demarcación entre los animales puros y los impuros no ha sido establecido; y ha sido muy debatido. Parece que no se ha descubierto hasta la fecha ningún principio único que pudiese abarcar todos los casos, y es probable que hayan cooperado varios a la vez. Parece que algunos animales pudieron ser prohibidos en razón de su aspecto repugnante o de sus costumbres poco limpias, otros lo fueron por motivos de sanidad; en otros casos, además, el motivo de la prohibición pudo haber sido probablemente religioso; en especial, se supone que ciertos animales, como la serpiente en Arabia, estaban animados por seres sobrehumanos o demoníacos; o bien podrían haber poseído un significado sacramental en los ritos paganos de otras naciones; y la prohibición puede haber correspondido a la intención de protestar contra aquellas creencias...

P. P. Sydon adopta la misma línea en su *Comentario Católico a la Sagrada Escritura* (1953), reconociendo su deuda con Driver y con Robertson Smith. Parece ser que cuando Robertson Smith aplicó las ideas de primitivismo, irracionalidad e inexplicabilidad a algunas partes de la religión hebrea, éstas quedaron así rotuladas y no han sido sometidas a examen hasta el día de hoy.

Es innecesario decir que tales interpretaciones no lo son en modo alguno, desde el momento en que niegan significado a las reglas. Expresan tan sólo una perplejidad erudita. Micklem lo declara así con mayor franqueza cuando dice del Levítico:

Los capítulos XI-XV son tal vez los menos atractivos de toda la Biblia. Para el lector moderno hay en ellos mucho de repugnante o que carece de sentido. Están dedicados a la impureza ritual respecto a los animales (XI), al parto (XII), a las enfermedades de la piel y a las vestiduras manchadas (XIII), a los ritos para la purificación de las enfermedades de la piel (XIV), a la lepra y a diversas emisiones o secreciones del cuerpo humano (XV). ¿Qué interés pueden presentar tales temas, salvo para el antropólogo? ¿Qué tiene todo esto que ver con la religión?

En general, la posición de Pfeiffer es la de criticar los elementos sacerdotales y legales en la vida de Israel. Así, él también apoya con su autoridad el punto de vista según el cual las reglas del Código Sacerdotal son en su mayoría arbitrarias:

Sólo unos sacerdotes que eran a la vez legisladores podían haber concebido la religión como teocracia gobernada por una ley divina que prefijaba con toda exactitud, y por lo tanto arbitrariamente, las obligaciones sagradas del pueblo para con su Dios. De esta forma, santificaron lo externo, borraron de la religión tanto los ideales éticos de Amós como las tiernas emociones de Oseas, y redujeron al Creador Universal al tamaño de un déspota inflexible... . A partir de costumbres inmemoriales, hicieron derivar las dos nociones fundamentales que caracterizan su legislación: la santidad física y la promulgación arbitraria —concepciones arcaicas que los profetas reformadores habían descartado favoreciendo la santidad espiritual y la ley moral. (p. 91. )

Puede que sea cierto que los legisladores tienden a pensar en formas precisas y codificadas. ¿Pero es acaso admisible sostener que tienden a codificar meras normas sin sentido —promulgaciones arbitrarias? Pfeiffer trata de conciliar am-

bas opiniones, insistiendo en la rigidez legalista de los autores sacerdotes, y señalando la falta de orden en la disposición del capítulo para justificar su punto de vista, según el cual las reglas son arbitrarias. Decididamente la arbitrariedad es la cualidad más inesperada que se puede encontrar en el Levítico, tal como me lo ha señalado el reverendo profesor H. J. Richards. La crítica de las fuentes atribuye el Levítico a orígenes sacerdotales y sus autores se preocuparon principalmente del orden. De este modo, el peso de la crítica de las fuentes respalda nuestra búsqueda de otra interpretación.

En cuanto a la idea de que las reglas son alegorías de las vicisitudes y de los vicios, el profesor Stein hace derivar esta firme tradición de la misma temprana influencia alejandrina sobre el pensamiento judío (p. 145 y sigs.). Citando la carta de Aristeas, dice que el Sumo Sacerdote Eleazar,

admitía que la mayor parte de la gente encontraba que las restricciones bíblicas con respecto a la comida eran incomprensibles. Si Dios es el Creador de todas las cosas, ¿por qué tenía que ser su Ley tan severa como para excluir a algunos animales hasta del tacto? (p. 128). Su primera respuesta sigue conectando las restricciones dietéticas con el peligro de la idolatría... La segunda respuesta trata de refutar algunos cargos específicos por medio de la exégesis alegórica. Cada ley acerca de las comidas prohibidas tiene su razón profunda. Moisés no eligió al ratón y a la comadreja por especial consideración hacia ellos (p. 143). Por el contrario, los ratones son especialmente dañinos a causa de su destructividad, y las comadrejas, símbolo mismo del chisme malicioso, conciben por el oído y paren por la boca (p. 164). Más bien han sido promulgadas estas santas leyes en pro de la justicia para avivar en nosotros los pensamientos piadosos y para formar nuestro carácter (161-68). Las aves, por ejemplo, que a los *judíos* se les permite comer son todas mansas y limpias, ya que se alimentan solamente de maíz. No así las aves salvajes y carnívoras que hacen presa de ovejas y cabras y hasta de seres humanos. Moisés al tildar de impuras a estas últimas, amonestaba así a los fieles para que no practicasen la violencia con los débiles y para que no confiaran en su propio poder (145-48). Los animales de pezuña partida los que separan sus pezuñas, simbolizan que todas nuestras acciones deben dar muestras de la debida distinción ética, y encaminarse a la rectitud... Rumiar, por otro lado, significa la memoria.

El profesor Stein cita entonces el empleo que hace Filón de la alegoría para interpretar las reglas dietéticas:

Los peces con aletas y escamas, admitidos por la Ley, simbolizan la paciencia y el dominio de sí mismos, mientras que a los prohibidos los arrastra la corriente, incapaces de resistir a la fuerza del flujo. Los reptiles que culebrean, arrastrando el vientre, significan las personas que se consagran a sus deseos y pasiones, cada vez más voraces. Sin embargo, los seres que reptan pero que tienen patas, de modo que son capaces de dar saltos, son puros porque simbolizan la victoria de los esfuerzos morales.

La doctrina cristiana ha adoptado prontamente la tradición alegórica. La epístola de Bernabé, escrita en el siglo primero para convencer a los *judíos* de que su ley se había cumplido, tomó a los animales puros e impuros como referencia para designar a los diversos tipos de hombres, a la lepra para significar el

pecado, etc. Un ejemplo más reciente de esta tradición se encuentra en las anotaciones a la Biblia de Westminster escritas por el obispo Challoner a comienzos de siglo:

Tener hendida la pezuña y rumiar. La división de la pezuña y el rumiar significan la discriminación entre el bien y el mal y la meditación sobre la ley de Dios; y cuando falta una de las dos el hombre es impuro. Del mismo modo eran considerados impuros los peces que no tenían aletas ni escamas: es decir, las almas que no se elevaban en la plegaria ni se recubrían con las escamas de la virtud. (Nota al pie de página, V. 3.)

No se trata tanto de interpretaciones como de comentarios piadosos. Fracasan como interpretaciones por no ser coherentes ni comprensivas. Para cada animal se hace preciso desarrollar una explicación diferente, y es incontable el número de explicaciones posibles.

Otro enfoque tradicional, que igualmente se remonta a la carta de Aristeas, es el criterio según el cual lo que se les prohíbe a los israelitas, se les prohíbe únicamente para protegerlos de la influencia extranjera. Maimónides, por ejemplo, sostuvo que se les prohibía hervir al cabrito en la leche de su madre porque éste era un acto cultural en la religión de los cananeos. Esta tesis no se puede aplicar a todas las prohibiciones, pues no se ha demostrado que los israelitas rechazasen de modo coherente todos los elementos de las religiones extranjeras, inventando algo plenamente original. Maimónides aceptó la opinión de que algunos de los más misteriosos mandatos de la Ley tuvieron por objeto establecer una clara ruptura con las prácticas paganas.

Así a los israelitas se les prohibía usar ropas de lino y lana, plantar juntos árboles diferentes, tener comercio sexual con los animales, cocinar carne con leche, sencillamente porque estos actos figuraban en los ritos de sus vecinos paganos. Hasta ahora todo parece ir bien: las leyes se promulgaron como barreras a la propagación de los ritos paganos. Pero ¿en qué casos se permitían algunas prácticas paganas? Y no sólo se permitían —si se considera el sacrificio como una práctica común tanto de los paganos como de los israelitas— sino que se les concedió una categoría primordial en la religión. La respuesta de Maimónides, en todo caso tal como aparece en *La guía de los perplejos*, fue la de justificar el sacrificio como etapa de transición, desgraciadamente pagana, pero permitida, por pura necesidad porque resultaba impracticable apartar bruscamente a los israelitas de su pasado pagano. Esta declaración resulta extraordinaria si se toma en cuenta que procede de la pluma de un sabio rabínico, y de hecho Maimónides, en sus escritos rigurosamente rabínicos, no intentó sostener esta tesis: por el contrario, en ellos consideró el sacrificio como el acto más importante de la religión judaica.

Maimónides, por lo menos, se dio cuenta de la inconsistencia de sus argumentos que fueron causa de su contradicción. Pero los estudios posteriores pa-

recen contentarse con aducir la tesis de la influencia extranjera, en uno u otro sentido, según la moda del momento. El profesor Hooke y sus colegas han dejado muy claramente establecido que los israelitas adoptaron algunos estilos del culto canaanita, y que los canaanitas tenían, con toda evidencia, mucho en común con la cultura mesopotámica (1933). Pero no constituye una explicación presentar a Israel a veces como una esponja y otras como un repudiador, sin dar cuenta de por qué absorbía determinado elemento extraño y por qué rechazaba otro. ¿De qué sirve afirmar que cocinar en leche a los corderos y copular con las vacas están prohibidos en el Levítico porque son los ritos de fertilidad de los extranjeros colindantes, cuando se sabe que los israelitas adoptaron otros ritos extranjeros? Seguimos perplejos ante el hecho de saber cuándo o no es correcto el uso de la metáfora de la esponja. La misma tesis es igualmente desconcertante en Eichrodt (pp. 230-31). Claro está que ninguna cultura se origina a partir de la nada. Los israelitas absorbieron libremente elementos de los pueblos vecinos, pero hasta cierto punto. Algunos elementos de la cultura extranjera eran incompatibles con los principios de configuración según los cuales estaban construyendo su propio universo; otros sí eran compatibles. Por ejemplo, Zaehner sugiere que la abominación judía de los seres que reptan pudo haberse tomado del zoroastrismo (p. 162). Sean cuales fueren las pruebas históricas de esta adopción de un elemento extranjero dentro del judaísmo, veremos que en la configuración de su cultura existía una compatibilidad pre-formada entre esta abominación especial y los principios generales con que se construía su universo.

Toda interpretación que considere los «No harás» tal o cual cosa del Antiguo Testamento por separado y sin visión del conjunto está condenada al fracaso. El único enfoque correcto consiste en olvidarse de la higiene de la estética, de la moral y de la repulsión instintiva, en olvidarse incluso de los canaanitas y de los magos zoroástricos, y en comenzar por los mismos textos. Puesto que cada uno de los requerimientos va precedido por el mandato de ser santo, cada precepto, por lo tanto, debe explicarse por dicho mandato. Tiene que haber una contradicción entre la santidad y la abominación que dé cabal sentido a todas y a cada una de las restricciones particulares.

La santidad es atributo de la divinidad. Su raíz significa «poner aparte», ¿Qué otra cosa quiere decir? Deberíamos comenzar cualquier indagación cosmológica preguntándonos por los principios de poder y de peligro. En el Antiguo Testamento nos encontramos con que la bendición es el origen de todas las cosas buenas, y que la privación de la bendición es el origen de todos los peligros. La bendición de Dios hace posible un país para que vivan los hombres.

La obra de Dios, por medio de la bendición, es esencialmente la creación del orden, gracias al cual prosperan los negocios humanos. La fecundidad de las mujeres, del ganado y de los campos se promete como un resultado de la bendi-

ción y ésta se ha de obtener por el hecho de mantener un pacto con Dios y de observar todos sus preceptos y ceremonias. (Deuteronomio XXVIII, 1-14). Cuando se niega la bendición y se desencadena el poder de la maldición, surge la esterilidad, la peste, la confusión. Pues Moisés dijo:

Pero si no obedeces a la voz de Yahvé tu Dios y no cuidas de practicar todos sus mandamientos y sus preceptos, los que yo te prescribo hoy te sobrevendrán y te alcanzarán todas las maldiciones siguientes. Maldito tú serás en la ciudad y maldito en el campo. Malditos serán tu cesta y tu artesa. Maldito el fruto de tus entrañas y el fruto de tu suelo, los partos de tus vacas y las crías de tus ovejas. Maldito serás cuando entres y maldito cuando salgas. Yahvé enviará contra ti la maldición, el desastre, la amenaza, en todas las empresas de tus manos, hasta que seas exterminado y perezcas rápidamente, a causa de la perversidad de tus acciones por las que me has abandonado... Yahvé te herirá de tisis, de fiebre, de inflamación, de gangrena, de aridez, de tizón y de añublo, que te perseguirán hasta que perezcas. Los cielos de encima de tu cabeza serán de bronce y la tierra de debajo de ti será de hierro. Yahvé dará como lluvia a tu tierra el polvo y la arena, que caerán del cielo sobre ti hasta tu destrucción. (Deuteronomio XXVIII, 15-24).

De todo ello salta a la vista que los preceptos positivos y negativos se consideran eficaces y no meramente expresivos: su observancia atrae la prosperidad, su infracción ocasiona el peligro. Tenemos por lo tanto el derecho a tratarlos del mismo modo que tratamos las prohibiciones rituales primitivas cuya violación desencadena el peligro para los hombres. Tanto los preceptos como las ceremonias están centrados en la idea de la santidad de Dios que los hombres deben intentar alcanzar en sus propias vidas. De modo que se trata de un universo en que los hombres prosperan si se conforman con la santidad y perecen cuando de ella se desvían. Aun cuando no existiera ninguna otra pista, seríamos capaces de descubrir la idea hebrea de lo santo por el examen de los preceptos mediante los cuales los hombres se conforman con ella. Con toda evidencia, no se trata aquí de bondad en el sentido de una benevolencia humana que todo lo abarca. La justicia y la bondad moral pueden perfectamente ilustrar la santidad y formar parte de ella, pero la santidad abarca igualmente otra clase de ideas.

Si damos por sentado que su raíz significa separación, la próxima idea que surge es la de lo santo como entereza y cumplimiento. Gran parte del Levítico se ocupa en enunciar la perfección física que se requiere de las cosas presentadas en el templo y de las personas que se acercan a él. Los animales que se ofrecen en sacrificio tienen que estar sin mancha, las mujeres han de purificarse después del parto, los leprosos deben ser separados y ritualmente purificados antes de que se les permita acercarse al templo cuando ya hayan sanado. Todas las secreciones físicas son profanadoras y hacen imposible cualquier acercamiento al templo. Los sacerdotes sólo pueden entrar en contacto con la muerte cuando muere su próxima parentela. Pero el sumo sacerdote jamás ha de entrar en contacto con la muerte.

17. Dile a Aarón, ninguno de tus descendientes en cualquiera de sus generaciones, si tiene un defecto corporal, podrá acercarse a ofrecer el alimento de su Dios. 18. Pues ningún hombre que tenga defecto corporal, ha de acercarse: ni ciego, ni cojo, ni deforme, ni monstruoso. 19. Ni el que tenga roto el pie o la mano. 20. Ni jorobado, ni raquíco, ni enfermo de los ojos, ni el que padezca sarna o tiña, ni el eunuco. 21. Ningún descendiente de Aarón, que tenga defecto corporal puede acercarse a ofrecer los manjares que se abrasan en honor de Yahvé... (Levítico XXI. )

En otras palabras, ha de ser perfecto como hombre, si es que ha de ser sacerdote.

Esta idea tan reiterada de la perfección física también funciona en la esfera social y especialmente en el campamento del guerrero. La cultura de los israelitas llegó a su apogeo cuando rezaban y cuando combatían. El ejército no podía vencer sin la bendición y para mantener la bendición sobre el campamento tenían que ser especialmente santos. Por lo tanto, el campamento tenía que preservarse de la profanación tanto como el Templo. Aquí igualmente toda secreción física descalificaba a un hombre para entrar al campamento, asimismo como descalificaba a un adorador para acercarse al altar. Un guerrero que hubiese tenido una polución nocturna debía mantenerse fuera del campamento durante todo el día y regresar tan sólo después del atardecer, tras haberse lavado. Las funciones naturales que producían desperdicios corporales tenían que desempeñarse fuera del campamento (Deuteronomio XXIII, 10-13). En breves palabras, la idea de la santidad recibió una expresión externa y física en la perfección del cuerpo considerado como recipiente perfecto.

La perfección también se extiende hasta significar el cumplimiento dentro de un contexto social. Una empresa importante, una vez comenzada, no debe dejarse incompleta. Si esto sucediera el hombre quedaría descalificado para el combate. Antes de una batalla los capitanes proclamarán:

5, ¿Quién ha edificado una nueva casa y no la ha estrenado todavía? Váyase y vuelva a su casa, no sea que muera en la batalla y otro hombre la estrene. 6, ¿Quién ha plantado una viña y no la ha disfrutado todavía? Váyase y vuelva a su casa, no sea que muera en la batalla y la disfrute otro. 7. ¿Quién se ha desposado con una mujer y no la ha tomado todavía? Váyase y vuelva a su casa, no sea que muera en la batalla y otro hombre la tome. (Deuteronomio XX. )

Aparentemente no se sugiere aquí que esta regla implique profanación. No se dice que un hombre con un proyecto a medio terminar esté profanado del mismo modo que lo está un leproso. De hecho, el próximo versículo continúa diciendo que los hombres miedosos y cobardes deberían volver a sus casas, no fuera que difundieran sus temores. Pero en otros pasajes aparece una clara indicación de que un hombre no debe empuñar el arado y luego volverse atrás. Pedersen llega hasta decir que:



en todos estos casos un hombre ha iniciado una nueva empresa importante sin haberla aún llevado a cabo... , una nueva totalidad accede a la existencia. Provocar una ruptura prematuramente, es decir, antes de que haya alcanzado su madurez o haya sido terminada, implica un serio riesgo de pecado (Parte III, p. 10).

Si seguimos a Pedersen, entonces la bendición y el éxito en la guerra requerían que un hombre fuese entero de cuerpo y de corazón, y que no llevase consigo proyectos incompletos. Precisamente un eco de este pasaje se da en el Nuevo Testamento, en la parábola del hombre que dio un gran festín y cuyos invitados provocaron su cólera por las excusas que daban (Lucas XIV, 16-24; Mateo XXII. Ver Black y Rowley, 1962, p. 836). Uno de los invitados había comprado una nueva finca, otro había comprado diez bueyes y aún no los había puesto a prueba, y uno se había casado. Si de acuerdo con la antigua Ley cada uno pudo haber justificado con plena validez su negativa haciendo referencia al Deuteronomio XX, la parábola apoya la opinión de Pedersen según la cual la interrupción de nuevos proyectos se consideraba un mal tanto en el aspecto civil como en el militar.

Otros preceptos desarrollan la idea de la entereza en otra dirección. Las metáforas del cuerpo físico y de la nueva empresa se relacionan con la perfección y la realización del individuo y de su obra. Otros preceptos extienden la santidad a especies y categorías. Se abomina de los híbridos y de otras confusiones.

23. No te unirás con bestia haciéndote impuro por ella. La mujer no se pondrá ante una bestia para unirse con ella; es una infamia. (Levítico XVIII. )

La palabra «infamia» es un error de traducción, muy significativo, de la extraña palabra hebrea *tebhel*, que quiere decir mezcla o confusión. El mismo tema se repite en el Levítico XIX, 19:

Guardad mis preceptos. No aparearás ganado tuyo de diversas especies; no sembrarás tu campo con dos clases de semilla; no usarás ropa de dos clases de tejido,

Todos estos preceptos tienen como prefacio el mandamiento general; «Sed santos, porque yo soy santo» Podemos concluir que la santidad se ejemplifica por el cumplimiento. La santidad requiere que los individuos se conformen con la clase a la cual pertenecen. Y la santidad requiere igualmente que no se confundan los géneros distintos de las cosas.

Otra serie de preceptos afina este último punto. La santidad significa mantener distintas las categorías de la creación. Implica por lo tanto la definición correcta, la discriminación y el orden. Bajo este capítulo todas las reglas de moral sexual ejemplifican lo santo. El incesto y el adulterio (Levítico XVIII, 6-20) van contra la santidad, sencillamente en el sentido del orden justo. La moral no entra en conflicto con la santidad, pero la santidad tiene más que ver con separar aquello que ha de separarse que con proteger los derechos de los maridos y de los hermanos.

Luego sigue, en el capítulo XIX, otra lista de acciones que son contrarias a la santidad. Al desarrollar la idea de la santidad como orden, no como confusión, esta lista sostiene que la rectitud y el trato franco son santos y que la contradicción y el trato avieso van contra la santidad. El robo, la mentira y el falso testimonio, el fraude en los pesos y medidas, toda clase de disimulos, tales como hablar mal de los sordos (probablemente sonriendo en su presencia), odiar al hermano en el fondo del corazón (probablemente hablándole con amabilidad), son claras contradicciones entre lo que parece y lo que es. Este capítulo dice igualmente mucho acerca de la generosidad y el amor, pero estos son mandatos positivos, mientras que aquí sólo me conciernen las reglas negativas.

Hemos sentado ya una buena base para acercarnos a las leyes acerca de los alimentos puros e impuros. Ser santo es estar entero, ser uno; la santidad es unidad, integridad, perfección del individuo y de la especie. Las reglas dietéticas sencillamente desarrollan la metáfora de la santidad según las mismas líneas.

Deberíamos empezar primero con el ganado, los rebaños de vacas, camellos, ovejas y cabras que eran la subsistencia de los israelitas. Estos animales eran puros desde el momento en que el contacto con ellos no exigía purificarse antes de acercarse al Templo. El ganado, al igual que el país que habitaban, recibía la bendición de Dios. Tanto el país como el ganado eran fecundos gracias a la bendición, ambos entraban dentro del orden divino. La obligación del granjero era conservar la bendición. Entre otras cosas, tenía que preservar el orden de la creación. Así que, tal como hemos visto, no se permitían los productos híbridos, ni en los campos ni en los rebaños ni en las ropas hechas de lana o lino. Hasta cierto punto los hombres pactaban con su país y ganado del mismo modo que Dios pactaba con ellos. Los hombres respetaban a los primogénitos de su ganado y los obligaban a respetar el sábado. Literalmente se domesticaba al ganado como si se tratara de esclavos. Tenían que ingresar dentro del orden social para poder disfrutar de la bendición. La diferencia entre el ganado y las fieras consistía en que las fieras no tenían pacto que las protegiese. Es posible que los israelitas fueran como otros pueblos pastores, que de ordinario no gustan de la carne de caza. Los *nuer*, del Sudán del Sur, por ejemplo, aplican una sanción al hombre que vive de lacaza. Verse obligado a comer caza significa que el hombre es un pastor poco eficaz. Por esta razón probablemente sería un error pensar en los israelitas como si vivieran deseosos de carnes prohibidas y aburridos de las restricciones impuestas. Driver tiene seguramente razón al considerar las reglas como una generalización *a posteriori* de sus costumbres. Los ungulados de pezuña partida y rumiantes constituyen el modelo de la clase de comida adecuada para un pueblo pastoril. Si han de comer caza, ha de ser aquella que comparte estos caracteres distintivos y que pertenece por lo tanto a la misma especie general. Este es un tipo de casuística que permite cazar antílopes, cabras montara-

ces y ovejas de monte. Todo estaría muy claro si no fuera por la mentalidad legalista que consideró adecuado dictaminar acerca de cierto número de casos límites. Algunos animales parecen ser rumiantes, tales como la liebre y el tejón de roca, cuyo constante rechinar de dientes fue tomado por el acto de rumiar. Pero en cualquier caso no tienen la pezuña partida y así, de nombre, quedan excluidos. Algo similar ocurre en el caso de animales que tienen la pezuña partida pero que no son rumiantes: el cerdo y el camello. Adviértase que este fallo en conformarse con los dos criterios necesarios para definir el ganado, es la única razón que da el Antiguo Testamento para evitar el cerdo; en modo alguno se mencionan sus costumbres sucias de revolcarse en basuras. Como el cerdo no produce leche, cuero ni lana, no existe otra razón para criarlo que su carne. Y si los israelitas no hubiesen criado cerdos, no se habrían familiarizado con sus costumbres. Sugiero que originalmente la única razón que se tuvo para considerarlo impuro fue su imposibilidad de entrar, siendo jabalí, dentro de la categoría de los antílopes, y que tocante a esto se encuentra en pie de igualdad con el camello y el tejón de roca, exactamente como se declara en el libro.

Tras haber descartado estos casos límite, la ley procede a tratar acerca de los animales según como vivan en los tres elementos: el agua, el aire y la tierra. Los principios que aquí se aplican son muy diferentes de aquellos que se refieren al camello, al cerdo, a la liebre y al tejón de roca. Pues a estos últimos se les excluye de la categoría de alimentos limpios por tener sólo uno y no ambos caracteres definitorios del ganado. De los pájaros nada puedo decir, porque, tal como ya he mencionado, han sido nombrados y no descritos, y la traducción del nombre da lugar a dudas. Pero en general el principio subyacente de la pureza en los animales consiste en que se han de conformar plenamente con su especie. Son impuras aquéllas especies que son miembros imperfectos de su género, o cuyo mismo género disturba el esquema general del mundo.

Para aprehender este esquema tenemos que remontarnos hasta el Génesis y la creación. Aquí se despliega una clasificación tripartita, dividida entre la tierra, las aguas y el firmamento. El Levítico adopta este esquema y concede a cada elemento su género adecuado de vida animal. En el firmamento, aves de dos patas vuelan con sus alas. En el agua, peces escamosos nadan con sus aletas. Sobre la tierra, animales de cuatro patas brincan, saltan o caminan. Cualquier clase de animales que no está equipada con el género correcto de locomoción en su propio elemento es contraria a la santidad. El contacto con ella descalifica a una persona para acercarse al Templo. Así, cualquier ser acuático que no tenga aletas ni escamas es impuro (XI, 10-12). Nada se dice acerca de los hábitos de rapiña, o de revolcarse en la basura. La única prueba segura de pureza en un pez reside en sus escamas y en su propulsión por medio de las aletas.

Los seres de cuatro patas que vuelan (XI, 20-26) son impuros. Cualquier animal que tengan dos piernas y dos manos y que ande a cuatro patas como un cuadrúpedo es impuro (XI, 27). Sigue entonces (v. 29) una lista muy discutida. En algunas traducciones, parecería consistir precisamente en animales dotados de manos en vez de patas delanteras, quienes perversamente se sirven de sus manos para andar: la comadreja, el ratón, el cocodrilo, la musaraña, varias clases de lagartos, el camaleón y el topo (Danby, 1933), cuyas patas delanteras se parecen de modo extravagante a un par de manos. Este rasgo de la lista se pierde en la «Nueva Traducción Revisada y Establecida» que emplea la palabra «zarpas» en vez de manos.

El último género de animales impuros es aquel que se arrastra, serpea o pulula sobre la tierra. Esta forma de movimiento es explícitamente contraria a la santidad (Levítico, XI, 41-44). Driver y White emplean «pululante» para traducir el *shérec* hebreo, que se aplica tanto a los que abundan en las aguas como a los que pululan por el suelo. Sea cual fuere el modo como lo llamemos: abundar, arrastrarse, serpear o pulular, lo cierto es que se trata de una forma indeterminada de movimiento. Como las principales categorías animales se definen por su movimiento típico «pulular», que no es un modo de propulsión característico de ninguno de los elementos, infringe la clasificación básica. Los seres que pululan no son aves, carne ni pez. Los caracoles y los gusanos habitan en el agua, pero no como peces; los reptiles andan por el suelo seco, pero no como cuadrúpedos; algunos insectos vuelan, aunque no como pájaros. No existe orden en ellos. Recuérdese lo que la profecía de Habacuc dice acerca de esta forma de vida:

Pues vuelves a los hombres como peces del mar, como seres que se arrastran y no tienen gobernante (I, 14).

El prototipo y modelo de los seres que pululan es el gusano. Así como los peces pertenecen al mar, asimismo los gusanos pertenecen al reino de la tumba, junto con la muerte y el caos.

El caso de las langostas es interesante y coherente. La prueba para saber si pertenece a un género puro y por lo tanto comestible es el modo en que se mueven sobre la tierra. Si se arrastra es impura. Si da brincos es pura (XI, 21). En la Mishnah se anota que una rana no está catalogada entre los seres que pululan y que no transmite impureza alguna (Danby, p. 722). Sugiero que el brinco de la rana da razón del hecho por el cual no está catalogada. Si los pingüinos vivieran en el Cercano Oriente, yo me esperaría verlos

clasificados entre los seres impuros en su calidad de aves sin alas. Si la lista de los pájaros impuros pudiera volverse a traducir desde este punto de vista, bien podría resultar que fueran anómalos por el hecho de que nadan y bucean de igual modo que vuelan, o que de algún otro modo no sean enteramente pa-seriformes.

Ciertamente, resultaría ahora difícil sostener que el «Sed Santos» no significa más que «Manteneos separados». Moisés quería que los hijos de Israel tuvieran los mandamientos de Dios constantemente en su pensamiento.

18. Poned estas palabras en vuestro corazón y en vuestra alma; atadlas a vuestra mano como una señal, como recordatorio ante vuestros ojos. 19. Enseñádselas a vuestros hijos, hablando de ello cuando estéis en vuestra casa y vayáis de viaje y cuando te acuestes y cuando te levantes. 20. Los escribirás en las jambas de tus puertas y en tu casa, (Deuteronomio, XI. )

Si es correcta la interpretación propuesta de los animales prohibidos, las leyes dietéticas serían entonces semejantes a signos que a cada instante inspiraban la meditación acerca de la unidad, la pureza y perfección en Dios. Gracias a las reglas sobre lo que hay que evitar se daba a la santidad una expresión física en cada encuentro con el reino animal y en cada comida. La observancia de las leyes dietéticas habría sido así, entonces, parte significativa del gran acto litúrgico de reconocimiento y adoración que culminaba con el sacrificio en el Templo.

#### IV. MAGIA Y MILAGRO

En cierta ocasión, cuando una banda de *bushmen kung* (salvajes nómadas sudafricanos) hubo celebrado sus ritos de lluvia, apareció en el horizonte una pequeña nube, creció y se oscureció. Entonces cayó la lluvia. Pero los antropólogos que preguntaron si los *bushmen* consideraban que el rito había producido la lluvia, fueron objeto de irrisión general (Marshall, 1957). ¿Hasta qué grado podemos ser ingenuos con respecto a las creencias de los demás? Las viejas fuentes antropológicas están llenas de la idea de que la gente primitiva espera que los ritos produzcan una intervención inmediata en sus asuntos, y toman amablemente el pelo a aquellos que complementan sus rituales de curación con medicinas europeas, como si esto diera testimonio de una falta de fe. Los *dinka* celebran una ceremonia anual para curar el paludismo. La ceremonia se calcula para el mes en que se espera que el paludismo va a disminuir de intensidad. Un observador europeo que fue testigo de ello observó secamente que el oficiante terminaba apremiando a todos a que acudieran regularmente a la clínica si esperaban sanar (Lienhardt, 1961).

No es difícil rastrear el origen de la idea de que los primitivos esperan que sus ritos tengan una eficacia externa. Existe un cómodo supuesto en las raíces de nuestra cultura, según el cual los extranjeros desconocen la verdadera religión espiritual. En este supuesto arraigó y floreció la grandiosa descripción de la magia primitiva que hizo Frazer. La magia se separaba cuidadosamente de otras ceremonias, como si las tribus primitivas fueran poblaciones de Alí Babás y Aladinos, que enunciaban sus palabras mágicas y frotaban sus lámparas maravillosas. La creencia europea en la magia primitiva indujo a una falsa distinción entre culturas primitivas y culturas modernas, que ha influido tristemente en el estudio comparado de las religiones. No me propongo demostrar cómo el término «magia» ha sido usado por los diferentes estudiosos hasta el día de hoy. Demasiada erudición se ha gastado ya en definir y nombrar las acciones simbólicas que se consideran eficaces para alterar el curso de los acontecimientos (Godoy, Gluckman).

En los demás países de Europa, la magia ha seguido siendo un vago término literario, descrito, pero nunca definido con rigor. Está claro que en la tradición de la *Théorie de la Magie*, de Hubert y Mauss, la palabra no denota una clase especial de ritos, sino más bien el cuerpo entero del rito y de las creencias de los pueblos primitivos. Ningún interés particular se centra en la eficacia. A Frazer debemos el hecho de haber aislado y dado cuerpo a la idea de la magia como símbolo eficaz (ver capítulo I). Malinowski va más lejos al desarrollar esta idea sin espíritu crítico y al infundir nueva vida a su circulación. Para Malinowski la magia tiene su origen en la expresión de las emociones de un individuo. La pa-

sión, en la medida en que distorsionaba la cara del brujo y hacía que golpeará con el pie o sacudiera el puño, igualmente lo inducía a representar su fuerte deseo de ganancia o venganza. Esta representación física, casi involuntaria en un principio, del cumplimiento ilusorio de los propios deseos, era para él la base del rito mágico (ver Nadel, p. 194). Malinowski tenía una visión tan original del efecto creador del habla común que ha influenciado profundamente la lingüística contemporánea. ¿Cómo pudo entonces aislar, tan infructuosamente, al rito mágico de los demás ritos y considerar la magia como una especie de alcohol de los pobres, usado en aras de la convivencia y de aumentar el propio valor contra los reveses de fortuna? Es esta otra aberración que podemos imputarle a Frazer, de quien Malinowski se consideraba discípulo.

Examinemos agradecidos el indicio que nos ofrece Robertson Smith cuando bosquejó el paralelo entre el rito católico romano y la magia primitiva. En vez de magia leamos milagro y observemos la relación que existe entre el rito y el milagro en las mentes de la masa de creyentes en las edades de la cristiandad cuando se creía en los milagros. Descubrimos allí que la posibilidad del milagro siempre estaba presente; no dependía necesariamente del rito; se esperaba que pudiese irrumpir en cualquier lugar, en cualquier momento, como respuesta a una necesidad virtuosa o a las exigencias de la justicia. Le era inherente, con mayor poder, a determinados objetos materiales, lugares y personas. No podía someterse a control automático; el enunciado de las justas palabras o la aspersión con agua bendita no podían garantizar una curación. Se creía en la existencia del poder de la intervención milagrosa, pero no existía método seguro de subyugarlo. Guardaba la misma semejanza y la misma diferencia con el *baraka* islámico o el *luck* (suerte) teutónico o el *mana* polinesio que cada uno de éstos guardaba con los demás. Cada universo primitivo espera subyugar a semejante poder maravilloso al servicio de las necesidades humanas, y cada uno supone que ha de tomarse en cuenta un diferente juego de eslabones, como veremos en el próximo capítulo. En el período milagroso de nuestra herencia cristiana los milagros no sólo ocurrían gracias a los ritos celebrados, ni tampoco se celebraban los ritos en espera de milagros. Seamos realistas y supongamos que una relación igualmente casual existe entre el rito y el efecto mágico en la religión primitiva. Tenemos que reconocer que la posibilidad de la intervención mágica se encuentra siempre presente en la mente de los creyentes, que es humano y natural esperar que beneficios materiales resulten de la representación de los símbolos cósmicos. Pero es erróneo considerar el rito primitivo como si le concerniera primordialmente la producción de efectos mágicos. El sacerdote en una cultura primitiva no es necesariamente un hacedor de portentos mágicos. Esta idea ha sido un obstáculo en nuestra comprensión de las religiones extranjeras, pero es tan sólo un producto secundario de un prejuicio mucho más arraigado.

El contraste entre la voluntad interior y la representación externa tiene profundas raíces en la historia del judaísmo y del cristianismo. Por su misma naturaleza toda religión debe oscilar entre estos dos polos. Si una nueva religión ha de durar, siquiera una década, tras su primer fervor revolucionario tiene que darse un movimiento de la vida religiosa interna hacia la externa. Y finalmente, el endurecimiento de la capa externa se convierte en un escándalo y provoca nuevas revoluciones.

Así la cólera de los profetas del Antiguo Testamento se renovaba continuamente contra las vacías formas externas de que se hacía ostentación en vez de los corazones humildes y contritos. Desde la época del primer concilio de Jerusalén, los apóstoles trataron de declararse firmemente a favor de una interpretación espiritual de la santidad. El Sermón de la Montaña fue considerado como la deliberada contrapartida mesiánica de la ley mosaica. Las frecuentes referencias que hizo San Pablo a la ley como parte de la antigua ley divina, servidumbre y yugo, son demasiado conocidas para que aquí las cite. A partir de este momento, la condición fisiológica de una persona, fuera leprosa, tullida, o padeciera de algún flujo de sangre, no afectaría en absoluto su capacidad de acercamiento al altar. Los alimentos que comían, las cosas que tocaban, los días en que hacían determinadas cosas, tales condiciones accidentales no tenían porqué afectar su estado espiritual. El pecado debía considerarse como cosa de la voluntad y no de la circunstancia externa. Pero constantemente las intenciones espirituales de la primitiva Iglesia quedaban defraudadas por la resistencia espontánea a la idea de que los estados corporales nada tenían que ver con el rito. Por ejemplo, la idea de la contaminación por la sangre parece haber tenido una larga agonía, si juzgamos por el testimonio de algunos primitivos libros penitenciales. Véase el libro penitencial del arzobispo Teodoro de Canterbury, A. D. 668-90:

Si uno come sin saberlo de aquello que está contaminado por la sangre o por cualquier cosa impura, no importa; pero si lo sabe, deberá hacer penitencia según el grado de la contaminación...

Igualmente le exige a las mujeres cuarenta días de purificación después del parto de una criatura, y prescribe una penitencia de tres semanas de ayuno a cualquier mujer, seglar o religiosa, que haya entrado en una iglesia, o haya comulgado, durante la menstruación (McNeill y Gamer).

Es inútil decir que estas reglas no se adoptaron como parte del cuerpo del Derecho Canónico, y hoy en día es difícil hallar ejemplos de impureza ritual en la práctica cristiana. Las prescripciones, que en un principio pudieron haber tenido relación con la supresión de la contaminación por la sangre, se interpretan como portadoras únicamente de un significado espiritual simbólico. Por ejemplo, es habitual que se vuelva a consagrar una iglesia si se ha derramado sangre dentro del recinto, pero Santo Tomás de Aquino explica que el «derramamiento



de sangre» se refiere a la ofensa voluntaria que induce al derramamiento de sangre, lo cual implica pecado, y que es éste el que profana el lugar sagrado, y no la profanación por la sangre derramada. De modo semejante, el rito de la purificación de las madres probablemente deriva en última instancia de la práctica judía, pero el rito romano moderno, que data del papa Pablo V (1605-1621), presenta esta ceremonia sencillamente como una acción de gracias.

La larga historia del protestantismo da testimonio de la necesidad de una constante vigilancia con respecto a la tendencia de la forma ritual a endurecerse y a sustituir los verdaderos sentimientos religiosos. Una y otra vez la Reforma ha insistido en condenar el anquilosamiento vacío del rito. Mientras viva el cristianismo nunca se dejará de oír el eco de la parábola del fariseo y del publicano y de seguir diciendo que las formas externas pueden volverse vacías y falsear las verdades que representan. Con cada nueva generación nos convertimos en herederos de una tradición antiritualista más vigorosa y más larga.

Esto es justo y está bien en lo que toca a nuestra propia vida religiosa, pero tengamos mucho cuidado en no aplicar, sin espíritu crítico, el temor al formalismo muerto a nuestra apreciación de otras religiones. El movimiento Evangélico nos ha legado una tendencia a suponer que todo rito es una fórmula vacía, que toda codificación de la conducta es ajena a los movimientos naturales de simpatía, y que toda religión externa traiciona la verdadera religión interna. De aquí a asumir determinados prejuicios acerca de las religiones primitivas hay muy corto trecho. Si estas religiones abundan lo bastante en formas como para merecer un examen, resultan entonces demasiado formales, y carecen de religiosidad interna. Por ejemplo, la obra de Pfeiffer, *Books of the Old Testament*, adolece de una base antiritualista que lo induce a contrastar «la vieja religión del culto» con «la nueva religión de la conducta», debida a los profetas. Escribe como si no pudiera haber contenido espiritual en el antiguo culto. (p. 55 y sigs.). Presenta la historia religiosa de Israel como si unos legisladores severos e insensibles estuvieran en conflicto con los profetas, y jamás admite que ambos pudieran haber estado al servicio de una sola y misma cosa, ni que el rito y la codificación tuvieran algo que ver con la espiritualidad. Según Pfeiffer los sacerdotes legisladores:

santificaron lo externo, borrarón de la religión los ideales éticos de Amós y las tiernas emociones de Oseas, y redujeron al creador universal al nivel de un déspota inflexible... De una costumbre inmemorial derivaron las dos nociones fundamentales que caracterizaron su legislación: la santidad física y la promulgación arbitraria—concepciones arcaicas que los profetas reformadores habían descartado a favor de la santidad espiritual y de la ley moral (p. 91)

No se trata aquí de historia sino de un puro prejuicio antiritualista. Pues es un error suponer que puede haber una religión totalmente interior, sin reglas, sin liturgia, sin señales externas de los estados íntimos. Tal como ocurre con la

sociedad, asimismo ocurre con la religión: la forma exterior es la condición misma de su existencia. En nuestra condición de herederos de la tradición Evangélica se nos ha educado en la sospecha de todo formalismo y en la búsqueda de expresiones espontáneas como la que Mary Webb le atribuye a la hermana de un ministro protestante: «No hay mejor torta, no hay mejor oración, que las hechas en casa». En cuanto animal social, el hombre es un animal ritual. Si se suprime el rito bajo cierta forma, no deja de surgir en otras, con mayor fuerza mientras más intensa es la interacción social. Sin las cartas de pésame, los telegramas de enhorabuena, y sin postales de vez en cuando, la amistad de un amigo distante no constituye una realidad social. No tiene existencia sin los ritos de la amistad.

Los ritos sociales crean una realidad que no puede subsistir sin ellos. No es excesivo decir que el rito significa más para la sociedad que las palabras significan para el pensamiento. Pues es muy posible entrar en conocimiento de algo y hallar luego palabras para ello. Pero es imposible mantener relaciones sociales sin actos simbólicos.

Comprenderemos mejor el rito primitivo si clarificamos más nuestras ideas acerca de los ritos seculares. Para nosotros, individualmente, la representación simbólica cotidiana da lugar a cosas diversas. Ofrece un mecanismo de enfoque, un método de nemotécnica y un control de experiencias. Con respecto al enfoque, en primer lugar el rito ofrece un marco. El tiempo o el lugar señalados dan la alerta a un género especial de expectativa, al igual que el tan repetido «Había una vez» crea una receptividad propicia a los cuentos fantásticos. Podemos meditar acerca de esta función de demarcación a propósito de pequeños ejemplos personales, pues la más mínima acción es capaz de portar significado. La demarcación y el encajonamiento limitan la experiencia, confinan los temas deseados o excluyen a los intrusos. ¿Cuántas veces ha sido necesario rellenar un maletín de fin de semana para descubrir el modo eficaz de eliminar todos los testimonios de la indeseable vida oficinesca? Una carpeta oficial, metida en el maletín en un momento de debilidad, puede estropear todo el efecto de las vacaciones. Anoto aquí una cita de Marión Milner sobre la demarcación:

... el marco delimita el género diferente de realidad que se encuentra dentro de él de aquel que está fuera; pero un marco temporal-espacial delimita el género especial de realidad de una sesión psicoanalítica... hace posible la ilusión creadora conocida por el nombre de transferencia... (1955).

Aquí ella se está refiriendo a la técnica de análisis de los niños y menciona el cajón en que el niño paciente guarda sus objetos de juego. Este cajón crea una especie de marco espacio-temporal que le da al niño continuidad entre una y otra sesión.

El rito no sólo nos ayuda a seleccionar experiencias que favorecen una atención concentrada. Es igualmente creador en el ámbito de la ejecución, porque un símbolo externo puede ayudar misteriosamente a la coordinación del cerebro y del cuerpo. Las historias de la gente de teatro a menudo relatan casos en que un símbolo material porta un poder efectivo: el actor se sabe su papel, sabe exactamente cómo quiere interpretarlo. Pero un conocimiento intelectual acerca de lo que hay que hacer no basta para producir la acción. El actor hace repetidos intentos; una y otra vez fracasa. Un día se le presenta un punto de apoyo, un sombrero o un paraguas verde, y con este símbolo repentinamente el conocimiento y la intención adquieren forma en la impecable representación.

El pastor *dinka* que vuelve a casa apurado para la cena, anuda un haz de hierba a la vera del camino, símbolo de retraso. De este modo, expresa él externamente su deseo de que se retrase el acto de cocinar hasta su regreso. El rito no supone una promesa mágica de que él llegará ahora a tiempo para su cena. No se dedica entonces a haraganear y perder el tiempo pensando que la acción va a ser, de por sí, eficaz. Redobla su prisa. Su acción no es tiempo perdido; por el contrario, ha hecho que su atención se enfoque sobre su deseo de llegar a tiempo (Lienhardt). La acción mnemónica de los ritos es muy frecuente. Cuando hacemos nudos en un pañuelo no estamos sometiendo nuestra memoria a la magia, sino más bien reduciéndola al control de un signo externo.

Así, el rito enfoca la atención mediante la demarcación; aviva la memoria y eslabona el presente con el pasado apropiado. En todos estos casos, ayuda a la percepción. O más bien, produce un cambio de la percepción en la medida en que modifica los principios selectivos. De modo que no basta con decir que el rito nos ayuda a experimentar con mayor viveza lo que de todos modos habríamos experimentado. No es meramente semejante a la ayuda visual que ilustra las instrucciones verbales para abrir latas y cajas. Si fuese sólo una especie de mapa dramático o diagrama de lo ya conocido siempre obedecería a la experiencia. Pero de hecho el rito no desempeña este papel secundario. Puede ocupar un primer lugar en la formulación de la experiencia. Puede permitir el conocimiento de lo que de otro modo no se conocería en forma alguna. No exterioriza meramente la experiencia, haciéndola surgir a la luz del día, sino que modifica la experiencia al expresarla. Esto es verdad con respecto al lenguaje. Puede haber pensamientos que jamás hayan sido enunciados con palabras. Enmarcadas ya las palabras, el pensamiento cambia y queda limitado por las mismas palabras seleccionadas. De modo que el discurso ha creado algo, un pensamiento que pudo no haber sido el mismo.

Hay algunas cosas que no podemos experimentar sin el rito. Los acontecimientos que sobrevienen en secuencias regulares adquieren un significado a partir de su relación con otros que se encuentran en la misma secuencia. Sin la

plena secuencia, los elementos individuales se pierden, se vuelven imperceptibles. Por ejemplo, los días de la semana, con su sucesión regular, con sus nombres y características: aparte de su valor práctico en identificar las divisiones del tiempo, cada uno de ellos tiene sentido como parte de una configuración. Cada día tiene su propio significado y si se dan determinados hábitos que establecen la identidad de un día especial, su observancia regular produce el efecto del rito. El domingo no es solamente un día de descanso. Es el día anterior al lunes, e igualmente ocurre con el lunes en su relación con el martes. En realidad no podemos experimentar lo que es el martes si por alguna razón no hemos advertido formalmente que hemos pasado por el lunes. Recorrer parte de la configuración es un procedimiento necesario para estar al tanto de la próxima parte. Los viajeros de avión descubren que esta regla se aplica a las horas del día y a la secuencia de las comidas. Existen ejemplos de símbolos que son recibidos e interpretados sin que hayan sido intencionados. Si admitimos que condicionan la experiencia, igualmente debemos admitir que los ritos intencionales en una secuencia regular pueden poseer este carácter como una de sus funciones importantes.

Ahora podemos volver a los ritos religiosos. Durkheim se dio cuenta de que su efecto era el de crear y controlar la experiencia. Su principal preocupación fue la de estudiar cómo el rito religioso pone de manifiesto a los hombres su identidad social creando así su sociedad. Pero su pensamiento se introdujo en la corriente inglesa de la antropología por obra de Radcliffe-Brown, quien lo modificó. Gracias a Durkheim el ritualista primitivo ya no pudo ser considerado como un mago de pantomima. Esto significaba un notable adelanto con respecto a Frazer. Más aún, Radcliffe-Brown se negó a separar el rito religioso del rito secular —otro adelanto. El brujo de Malinowski no era tan diferente de cualquier patriota que agita su bandera ni de cualquier echador de sal, y todos ellos fueron tratados del mismo modo que un católico romano que se abstiene de carne y un chino que ofrece arroz en una tumba. El rito ya no era misterioso ni exótico. Al abandonar las palabras sagrado y mágico, Radcliffe-Brown pareció restaurar el hilo de continuidad entre el rito secular y el religioso. Pero desgraciadamente esto no logró ampliar el campo de la investigación, ya que él quería emplear el «rito» en un sentido muy estrecho y especializado. Deseaba sustituir el culto que rendía Durkheim a lo sagrado, restringiéndose a la realización de valores socialmente significativos (1939). Semejantes escrúpulos en el uso de las palabras pretenden ayudar al conocimiento. Pero muy a menudo lo distorsionan y lo confunden. Hemos llegado a un momento en que el rito reemplaza a la religión en los escritos antropológicos. Este término es utilizado cuidadosa y rigurosamente para referirse a una acción simbólica relacionada con lo sagrado. Resultado de ello, fue que el otro término, el tipo más común de rito no sagrado, que carece de eficacia religiosa, exigió que se le diera otro nombre en el caso de que se le considerara digno de estudio. Así Radcliffe-Brown suprimió de un

plumazo la barrera entre lo sagrado y lo secular, pero volvió a poner otra. Igualmente dejó de secundar a Durkheim en la idea de que el rito pertenece al ámbito de una teoría social del conocimiento, y lo consideró como parte de una teoría de la acción, adoptando, sin espíritu crítico, algunos supuestos acerca de los «sentimientos» que eran moneda corriente en la psicología de su época. Allí donde existen valores comunes, decía él, los ritos los expresan y centran la atención sobre ellos. Por medio de los ritos, se generan los sentimientos necesarios para que los hombres se mantengan fieles al papel que deben desempeñar. Los tabúes del parto expresan, para los isleños de Andamán, el valor del matrimonio y la maternidad y el peligro que corre la vida durante los trabajos del parto. En las danzas de guerra antes de una tregua, los *andamaneses* desahogan sus sentimientos agresivos. Los tabúes del alimento inculcan sentimientos de respeto hacia los ancianos, y así sucesivamente.

Este punto de vista es contradictorio. Su mayor valor reside en el hecho de que nos obliga a tomar en serio a los tabúes porque expresan sentimientos. Pero no se responde por qué tales o cuales tabúes de alimento, vista o tacto indican que han de evitar tales o cuales comidas, miradas o contactos. Radcliffe Brown, en cierto modo siguiendo el espíritu de Maimónides, supone que la pregunta es necia, o bien que su respuesta es arbitraria. De modo aún más insatisfactorio, nos dan pocos indicios acerca de las preocupaciones de la gente. Es evidente que la muerte y el parto deberían ser materia de preocupación. Así Srinivas, escribiendo bajo el influjo de Radcliffe-Brown, nos habla de las prohibiciones y purificaciones de los *coorg*:

La contaminación que produce el parto es más benigna que la contaminación que causa la muerte. Pero en ambos casos la contaminación afecta sólo a los parientes, y este es el medio por el cual se da a conocer ante todos el grado de implicación (1952, página 102).

Pero no puede aplicar el mismo razonamiento a todas las contaminaciones. ¿Cómo los parientes han de sentirse implicados en las emisiones corporales, tales como los excrementos o los escupitajos, para que sea necesario que se definan y se den a conocer ante todos?

Pero los ingleses recibieron la enseñanza de Durkheim cuando excelentes trabajos de campo habían elevado el conocimiento al nivel de su intuición de erudito. Todo el estudio que hace Lienhardt acerca de la religión *dinka* está dedicado en gran medida a mostrar cómo los ritos crean y controlan las experiencias.

Al escribir sobre las ceremonias de la lluvia celebradas por los *dinka* durante las sequías de la primavera, dice:

Los *dinka* conocen, claro está, cuándo se acerca la estación lluviosa... punto éste de cierta importancia para la correcta apreciación del espíritu con que los *dinka* celebran sus ceremonias. En éstas, la acción humana simbólica se mueve según el ritmo del mundo natural que existe en derredor de ellos, recreando aquel ritmo en términos morales y no

tratando meramente de coaccionarlo para que se conforme con los deseos humanos (1961).

Lienhardt procede del mismo modo con respecto a los sacrificios en pro de la salud, de la paz y para evitar los efectos del incesto. Finalmente llega al entierro en vida de los Maestros del Arpón de Pesca, el rito por el cual los *dinka* se enfrentan con la muerte y la vencen. En todo momento insiste en la función del rito que consiste en modificar las experiencias. A menudo funciona de modo retroactivo. Los oficiantes pueden solemnemente denegar las querellas y las faltas de conducta que constituyen el motivo del actual sacrificio. No se trata de un perjurio cínico sobre el altar. El objeto del rito no es engañar a Dios sino reformular la experiencia pasada. Por medio del rito y del discurso, lo que ha pasado se vuelve a anunciar de modo tal que lo que debió haber sido predominio sobre lo que fue la buena intención permanente prevalezca sobre la aberración temporal. Cuando se ha cometido un acto de incesto, el sacrificio puede alterar la descendencia de la pareja y así expiar su culpa. A la víctima viva se la corta en dos longitudinalmente partiendo de los órganos sexuales. De este modo, el origen común de la pareja incestuosa queda simbólicamente negado. De igual manera, en las ceremonias a favor de la paz, hay acciones de purificación y de bendición lo mismo que batallas mímicas:

Parece que el gesto sin el discurso basta para confirmar, en el universo físico externo, una intención concebida interiormente en lo moral... La acción simbólica, de hecho, limita toda la situación en la cual las partes en litigio saben que están incluyendo tanto su hostilidad como su disposición hacia la paz sin las cuales no se podría celebrar la ceremonia. En esta representación simbólica de su situación ellos controlan esto, de acuerdo con su voluntad de paz, haciendo trascender a la esfera de la acción simbólica el único tipo de acción práctica (es decir, la continuación de las hostilidades) que para los *dinka* resulta de la situación de homicidio.

Más adelante (p. 291), sigue haciendo hincapié en el hecho de que uno de los objetivos del rito es controlar situaciones y modificar experiencias.

Sólo tras dejar bien establecido este punto puede interpretar el entierro en vida de los Maestros del Arpón *dinka*. En esta ceremonia el principio fundamental es que algunos hombres, en íntimo contacto con la divinidad, no deben ser vistos en trance de muerte física.

Sus muertes han de ser, o han de parecer, deliberadas, y han de dar ocasión a determinada forma de celebración pública... las ceremonias en modo alguno impiden el reconocimiento del envejecimiento y de la muerte física de aquellos por los que se celebran. Esta muerte es reconocida; pero la experiencia pública que los supervivientes tienen de ella es que deliberadamente se modifica por la celebración de estas ceremonias... la muerte deliberadamente tramada, a pesar de que es reconocida como tal muerte, les permite rechazar en este caso la muerte involuntaria que es el destino de los hombres y animales ordinarios.

El Maestro del Arpón de Pesca debe matarse. Exige una forma especial de muerte causada por su pueblo, en beneficio suyo y no de él. Si muriese de una muerte ordinaria, la vida de su pueblo, que está bajo su custodia, se iría con él. Su muerte ritualmente contraída separa su vida personal de su vida pública. Todos deben regocijarse, pues en esta ocasión ha habido un triunfo social sobre la muerte.

Al leer este relato de las actitudes de los *dinka* con respecto a sus ritos, tiene uno la impresión de que el autor es un nadador que va contra corriente. A cada instante tiene que luchar contra la afluencia de objeciones que proceden de los observadores sencillos que sólo han considerado el rito bajo su aspecto de cuento de hadas. Naturalmente, los *dinka* esperan que sus ritos van a suspender el curso natural de los acontecimientos. Es evidente que esperan que los ritos de la lluvia van a producir lluvia, que los ritos de la curación van a apartar la muerte, que los ritos de la cosecha van a rendir fruto. Pero la eficacia instrumental no es la única clase de eficacia que puede derivar de su acción simbólica. La otra clase se logra en la acción misma, en las aseveraciones que produce y en la experiencia que porta su signo.

Una vez descifrada, a la fuerza, la experiencia religiosa de los *dinka* no podemos huir de la verdad. Incluso podemos aplicarla a nosotros mismos. En primer lugar, debemos admitir el hecho de que escasa parte de nuestro comportamiento ritual se representa en el contexto de la religión. La cultura *dinka* tiene unidad, ya que sus principales contextos de experiencia se interrelacionan y se interpenetran, casi toda su experiencia es religiosa, y así lo es, por lo tanto, su rito más importante. Pero nuestras experiencias tienen lugar en compartimientos separados y lo mismo ocurre con nuestros ritos. Por tanto debemos considerar los adornos y las limpiezas generales de primavera en nuestras ciudades como ritos de renovación que centran y controlan la experiencia al igual que los ritos de los primeros frutos que celebran los swazi.

Cuando meditamos honradamente acerca de nuestros afanosos fregados y limpieza a la luz de lo que ya sabemos sobre el rito, nos damos cuenta que no estamos tratando principalmente de evitar las enfermedades. Estamos separando, trazando fronteras, haciendo enunciados visibles sobre el hogar que intentamos crear a partir de la casa material. Si mantenemos los objetos de limpieza del baño lejos de los objetos de limpieza de la cocina y enviamos a los hombres al retrete de abajo y a las mujeres al de arriba, esencialmente estamos haciendo lo mismo que la mujer de un *bushman* cuando acaba de llegar a un nuevo campamento (Marshall Thomas, p. 41). Ella escoge el lugar donde va a colocar su fuego y planta un palo en el suelo. Este palo orienta el fuego y determina sus lados izquierdo y derecho. Así el hogar se divide entre alojamientos masculinos y femeninos.

Nosotros los modernos actuamos en muchos campos diferentes de acción simbólica. Para los bushmen, los *dinka* y muchas culturas primitivas, el campo de acción simbólica se reduce a uno sólo. La unidad que crean por sus actos de separación y de aseo no es tan sólo un pequeño hogar, sino un universo completo en que se ordenan todas las experiencias. Tanto nosotros como el bushman justificamos nuestros actos para evitar la contaminación por el miedo al peligro. El bushman cree que si un hombre se sienta del lado de las mujeres su virilidad masculina sufrirá menoscabo. Nosotros tememos a la patogénesis que se transmite por medio de microorganismos. A menudo nuestra justificación de nuestros propios rechazos por medio de la higiene es pura fantasía. La diferencia entre ellos y nosotros no estriba en que nuestro comportamiento se basa en la ciencia y el de ellos en el simbolismo. Nuestra conducta porta igualmente un significado simbólico. La auténtica diferencia estriba en que nosotros no trasladamos de un contexto a otro el mismo juego de símbolos que se van haciendo cada vez más poderosos: nuestra experiencia es fragmentaria. Nuestros ritos crean un montón de pequeños submundos, sin relación entre sí. Los ritos de ellos crean un universo único y simbólicamente coherente. En los próximos dos capítulos mostraremos qué clases de universos aparecen cuando el rito y las necesidades políticas actúan libremente de consuno.

Volvamos ahora al problema de la eficacia. Mauss escribió que la sociedad primitiva se pagaba a sí misma con la falsa moneda de la magia. La metáfora del dinero resume admirablemente lo que queremos aseverar acerca del rito. La moneda provee un signo fijo, externo y reconocible para lo cual corre el riesgo de ser una operación confusa y contradictoria: el rito hace visible los signos externos de los estados internos. El dinero mediatiza las transacciones; el rito mediatiza la experiencia, incluso la experiencia social. El dinero ofrece un canon para medir el valor; el rito clasifica las situaciones, y así ayuda a valorarlas. El dinero establece un vínculo entre el presente y el futuro, lo mismo hace el rito. Mientras más reflexionemos sobre la riqueza de la metáfora, se hace más evidente que no se trata de una metáfora. El dinero es tan sólo un tipo extremo y especializado del rito.

Al comparar la magia con la falsa moneda, Mauss se equivocaba. El dinero sólo puede cumplir su papel de intensificar la interacción económica si el público cree en él. Si la fe en el dinero se quebranta, la moneda es inútil. Lo mismo ocurre con el rito; sus símbolos sólo pueden tener efecto mientras inspiren confianza. En este sentido, todo dinero, falso o de ley, depende de un artificio de confianza. La prueba del dinero está en si es aceptable o no. No existe falsa moneda salvo por contraste con otra moneda en curso que goce de un mayor grado de aceptabilidad. Así, el rito primitivo es semejante a la buena moneda, no a la falsa, mientras sea capaz de inspirar confianza.



Adviértase que la moneda puede sólo generar actividad económica en virtud de la afirmación de la confianza pública en ella. ¿Qué pasa con el rito? ¿Qué clase de eficacia se genera por la confianza en el poder de sus símbolos? Empleando la analogía con la moneda podemos resucitar el problema de la eficacia mágica. Existen dos posibles puntos de vista: o bien el poder de la magia es pura ilusión, o no. Si no es ilusión, entonces los símbolos tienen el poder de provocar cambios. Descontando los milagros, semejante poder sólo podría funcionar en dos niveles, el de la psicología individual y el de la vida social. Sabemos muy bien que los símbolos ejercen poder en la vida social; la analogía con el dinero ofrece un ejemplo: ¿Pero acaso el tipo de descuento de los bancos tiene algo que ver con las curaciones chamanísticas? Los psicoanalistas pretenden efectuar curaciones por medio de la manipulación de símbolos. ¿Tendrá acaso que ver la confrontación del propio subconsciente con los conjuros coercitivos y liberadores de los pueblos primitivos? Debo ahora citar dos maravillosos trabajos que han de poner en crisis el escepticismo.

Uno de ellos es el análisis que hace Turner de una curación chamanística, «La práctica de un médico *ndembu*» (1954), del cual hago aquí breve resumen. La técnica de la curación era la célebre técnica de sajar la carne y simular la extracción de una muela del cuerpo del paciente. Los síntomas eran palpitaciones, fuertes dolores en la espalda y una debilidad que reducía a la impotencia. El paciente estaba igualmente convencido de que los demás habitantes de la aldea se habían vuelto contra él y se retiraba totalmente de la vida social. De este modo, se daba una mezcla de perturbaciones físicas y psicológicas. El médico procedía a investigar todo lo que podía acerca de la pasada historia de la aldea, dirigiendo sesiones durante las cuales todo el mundo era alentado a discutir sus malquerencias para con el paciente, mientras que él, por su lado, ventilaba las quejas del enfermo contra ellos. Finalmente, la operación de sajar implicaba dramáticamente a toda la aldea en una crisis de expectación que estallaba en tumulto cuando le extraían la muela al paciente que sangraba hasta el punto de desfallecer. Alegrementemente lo felicitaban por su restablecimiento y se felicitaban unos a otros por la participación que habían tenido en la curación. Razón tenían de alegrarse pues el largo tratamiento había puesto al descubierto las principales fuentes de tensión que había en la aldea. En el futuro, el paciente podía desempeñar un papel aceptable en los asuntos comunes. Los elementos de disidencia quedaban reconocidos y en breve tiempo abandonaban la aldea para siempre. Se analizaba y reajustaba la estructura social de tal modo que la fricción se reducía durante algún tiempo.

En este estudio absorbente se nos muestra un caso de experta terapia de grupo. La maledicencia y la envidia de los aldeanos, simbolizados por la muela en el cuerpo del hombre, se disolvían en una ola de entusiasmo y solidaridad. Así

como él sanaba de sus síntomas físicos, sanaban todos ellos de su malestar social. Estos símbolos funcionaban en el ámbito psicosomático en el caso de la figura central, en el ámbito psicológico general en el caso de los aldeanos, al transformar sus actitudes, y en el ámbito sociológico en la medida en que se alteraba la configuración de los estatutos sociales en la aldea y en la medida en que algunas personas ingresaban y otras se iban como resultado del tratamiento.

En conclusión dice Turner:

Despojada de su aspecto sobrenatural, la terapia *ndembu* bien puede dar lecciones a la práctica clínica occidental. Pues se podrían aliviar muchos casos de enfermedad neurótica si todos aquellos que se encuentran implicados en sus redes sociales pudieran juntarse y confesar públicamente su mala voluntad con respecto al paciente y aguantar a su vez la exposición de sus quejas contra ellos. Pero es probable que sólo las sanciones rituales que afectan a tal comportamiento y la creencia en los poderes místicos del médico, pueden dar ocasión a tanta humildad y compeler a la gente a demostrarle caridad al prójimo que sufre.

Este relato de una curación chamanística indica que el origen de su eficacia es la manipulación de la situación social. El otro estudio esclarecedor nada dice al respecto de la situación social sino que se concentra en el poder directo que tienen los símbolos para actuar sobre la mente del paciente. Lévi-Strauss (1949 y 1958) ha analizado el canto de un chamán *cuna*, que suele cantarse para aliviar un parto difícil. El médico no toca al paciente. El efecto del sortilegio es su recitación. El canto comienza describiendo las dificultades de la comadrona y su llamamiento al chamán. Entonces el chamán, a la cabeza de una banda de espíritus protectores, sale de viaje (en el canto) hacia la casa de Muu, poder que es responsable del feto, que ha capturado el alma de la paciente. El canto describe la búsqueda, los obstáculos y peligros y victorias de la banda del chamán hasta que entablan finalmente batalla contra Muu y sus aliados. Ya conquistada Muu y liberada el alma cautiva, la madre parturienta da a luz a su criatura y el canto termina. El interés del canto está en que los hitos del viaje del chamán hacia la morada de Muu son literalmente la vagina y el útero de la mujer preñada, en cuyas honduras lucha él finalmente por ella y obtiene la victoria. Por medio de repeticiones y de detalles minuciosos, el canto obliga a la paciente a prestar atención a un relato elaborado de las dificultades en su alumbramiento. En cierto sentido, el cuerpo y los órganos internos de la paciente son el teatro de la acción en el relato, pero por la transformación del problema en un viaje peligroso y en una batalla con poderes cósmicos, por su ir y venir entre el teatro del cuerpo y el teatro del universo, el chamán se encuentra capacitado para imponer su punto de vista sobre el caso. El terror de la paciente está centrado en la fuerza de los adversarios míticos y sus esperanzas de recuperación se fijan en los poderes y estratagemas del chamán y de sus tropas.

La curación consistiría entonces en hacer inteligible una situación emotiva; y en hacer que la mente consienta en dolores que el cuerpo se niega a soportar. No tiene importancia el hecho de que la mitología del chamán no corresponda con la realidad objetiva: el paciente cree en ella. Los poderes protectores y los malignos, los monstruos sobrenaturales y los animales mágicos forman parte de un sistema coherente que da base a la concepción indígena del universo. La paciente los acepta, o más bien nunca ha dudado de ellos. Lo que no acepta es este dolor incoherente y arbitrario que es un elemento intruso en su sistema. Al apelar al mito, el chamán sitúa al dolor dentro de un esquema unificado donde todo está en su lugar. Pero habiendo ya comprendido, la paciente no se da por vencida: mejora a ojos vista.

Al igual que Turner, Lévi-Strauss también concluye su trabajo con sugerencias muy pertinentes con respecto al psicoanálisis.

Estos ejemplos deberían bastar para quebrantar un menosprecio, demasiado complaciente hacia las creencias religiosas de los primitivos. No es el absurdo Alí Babá, sino la figura magistral de Freud, el modelo para apreciar el rito primitivo. El rito es creador a todas luces. Más prodigioso que las cuevas exóticas y los palacios de los cuentos de hadas, la magia del rito primitivo crea mundos armoniosos con poblaciones ordenadas que desempeñan sus respectivos papeles. Lejos de ser un sinsentido, es la magia primitiva la que da sentido a la existencia. Esto se aplica tanto a los ritos negativos como a los positivos. Las prohibiciones trazan los perfiles cósmicos y el orden social ideal.

## V. MUNDOS PRIMITIVOS

«Ahora bien, ¿cuáles son los rasgos característicos de la anémona marina», se pregunta George Eliot, «los que la autorizan a retirarse de manos del botánico para caer en las del zoólogo?»

Para nosotros, las especies ambiguas simplemente inducen a los ensayistas a hacer reflexiones elegantes. Para el Levítico, el tejón de roca o hyrax sirio es impuro y abominable. Ciertamente se trata de una anomalía. Se parece a un conejo sin orejas, tiene los dientes de un rinoceronte y los pequeños cascos de su pezuña parecen relacionarlo con el elefante. Pero su existencia no amenaza con provocar el derrumbamiento de nuestra cultura. Ahora que hemos reconocido y asimilado nuestra común ascendencia con los monos, nada puede ocurrir en el campo de la taxonomía animal capaz de preocuparnos. Esta es una de las razones por la cual la contaminación cósmica nos resulta más difícil de comprender que la contaminación social de la que tenemos alguna experiencia.

Otra dificultad reside en nuestra larga tradición de mitigar la diferencia entre nuestro grado de superioridad y el de las culturas primitivas. Las auténticas diferencias entre «nosotros» y «ellos» se menosprecian, e incluso la palabra «primitivo» se emplea muy rara vez. Sin embargo, resulta imposible adelantar en el estudio de la contaminación ritual si no podemos enfrentarnos con el problema de por qué la cultura primitiva es propensa a la contaminación, y la nuestra no lo es. Entre nosotros, la contaminación guarda relación con la estética, la higiene o la etiqueta, y sólo alcanza gravedad en la medida en que pueda crear malestar social. Las sanciones son sanciones sociales, el desprecio, el ostracismo, las habladurías, incluso quizá la acción policial. Pero en otro amplio grupo de las sociedades humanas los efectos de la contaminación tienen más amplio alcance. La profanación de una tumba es una ofensa a la religión. ¿En qué se funda esta diferencia? No podemos evitar la pregunta y debemos intentar enunciar una distinción objetiva, verificable entre dos tipos de cultura, la primitiva y la moderna. Acaso nosotros, los anglosajones, nos preocupamos más por subrayar nuestro sentido de origen común. Sentimos que hay algo descortés en el término «primitivo» y por eso lo evitamos junto con el tema en general. ¿Por qué razón el profesor Herskovits ha vuelto a titular la segunda edición de su «Economía Primitiva» con el nombre de «Antropología Económica», si no es porque sus refinados amigos de África Occidental han expresado su desagrado en ser catalogados bajo este signo junto con los *pueguinos* y otros aborígenes que andan desnudos? Tal vez sea en parte también como saludable reacción ante la antropología de la primera época: «Acaso nada diferencia tan agudamente al salvaje del hombre civilizado como la circunstancia de que aquél obedece al tabú, y éste no» (Rose, 1926, p. 111). Nadie puede ser culpado si se turba ante un pasaje co-

mo el que cito a continuación, aunque no conozco a nadie que lo pueda tomar en serio:

Sabemos que el hombre primitivo de hoy dispone de un mecanismo mental muy diferente del que posee el hombre civilizado. Es mucho más fragmentario, mucho más discontinuo, carece de estructura. El profesor Jung me dijo en cierta ocasión, que, en sus viajes por el monte africano, se había fijado en los trémulos ojos de sus guías nativos; no tenían la mirada fija del europeo, sino una mirada aguda e inquieta, debida acaso a la constante inminencia del peligro. Tales movimientos de los ojos tienen que estar coordinados con una vigilancia mental y una imaginación velozmente cambiantes que ofrece poca oportunidad para el razonamiento discursivo, para la contemplación y la comparación. (H. Read, 1955).

Si esto lo hubiera escrito un profesor de psicología, podía ser significativo, pero no es este el caso. Sospecho que nuestra delicadeza profesional en evitar el término «primitivo» es el producto de un secreto convencimiento de superioridad. Los antropólogos físicos se encuentran con un problema similar, A la vez que intentan sustituir «grupo étnico» por la palabra «raza» (ver *Antropología contemporánea*, 1964), sus problemas terminológicos no les impiden dedicarse a su tarea de discriminar y clasificar las formas de diversidad humana. Pero los antropólogos sociales, al evitar reflexionar sobre las grandes distinciones entre las culturas humanas, entorpecen seriamente su propia obra. De modo que vale la pena preguntarse por qué el término «primitivo» implica denigración.

Parte de nuestra dificultad en Inglaterra estriba en que Lévy-Bruhl, quien fue el primero que planteó todos los interrogantes importantes acerca de las culturas primitivas y sus características distintivas en cuanto grupo específico, escribió en una actitud de crítica deliberada con respecto a los ingleses de su época, especialmente hacia Frazer. Más aún, Lévy-Bruhl se hizo acreedor a poderosos contraataques. La mayoría de los manuales de estudio comparado de las religiones hacen hincapié en los errores que cometió y nada dicen acerca del valor de las preguntas que planteó (por ejemplo, F. Bartlett, 1923, pp. 283-84 y P. Radin, 1956, pp. 230-31). En mi opinión no ha merecido tal falta de atención.

A Lévy-Bruhl le importaba documentar y explicar un modo peculiar de pensamiento. Comenzó (1922) con un problema planteado por una aparente paradoja. Por un lado existían informes convincentes acerca del alto nivel de inteligencia alcanzado por los *esquimales* o los *bushmen* (o por otros cazadores o recolectores, o por cultivadores o pastores primitivos), y por otro lado había informes acerca de los saltos peculiares que ocurrían en su razonamiento y en la interpretación de los acontecimientos, lo cual sugería que su pensamiento seguía caminos muy distintos del nuestro. Él insistió en que su pretendida repugnancia hacia el razonamiento discursivo no se debía a incapacidad intelectual sino a unos criterios altamente selectivos de significación que producían en ellos una «invencible indiferencia hacia asuntos que no guardan aparentemente relación

alguna con aquellos que les interesan». El problema entonces estaba en descubrir el principio de selección y de asociación que inducía a las culturas primitivas a favorecer explicaciones expresadas en términos de agentes místicos, remotos e invisibles y a carecer de curiosidad acerca de los eslabones intermedios en una cadena de acontecimientos. A veces Lévy-Bruhl parece estar planteando su problema en términos de psicología individual, pero está claro que lo vio en primer lugar como un problema de comparación de las culturas y sólo como problema psicológico en la medida en que el medio cultural afecta a la psicología individual. Estaba interesado en analizar «las representaciones colectivas», es decir las categorías y los supuestos establecidos, más que las actitudes individuales. Fue precisamente desde este punto de vista que criticó a Frazer y a Tylor, quienes trataban de explicar las creencias primitivas en términos de psicología individual, mientras que él seguía a Durkheim al considerar las representaciones colectivas como fenómenos sociales, como comunes configuraciones de pensamiento que se relacionan con las instituciones sociales. En esto tenía razón, sin duda, pero como su fuerza residía más en la documentación masiva que en el análisis fue incapaz de aplicar sus propios preceptos.

Lo que Lévy-Bruhl debió haber hecho, dice Evans-Pritchard, fue examinar las variaciones en la estructura social y relacionarlas con las variaciones concomitantes en las configuraciones del pensamiento. En vez de ello, se contentó con decir que todos los pueblos primitivos presentan configuraciones uniformes de pensamiento cuando se contrastan con nosotros, y se hizo merecedor de críticas ulteriores por haber dado la impresión de que consideraba a las culturas primitivas mucho más místicas de lo que son y al pensamiento civilizado más racional de lo que es. (Evans-Pritchard, *Lévy-Bruhl's Theory of Primitive mentality*). Parece que Evans-Pritchard fue el primero que simpatizó con Lévy-Bruhl y encauzó su propia investigación intentando trasladar los problemas de Lévy-Bruhl a un campo que el sabio francés no logró alcanzar. Su análisis de la hechicería *azande* era precisamente un ejercicio de esa especie. Era el primer trabajo que describía una serie particular de representaciones colectivas y que las relacionaba de modo inteligible con las instituciones sociales (1937). Muchos estudios han seguido arando en líneas paralelas a este primer surco, de tal modo que desde Inglaterra y América un vasto cuerpo de análisis sociológico de las religiones ha reivindicado la doctrina de Durkheim. Digo deliberadamente la doctrina de Durkheim y no de Lévy-Bruhl, ya que en la medida en que éste contribuyó dando su propia interpretación del problema mereció las justas críticas de sus lectores más avisados. Fue idea suya la de contrastar la mentalidad primitiva con el pensamiento racional, en vez de atenerse al problema tal como lo había planteado su maestro. Si hubiese permanecido fiel al parecer que Durkheim había dado del problema, no se habría visto inducido al contraste confuso entre el pensamiento místico y el científico, sino que habría comparado la organiza-

ción social primitiva con la compleja organización social moderna y acaso habría realizado una obra útil con vistas a la dilucidación de la diferencia entre la solidaridad orgánica y la mecánica, entre los dos tipos de organización social que, según Durkheim, subyacían en toda diferencia de creencias.

Después de Lévy-Bruhl, la tendencia general en Inglaterra ha sido tratar cada cultura que se estudia como *sui generis*, como una adaptación única y más o menos lograda a un determinado medio (ver Beattie, 1960, p. 83; 1964, p. 272). Ha prevalecido la actitud crítica de Evans-Pritchard con respecto a Lévy-Bruhl, según la cual éste había estudiado las culturas primitivas como si éstas fueran más uniformes de lo que son realmente. Pero es vital ahora volver a reconsiderar el asunto. No podemos comprender la contaminación sagrada a menos que podamos distinguir una clase de culturas en que las ideas de contaminación florecen, de otra clase de culturas, incluyendo la nuestra, en que no sucede así. Los estudiosos del Antiguo Testamento no vacilan en dar fuerza a sus interpretaciones de la cultura israelita con comparaciones de las culturas primitivas. Los psicoanalistas a partir de Freud y los metafísicos a partir de Cassirer, no se arredran ante el hecho de establecer comparaciones de orden general entre nuestra civilización actual y otras muy diferentes. Tampoco los antropólogos pueden abstenerse de semejantes distinciones generales.

La base justa de la comparación reside en insistir en la unidad de la experiencia humana y al mismo tiempo insistir en su diversidad, en las diferencias que hacen fructíferas las comparaciones. El único modo de llevar esto a cabo es reconocer la naturaleza del progreso histórico y la naturaleza de la sociedad primitiva y moderna. El progreso significa diferenciación. De este modo, primitivo quiere decir indiferenciado; moderno quiere decir diferenciado. El adelanto en la tecnología implica la diferenciación en cada esfera, en las técnicas y los materiales, en las funciones productivas y en las políticas.

Podríamos, en teoría, construir grosso modo un diagrama según el cual los diferentes sistemas económicos quedarían situados según el grado en que han desarrollado instituciones económicas especializadas. En las economías más indiferenciadas, las funciones dentro del sistema productivo no se asignan por consideraciones de mercado y existen muy pocos trabajadores o artesanos especializados. Un hombre cualquiera lleva a cabo su propio trabajo como parte del cumplimiento de su papel como, digamos, hijo o hermano o cabeza de familia. Lo mismo ocurre en el proceso de distribución. Así como no existe intercambio de trabajo, tampoco existe supermercado. Cada individuo recibe su parte del producto de la comunidad en virtud de su calidad de miembro: de su edad, sexo, ancianidad, de su relación con los demás. Los estatutos sociales están deliberados mediante un sistema de regalos obligatorios, en virtud del cual se canalizan los derechos a la opulencia.

Por desgracia para la comparación económica existen muchas sociedades, pequeñas en escala, basadas en técnicas primitivas, que no se organizan de esta manera, sino más bien según los principios de la competencia mercantil (ver Pospisil). Sin embargo, el desarrollo en la esfera política se presta de modo muy satisfactorio al modelo que quiero introducir. En los tipos de sociedad de escala menor no existen instituciones políticas especializadas. El progreso histórico se manifiesta por el desarrollo de diversas instituciones, jurídicas, militares, policiales, parlamentarias y burocráticas. De modo que resulta fácil descubrir lo que significaría la diferenciación interna para las instituciones sociales.

Desde este punto de vista, el mismo proceso puede rastrearse en la esfera intelectual. Parece poco probable que las instituciones se diversifiquen y proliferen sin estar acompañadas por un movimiento comparable en el de las ideas. De hecho sabemos que esto no ocurre. Grandes etapas separan el desarrollo histórico de los *hadza* en los bosques de Tanganika, quienes todavía no han tenido ocasión de contar más allá del cuatro, de los africanos del oeste, quienes durante siglos han computado multas e impuestos con miles de moluscos. Aquellos de entre nosotros que no dominamos las técnicas modernas de la comunicación, tales como el lenguaje de las matemáticas o el de las computadoras, podemos colocarnos en la clase *hadza*, comparados con aquellos que ya se pueden expresar a través de estos medios de comunicación. Demasiado bien conocemos la carga que supone para la educación nuestra civilización en forma de compartimientos de saber especializados. Sin lugar a dudas la demanda de especialización y la educación que la ofrece, crean medios culturales en los que ciertas clases de pensamiento pueden florecer y otros no. La diferenciación en las configuraciones del pensamiento acompaña a las condiciones sociales diferenciadas.

Partiendo de este supuesto se podría afirmar que en el reino de las ideas existen sistemas de pensamiento diferenciados que contrastan con los no diferenciados, y dejar las cosas tal como están. Pero justo allí está la trampa. ¿Hay algo más complejo, diversificado y elaborado que la cosmología de los *dogon*? ¿O bien la cosmología de los *murinbata* australianos, o la de Samoa, o la de los *hopi* entre los indios *pueblo* del oeste norteamericano? Pero el criterio que buscamos no reside en la pura elaboración y complicación de las ideas.

Existe un sólo tipo de diferenciación en el pensamiento que es significativo y es éste el que proporciona el criterio que podemos aplicar igualmente a diferentes culturas y a la historia de nuestras propias ideas científicas. Este criterio se basa en el principio kantiano de que el pensamiento sólo puede avanzar si se libera de las trabas que le imponen las propias condiciones subjetivas. La primera revolución copernicana, el descubrimiento de que sólo el punto de vista subjetivo del hombre hacía que el sol pareciera girar en torno a la tierra, se renueva constantemente. En nuestra propia cultura, primero las matemáticas, luego la



lógica, más tarde la historia, el lenguaje, los mismos procesos del pensamiento y hasta el conocimiento del yo y de la sociedad, son campos del saber que se han ido progresivamente liberando de las limitaciones subjetivas de la mente. En la medida en que la sociología, la antropología y la psicología son posibles en nuestro tipo de cultura, ésta exige que se la diferencie de otros que carecen de esta auto-reflexión y de ese esfuerzo consciente hacia la objetividad.

Radin interpreta el mito del Embaucador, de los indios *winnebago*, según líneas de pensamiento que sirven para ilustrar este punto. Se da aquí un paralelismo primitivo con la tesis de Teilhard de Chardin según la cual el movimiento evolutivo siempre ha tendido hacia una mayor complejidad y autorreflexión.

Estos indios vivían técnica, económica y políticamente en las más sencillas condiciones indiferenciadas. Su mito contiene profundas meditaciones sobre todo el tema de la diferenciación. El Embaucador comienza siendo un ser amorfo, inconsciente de sí mismo. A medida que la historia se desarrolla, descubre gradualmente su propia identidad, gradualmente reconoce y controla sus propias partes anatómicas; oscila entre lo masculino y lo femenino, pero finalmente determina su función sexual masculina; y por último aprende a apreciar su medio justo en lo que es. Dice Radin en su prefacio:

No ejerce ningún acto consciente de la voluntad. En todo momento se ve obligado a comportarse tal como lo hace, a raíz de impulsos que no controla... está a la merced de sus pasiones y apetitos... no posee forma definida ni bien determinada... es primordialmente un ser esbozado de proporciones indeterminadas, una figura que presagia la silueta de un hombre. En esta versión posee intestinos que se envuelven en torno a su cuerpo y un pene igualmente largo, igualmente envuelto en torno a su cuerpo, con su escroto encima de él.

Dos ejemplos sacados de sus extrañas aventuras pueden ilustrar este tema. El Embaucador mata un búfalo y lo está cortando en pedazos con el cuchillo en la diestra:

En mitad de todas estas operaciones, repentinamente su brazo izquierdo agarró al búfalo. ¡Devuélvemelo, es mío! ¡Detente o bien usaré mi cuchillo contra ti! Así habló el brazo derecho. «Te cortaré en pedazos, esto es lo que haré contigo», siguió diciendo el brazo derecho. Al punto el brazo izquierdo dejó caer lo que asía. Pero poco después, el brazo izquierdo nuevamente asió el brazo derecho... una y otra vez se repitió lo mismo. De este modo el Embaucador hizo que disputaran entre sí sus dos brazos. Esa disputa se convirtió muy pronto en una enconada lucha y el brazo izquierdo recibió graves cortes...

En otra historia el Embaucador trata a su propio ano como si éste pudiera actuar como un agente y aliado independiente. Había matado unos patos y antes de irse a dormir le dice a su ano que vigile la carne. Mientras dormía se acercaron unos zorros:

Sin embargo, al acercarse, con gran sorpresa por su parte, fue expulsado un gas de algún sitio. «Puu» fue el sonido que hizo. ¡Tened cuidado! Debe estar despierto, de modo que retrocedieron corriendo. Pasado cierto tiempo uno de ellos dijo: Bueno, creo que ya debe estar dormido. Eso ha sido una fanfarronada. Siempre está haciendo jugarretas. De modo que nuevamente se acercaron al fuego. Otra vez se soltó un gas y otra vez retrocedieron corriendo. Esto ocurrió tres veces... Entonces más fuerte, mucho más fuerte fue el sonido del gas expulsado. «¡Puu! ¡Puu! ¡Puu!». Sin embargo, esta vez no se dieron a la fuga. Por el contrario, ahora se pusieron a comer los trozos de pato asado...

Al despertar el Embaucador y ver que el pato había desaparecido, exclamó:

... Oye tú, objeto despreciable, ¿qué conducta es la tuya? ¿Acaso no te dije que vigilaras este fuego? ¡Te acordarás de esto! ¡Como castigo por tu negligencia te quemaré la boca para que no puedas usarla! Y así cogió un trozo de madera ardiente y le quemó la boca al ano... gritando a causa del dolor que a sí mismo se infligía.

El Embaucador en un principio está aislado, es amoral e inconsciente; es torpe, ineficaz parecido a un bufón semi animal. Varios episodios corrigen y colocan concretamente sus órganos corporales de modo que termina pareciéndose a un hombre. Al mismo tiempo comienza a tener una serie de relaciones sociales más coherentes y a aprender duras lecciones acerca de su medio físico. En un episodio importante toma un árbol por un hombre y reacciona ante él como ante una persona hasta que finalmente descubre que es una mera cosa inanimada. Así aprende gradualmente las funciones y los límites de su ser.

Considero este mito como un hermoso enunciado poético del proceso que va de las primeras etapas de una cultura hasta la civilización contemporánea, diferenciada de tantos modos. El primer tipo de cultura no es prelógico, tal como lo denominara desafortunadamente Lévy-Bruhl, sino precopernicano. Su mundo gira en torno al observador que está tratando de interpretar sus propias experiencias. Gradualmente se separa de su medio y se da cuenta de sus reales limitaciones y poderes. Por encima de todo, este mundo precopernicano es personal. El Embaucador le habla a los seres, a las cosas y a los fragmentos de las cosas, sin discriminación alguna, como si fueran criaturas inteligentes y animadas. Este universo personal es el género de universo que describe Lévy-Bruhl. Es igualmente la cultura primitiva de Tylor y la cultura animista de Marett, y el pensamiento mitológico de Cassirer.

En las próximas páginas voy a tratar de subrayar, con tanta insistencia como sea posible, la analogía que existe entre las culturas primitivas y los episodios del mito del Embaucador. Trataré de presentar las áreas características de no-diferenciación que definen la visión primitiva del mundo. Desarrollaré la impresión de que la visión primitiva del mundo es subjetiva y personal, de que en ella se confunden modos diferentes de existencia, se desconocen las limitaciones del ser del hombre. Esta es la visión de la cultura primitiva que aceptaron Tylor

y Frazer y que planteó los problemas de la mentalidad primitiva. Luego intentaré demostrar cómo este enfoque distorsiona la verdad.

En primer lugar, esta visión del mundo es antropocéntrica en el sentido de que las explicaciones de los acontecimientos se expresan por medio de nociones de buena y mala suerte, que son nociones implícitamente subjetivas, con referencias centradas en el yo. En semejante universo las fuerzas elementales se ven tan íntimamente vinculadas con los seres humanos individuales que a duras penas podemos hablar de un medio físico externo. Cada individuo lleva consigo lazos tan íntimos con el universo que es como el centro de un campo de fuerza magnética. Se pueden explicar los acontecimientos en términos de ser él quien es y de hacer lo que hace. En este mundo es sensato que el rey del cuento de hadas de Thurber se queje de que le arrojen meteoros, y que Jonás se enfrente con la gente y confiese que ha sido causa de una tempestad. El punto de diferenciación no se encuentra aquí en el hecho de que se piense que el funcionamiento del universo depende del gobierno de seres espirituales o bien de poderes impersonales. Esto no tiene importancia. Aun los poderes que se consideran completamente impersonales son estimados en reacción directa ante el comportamiento de los individuos humanos.

Un buen ejemplo de creencia en los poderes antropocéntricos es la creencia de los *bushmen kung* en *N!ow*, una fuerza que se considera como responsable de las condiciones meteorológicas por lo menos en el área *nyae-nyae* de Bechuanalandia. *N!ow* es una fuerza impersonal, amoral, definitivamente una cosa y no una persona. Se desencadena cuando un cazador que tiene una determinada clase de contextura física mata a un animal que posee el elemento correspondiente en su propia contextura física. El estado meteorológico en cualquier momento tiene teóricamente su razón de ser en la compleja interacción de diversos cazadores con diferentes animales (Marshall). Esta hipótesis es atractiva y uno presiente que ha de ser intelectualmente satisfactoria, ya que se trata de un punto de vista que teóricamente es susceptible de verificación y que sin embargo, escapa a cualquier comprobación práctica.

Para ilustrar más aún el universo antropocéntrico cito lo que dice el padre Tempels acerca de la filosofía de los Luba. Se le ha criticado por el hecho de que insinúa que lo que él sostiene con tanta autoridad, derivada de su íntimo conocimiento del pensamiento de los Luba, se aplica a todos los bantúes. Pero sospecho que, en líneas generales, su opinión sobre las ideas bantúes acerca de la fuerza vital se aplica no sólo a todos los bantúes, sino a círculos mucho más amplios. Probablemente puede aplicarse a toda la gama de pensamiento que estoy tratando de contrastar con el moderno pensamiento diferenciado en las culturas europeas y americanas.

Para los Luba, según él, el universo creado se centra en el hombre (pp. 43-45). Las tres leyes de causalidad vital son:

(1) Que un ser humano (vivo o muerto) puede directamente reforzar o disminuir el ser (o la fuerza) de otra criatura humana.

(2) Que la fuerza vital de un ser humano puede influir directamente sobre seres de fuerza inferior (animales, vegetales o minerales).

(3) Que un ser racional (espíritu, ser humano vivo o muerto) puede actuar indirectamente sobre otro al comunicar su influencia vital a una fuerza inferior intermedia.

Claro está que puede adoptar la idea de un universo antropocéntrico de muchas formas diferentes. Inevitablemente, las ideas acerca de cómo los hombres pueden afectar a otros hombres tienen que reflejar realidades políticas. Así que, en última instancia, nos encontraremos con que estas creencias en el control antropocéntrico del medio varían según las tendencias que prevalezcan en el sistema político (ver capítulo VI). Pero, por lo general, podemos distinguir entre las creencias que sostienen que todos los hombres se encuentran implicados en el universo y las creencias en los poderes cósmicos especiales de individuos escogidos. Existen creencias acerca del destino que se consideran de universal aplicación a todos los hombres. En la cultura de los poemas homéricos no era el destino de algunos individuos eminentes lo que preocupaba a los dioses, sino el de todos y cada uno, cuya suerte personal se tramaba en las rodillas de los dioses, para bien y para mal, junto con la suerte de otros hombres. Si nos remitimos a un ejemplo contemporáneo, el hinduismo hoy enseña, como lo ha hecho durante siglos, que para cada individuo la conjunción exacta de los planetas en el momento de su nacimiento significa mucho para su buena o mala fortuna personal. Los horóscopos son para todos. En ambos ejemplos, aunque el individuo puede ser advertido por adivinos acerca de su fortuna, no puede cambiar ésta de un modo radical, tan sólo puede suavizar un poco los más rudos golpes, postergar o abandonar deseos sin esperanza, estar alerta a las oportunidades que van a presentarse en su camino.

Otras ideas acerca del modo en que la fortuna del individuo está ligada al cosmos resultan más flexibles. En muchas partes del oeste de África, hoy en día, se considera que el individuo posee una personalidad compleja cuyas partes componentes actúan como personas distintas. Una parte de la personalidad habla el lenguaje del curso de su vida anterior a su nacimiento. Después del nacimiento, si el individuo trata de alcanzar el éxito en una esfera contra la cual ha hablado el lenguaje anterior, sus esfuerzos serán siempre vanos. Un adivino puede diagnosticar que este destino enunciado es causa de sus fracasos y puede entonces exorcizar su elección prenatal. La naturaleza de su fracaso predestina-

do que un hombre tiene que tomar en cuenta varía según las diferentes sociedades del oeste de África. Entre los *tallensi*, en la región interior de Ghana, la personalidad consciente se considera amable y no competitiva. Su elemento inconsciente, que habla el lenguaje de su destino antes de su nacimiento, puede diagnosticarse como superagresivo y competitivo, y en este caso el individuo se convierte en un inadaptado con respecto al sistema de valores controlados. Por el contrario, los *ijo* del delta del Níger, cuya organización social es fluida y competitiva, consideran que el componente consciente está lleno de agresión, de deseos de competir y predominar. En este caso el inconsciente puede resultar predestinado al fracaso porque escogió la oscuridad y la paz. La adivinación puede descubrir la discrepancia de objetivos dentro de la misma persona, y el rito puede corregir la situación (Fortes, 1959; Horton, 1961).

Estos ejemplos señalan otra carencia de diferenciación en la visión personal del mundo. Vimos antes que el medio físico no se piensa claramente en términos separados, sino sólo en referencia con las fortunas de los seres humanos. Ahora vemos que la persona no está claramente separada como agente. El alcance y los límites de su autonomía no se definen. De modo que el universo forma parte de la persona en sentido complementario, visto desde el ángulo de la idea del individuo, no como tiempo de la naturaleza, sino de sí mismo.

Las ideas de los *tallensi* y de los *ijo* acerca de las múltiples personalidades que viven en estado de guerra dentro del individuo parecen tener un grado más alto de diferenciación del que ofrece la idea homérica. En estas culturas del oeste de África, una parte del individuo es quien pronuncia las palabras con que lo ata el destino. Habiendo ya conocido lo que ha hecho, puede repudiar su primitiva elección. En la Grecia antigua se consideraba al individuo como una víctima pasiva de agentes externos:

En Homero se asombra uno ante el hecho de que sus héroes, a pesar de toda su magnífica vitalidad y actividad, se sientan a cada instante, no como agentes libres, sino como instrumentos pasivos o víctimas de otros poderes... ; el hombre sentía que no era dueño de sus propias emociones. Una idea, una emoción un impulso le sobrevinían de afuera; él actuaba y poco después se regocijaba o se lamentaba. Un dios lo había inspirado o cegado. Él prosperaba, caía luego en la pobreza, o acaso en la esclavitud; lo consumía una enfermedad, o moría en el campo de batalla. Todo había sido ordenado por los dioses, su parte señalada desde hacía tiempo. El profeta o el adivino podían descubrirla con anticipación; el hombre sencillo entendía algo de presagios o sencillamente al ver cómo su flecha daba en el blanco o cómo prevalecía el enemigo, sacaba en conclusión que Zeus le había asignado la derrota tanto a él como a sus camaradas. No aguardaba a luchar más, sino que huía. (Onians, 1951, p. 302. )

El pueblo pastoril de los *dinka*, que vive en Sudán, es igualmente considerado como incapaz de discriminar al individuo como una fuente independiente de acción y de reacción. Los *dinka* no reflexionan sobre el hecho de que ellos mismos reaccionan con sentimientos de culpa y ansiedad y que estos sentimientos

inauguran otros estados mentales. Sobre el individuo actúan las emociones, que ellos las representan como poderes extraños, seres espirituales que causan diferentes clases de infortunios. De este modo, obedeciendo a un esfuerzo por hacer justicia a la compleja realidad del individuo, el universo de los *dinka* se puebla de peligrosas extensiones personales. Esto es casi exactamente como Jung describía la visión primitiva del mundo cuando dijo:

Una cantidad ilimitada de aquello que ahora consideramos parte integrante de nuestro propio ser psíquico retoza alegremente, para el primitivo, en calidad de proyecciones que se pasean por todas partes.

Voy a dar un ejemplo más de un mundo en que todos los individuos se consideran vinculados personalmente con el cosmos, para mostrar cuan diversos pueden ser estos vínculos. La idea de la armonía del universo domina a la cultura china. Si un individuo puede situarse en la posición que le asegure la relación más armoniosa posible, puede esperar que le toque la buena fortuna. El infortunio puede atribuirse justamente a la carencia de esa feliz alineación. La influencia de las aguas y de los aires, llamada Feng Shui, le ha de traer buena suerte si su casa y las tumbas de sus antepasados se encuentran bien situadas. Los geománticos profesionales pueden adivinar las causas de su infortunio y él puede entonces cambiar el emplazamiento de su casa o sus tumbas familiares, para obtener mejor efecto. El Dr. Freedman, en su libro publicado en 1966, sostiene que la geomancia tiene un puesto importante en las creencias chinas, junto con el culto a los antepasados. La suerte que un hombre puede así manipular por medio de la pericia geomántica no tiene implicación moral alguna; pero en última instancia debe arreglárselas con la recompensa del mérito que dentro del mismo juego de creencias reparte el cielo. A fin de cuentas, pues, el universo entero se interpreta como si estuviera ligado en su funcionamiento más detallado con las vidas de las personas humanas. Algunos individuos tienen más éxito que otros en sus tratos con Feng Shui, así como algunos africanos del oeste poseen un determinado destino encaminado hacia el éxito.

A veces sólo algunos individuos señalados y no todos los seres humanos son los significativos. Tales individuos señalados arrastran en su zaga a hombres inferiores a ellos, aunque su destino sea bueno o malo. Para el hombre común, que no posee dones propios, el problema práctico consiste en estudiar a sus congéneres para descubrir a cuál de entre ellos debe evitar o seguir.

En todas las cosmologías que hemos mencionado hasta ahora, se considera que el destino de los individuos humanos está afectado por poderes que les son inherentes a ellos o a otros seres humanos. El cosmos parece estar, por así decirlo, dedicado al hombre. Su energía transformadora está hilada a las vidas de los individuos, de modo que nada ocurre tales como tormentas, enfermedades, plagas o sequías que no sea en virtud de estos vínculos personales. De este modo el

universo es antropocéntrico en el sentido en que ha de ser interpretado en referencia a los seres humanos.

Pero existe otro sentido completamente distinto según el cual el mundo indiferenciado primitivo puede describirse como personal. Por esencia, las personas no son cosas. Tienen voluntad e inteligencia. Con sus voluntades, aman, odian y tienen reacciones emocionales. Con su inteligencia interpretan los signos. Pero en la clase de universo que estoy contrastando con nuestra propia visión del mundo, las cosas no se distinguen claramente de las personas. Algunas clases de comportamiento caracterizan las relaciones de persona a persona. En primer lugar, las personas se comunican entre sí por medio de símbolos en el discurso, el gesto, el rito, el don, y así sucesivamente. En segundo lugar, reaccionan ante situaciones morales. Por más impersonal que sea la definición de las fuerzas cósmicas, si parecen responder a un estilo de expresión como si fuera de persona a persona, su calidad de cosa no se encuentra plenamente diferenciada de su personalidad. Puede que no sean personas pero no son enteramente cosas.

Aquí hay que evitar una trampa. Algunos modos de hablar acerca de las cosas pueden implicar personalidad, en la perspectiva del observador ingenuo. Nada puede deducirse necesariamente acerca de las creencias a partir de distinciones o confusiones puramente lingüísticas. Por ejemplo, un antropólogo marciano puede llegar a un resultado erróneo si escucha a un fontanero inglés pedir a su compañero que le pase las partes masculinas y femeninas de los tapones. Para evitar caer en la trampa lingüística, limito mi interés al género de comportamiento que, según se supone, produce una respuesta por parte de las fuerzas pretendidamente impersonales.

Puede que aquí no venga al caso mencionar el hecho de que los bushmen *nyae-nyae* atribuyan carácter masculino y femenino a las nubes, así como el uso que se hace en inglés del «she» (ella) para los automóviles y los barcos. Pero sí viene al caso recordar que los pigmeos de la selva Ituri, cuando ocurre una desgracia, dicen que la selva está de mal humor y se toman el trabajo de cantarle toda la noche para alegrarla, esperando entonces que van a prosperar sus asuntos (Turnbull). Ningún mecánico europeo que esté en su sano juicio esperaría remediar el desperfecto de un motor mediante una serenata o una maldición.

De modo que aquí nos encontramos con otra de las formas en que resulta personal el universo indiferenciado y primitivo. Se espera que actúe como si fuera inteligente, sensible a los signos, símbolos, gestos, dones, y como sí pudiera discernir entre las distintas relaciones sociales.

El ejemplo más obvio de que los poderes impersonales se consideran como capaces de responder a la comunicación simbólica reside en la creencia en la hechicería. El hechicero es el mago que trata de transformar la senda de los

acontecimientos por medio de una representación simbólica. Puede usar gestos o sencillas palabras en sus conjuros o encantamientos. Ahora bien, las palabras constituyen el modo adecuado de comunicación entre las personas. Si existe la idea de que unas palabras correctamente dichas son esenciales para la eficacia de una acción, entonces, aunque la cosa a la que se había no pueda responder, se cree en un género limitado de comunicación verbal unilateral, y esta creencia oscurece el claro estatuto de cosa del objeto interpelado. Un buen ejemplo se da en el veneno empleado para la revelación oracular de las brujas de Zandelandia (Evans-Pritchard, 1937). Los *azande* elaboran este veneno con cortezas de árboles. No se dice que es una persona sino una cosa. No se supone que hay un hombrecillo dentro que hace funcionar el oráculo. Con todo, para que el oráculo funcione hay que interpelar en alta voz al veneno, la interpelación tiene que transmitir sin equívocos la pregunta y, para eliminar cualquier error de interpretación, la misma pregunta debe hacerse al revés en la segunda ronda de consultas. En este caso, el veneno no sólo oye y comprende las palabras, sino que tiene limitados poderes de réplica. O bien mata a la gallina o no la mata. Sólo puede responder con un sí o un no. No puede iniciar una conversación, ni dirigir una entrevista carente de estructura. Sin embargo, esta respuesta limitada a la pregunta modifica radicalmente su estatuto de cosa en el universo *azande*. No se trata de un veneno ordinario, sino más bien de un cautivo entrevistado que rellena un cuestionario con cruces y rayas.

*La rama dorada*, abunda en ejemplos de creencias en un universo impersonal que, no obstante, es capaz de prestar atención al discurso y que le responde de una u otra manera. De la misma índole son los informes de los modernos investigadores. Stanner dice:

Los aborígenes consideran a la mayor parte del coro y adornos del cielo y de la tierra como un vasto sistema de signos. Cualquier persona que haya recorrido con la mente despierta la espesura australiana con acompañantes aborígenes se dará cuenta del hecho. Se mueve no en un paisaje, sino en un reino humano saturado de significados.

Finalmente, existen creencias que implican que el universo impersonal está dotado de discernimiento. Puede descubrir los más finos matices de las relaciones sociales, por ejemplo si los participantes en el acto sexual están emparentados dentro de los grados prohibidos, o entre otros menos finos, tales como si se ha cometido un asesinato en la persona de otro miembro de la tribu o en la de un forastero, o si una mujer está casada o no. O bien puede discernir las emociones secretas que se ocultan en el corazón humano. Se dan muchos ejemplos que implican discernimiento acerca del estatuto social. El cazador *cheyenne* pensaba que los búfalos que lo proveían de su principal fuente de subsistencia quedaban afectados por el olor podrido de un hombre que había asesinado a un miembro de su propia tribu y que por esta razón se alejaban, poniendo así en peligro la supervivencia de la tribu misma. No se suponía que los búfalos reac-



cionaban ante el olor del asesinato de un extranjero. Los aborígenes australianos de Arnhemland concluyen sus ceremonias de fertilidad e iniciación con cópulas rituales, creyendo que el rito es más eficaz si el acto sexual tiene lugar entre personas que en todo otro momento están estrictamente prohibidas (Berndt, p. 49). Los *lele* creen que un adivino que ha tenido trato sexual con la mujer de su paciente, o cuyo paciente ha tenido trato sexual con su mujer, no puede curarlo, porque la medicina con que se pretendía sanarlo, lo mataría. Tal resultado no depende de ninguna intención o conocimiento por parte del médico. Se considera que es la medicina misma la que reacciona de esta forma discriminada. Más aún, los *lele* creen que si se efectúa una curación y el paciente deja de pagar prontamente a quien lo sanó, en recompensa por sus servicios, sufrirá una recaída o incluso una complicación peor que la enfermedad. De modo que a la medicina *lele*, por deducción, se la considera con el don de discernir tanto las deudas como el adulterio secreto. Aún más inteligente es la venganza mágica, comprada por los *azande*, que averigua sin equivocarse quién es el brujo responsable de determinada muerte, y que ejecuta en él su sentencia. Así se adjudican dones de discriminación a los elementos impersonales del universo, lo cual les permite intervenir en los asuntos humanos y mantener el código moral.

En este sentido, el universo aparentemente es capaz de enjuiciar el valor moral de las relaciones humanas y actuar en conformidad con ellas. La *malweza*, entre los *tonga* de la meseta, en Rodesia del Norte, es una desgracia que aflige a quienes cometen algunas ofensas específicas contra el código moral. Estas ofensas pertenecen, por lo general, a un tipo contra el cual las sanciones punitivas ordinarias no pueden aplicarse. Por ejemplo, el homicidio dentro del grupo de parientes matrilineos no puede ser objeto de venganza ya que el grupo está organizado para vengar el asesinato de sus miembros por los forasteros (Colson, p. 107). La *malweza* castiga ofensas que son inaccesibles para las sanciones ordinarias.

Para resumir: la visión primitiva del mundo considera al universo personal en diversos sentidos. Se juzga que las fuerzas físicas están entrelazadas con las vidas de las personas. No se distingue del todo a las cosas de las personas, y éstas tampoco se diferencian completamente de su medio externo. El universo responde al discurso y a la mímica. Discierne el orden social e interviene para mantenerlo.

He hecho lo posible por sacar de los relatos acerca de las culturas primitivas una lista de creencias que implican una falta de diferenciación. Los materiales que he empleado se basan en modernos trabajos de campo. Sin embargo, el cuadro general concuerda muy de cerca con aquel aceptado por Tylor o Marett en sus discusiones acerca del animismo primitivo. Son la clase de creencias a partir de las cuales Frazer infirió que la mente primitiva confundía sus expe-

riencias subjetivas y objetivas. Son las mismas creencias que indujeron a Lévy-Bruhl a reflexionar acerca del modo en que las representaciones colectivas imponían un principio selectivo a la interpretación. Oscuras implicaciones psicológicas han afectado siempre la discusión de estas creencias.

Si se presentan estas creencias como el resultado de igual número de fracasos en discriminar correctamente, evocan de forma sorprendente los esfuerzos inexpertos de los niños para dominar su medio. Bien sigamos a Klein, bien a Piaget, el tema es el mismo; la confusión de lo interno y lo externo, de la cosa y de la persona, del sí-mismo y del medio, del signo y del instrumento, del discurso y de la acción. Semejantes confusiones pueden ser etapas necesarias y universales en el paso que da el individuo desde la experiencia caótica e indiferencia de la infancia a la madurez intelectual y moral.

Por tanto es importante señalar de nuevo, como con tanta frecuencia se ha dicho antes, que estas conexiones entre las personas y los acontecimientos que caracterizan a la cultura primitiva no derivan de un fracaso en diferenciar. Ni siquiera expresan necesariamente los pensamientos de los individuos. Es muy posible que los miembros individuales de estas culturas tengan puntos de vista muy divergentes acerca de la cosmología. Vansina suele recordar con afecto a tres pensadores muy independientes con quienes se encontró entre los *bushong*, a quienes les gustaba exponerle sus filosofías personales. Un anciano había llegado a la conclusión de que la realidad no existía, de que toda experiencia era una ilusión cambiante. El segundo había desarrollado un tipo numerológico de metafísica, y el último había inventado un esquema cosmológico de tal complejidad que nadie sino él podía comprenderlo (1964). Induce a error pensar en ideas tales como destino, brujería, *mana*, magia, como si fueran parte de una filosofía, o como si de algún modo se las pensara sistemáticamente. No están vinculadas con las instituciones sino que, tal como lo expresara Evans-Pritchard, son instituciones —tanto como el *habeas corpus* o la fiesta del día de los muertos. Todas ellas se componen en parte de creencias, y en parte de práctica. Jamás habrían sido registradas en la literatura etnográfica si no hubiese habido prácticas adjuntas a ellas. Lo mismo que otras instituciones, son igualmente resistentes al cambio y sensibles a una fuerte presión. Los individuos pueden cambiarlas, ya sea haciendo caso omiso de ellas, o demostrando por ellas interés.

Si tenemos presente que un interés práctico por la vida y no un interés académico por la metafísica ha sido el origen de estas creencias, cambia enteramente su significado. Preguntarle a un *azande* si el oráculo del veneno es una persona o una cosa es hacer un género de pregunta sin sentido sobre la que él nunca se detendría a reflexionar. El hecho de que él interpele al veneno con palabras no implica confusión alguna en su mente entre las cosas y las personas. Significa meramente que él no está empeñado en lograr una coherencia intelectual y que

en este terreno parece apropiada la acción simbólica. Él puede expresar la situación tal como la ve por medio del discurso y la mímica, y estos elementos rituales han sido incorporados a una técnica que, con respecto a muchas intenciones y propósitos, se asemeja a la programación de un problema mediante el uso de una computadora. Pienso que Radin (1927) y Gellner (1962) han sostenido lo mismo cuando señalan la función social de las incoherencias en las doctrinas y en los conceptos.

Robertson Smith fue el primero que intentó que el interés dejara de centrarse en las creencias consideradas como tales y pasara a las prácticas asociadas con ellas. Muchos otros testimonios se han acumulado desde entonces sobre las limitaciones estrictamente prácticas referentes a la curiosidad de los individuos. Esta no es una peculiaridad de la cultura primitiva. Vale tanto para «nosotros» como para «ellos», en la medida en que «nosotros» no somos filósofos profesionales. En nuestra condición de hombre de negocios, agricultor o ama de casa, ninguno de nosotros tiene tiempo ni se halla inclinado a elaborar una metafísica sistemática. Llegamos por partes a nuestra visión del mundo, respondiendo a problemas prácticos particulares.

Al discutir las ideas de los *azande* acerca de la hechicería, Evans-Pritchard insiste en esta concentración de la curiosidad sobre la singularidad de un acontecimiento aislado. Si un granero viejo y carcomido se desploma y mata a alguien que estaba sentado a su sombra, el acontecimiento se atribuye a la hechicería. Los *azande* admiten libremente que está en la naturaleza de los graneros viejos y carcomidos el hecho de derrumbarse, igualmente reconocen que si una persona se sienta durante varias horas a su sombra, día tras día, terminará por ser aplastada cuando ocurra el derrumbamiento. La regla general es evidente y no ofrece un campo interesante para la especulación. Lo que les interesa es la aparición de un acontecimiento único ajeno al punto de unión de dos secuencias separadas. Durante muchas horas nadie se había sentado al lado del granero y éste pudo haberse derrumbado sin perjuicio y sin matar a nadie. Muchas horas hubo durante las cuales otras personas se habían sentado junto a él, y bien pudieron ser las víctimas del derrumbamiento, pero que de hecho no estuvieron allí cuando ocurrió. El problema fascinante está en por qué tuvo que caer justo en el momento en que lo hizo, justo cuando fulanito, y nadie más, estaba sentado allí. Las regularidades generales de la naturaleza se observan con bastante finura y precisión según los requerimientos técnicos de la cultura *azande*. Pero cuando la información técnica se ha agotado, la curiosidad se centra entonces en la implicación de una persona particular en el universo. ¿Por qué tenía que ocurrirle a él? ¿Qué podía él hacer para impedir la desgracia? ¿Era acaso culpa de alguien? Esto implica, desde luego, a una visión teísta del universo. Igual que ocurre con la hechicería, sólo algunas preguntas se responden haciendo referencia a los es-

píritus. La procesión regular de las estaciones, la relación de las nubes con la lluvia y de la lluvia con la cosecha, de la sequía con la epidemia y así sucesivamente, se reconocen generalmente. Se dan por sentadas como el trasfondo contra el cual pueden resolverse problemas más personales y más urgentes. Los interrogantes vitales en cualquier visión del mundo teísta son los mismos que para el *azande*: ¿por qué se malogró la cosecha de este agricultor, y no la de su vecino? ¿Porqué fue corneado por un búfalo salvaje este hombre y no otro de su misma partida de caza? ¿Por qué a este hombre se le mueren los hijos o las vacas? ¿Porqué yo? ¿Por qué hoy? ¿Qué se puede hacer? Estas demandas insistentes de una explicación se centran en la preocupación que por sí mismo y por su comunidad siente todo individuo. Ahora sabemos lo que Durkheim sabía, y lo que ignoraban Frazer, Tylor y Marett. Estas preguntas no se enuncian primordialmente para satisfacer la curiosidad humana acerca de las estaciones y del resto del medio natural. Son enunciadas para satisfacer una preocupación social dominante, el problema de cómo organizarse juntos en sociedad. Sólo pueden recibir respuesta, es cierto, en términos del puesto que ocupa el hombre en la naturaleza. Pero la metafísica es un producto secundario, por así decirlo, de la urgente preocupación práctica. El antropólogo que traza el sistema total del cosmos que está implicado en estas prácticas ejerce gran violencia sobre la cultura primitiva si presenta la cosmología como una filosofía sistemática a la que suscriben conscientemente los individuos. Podemos estudiar nuestra propia cosmología —en un departamento especializado de astronomía. Pero las cosmologías primitivas no se pueden clavar con alfileres para exponerlas como exóticos lepidópteros, sin causar distorsión en la naturaleza de una cultura primitiva. En una cultura primitiva los problemas técnicos se han solucionado más o menos desde hace muchas generaciones. El problema candente estriba en cómo organizar a otras personas y a uno mismo con respecto a ellas; en cómo controlar a la juventud turbulenta, en cómo apaciguar al prójimo molesto, en cómo adquirir los propios derechos, en cómo impedir la usurpación de la autoridad, en cómo justificarla.

Se convoca la participación de todo género de creencias en la omnisciencia y omnipotencia del medio. Si la vida social en una comunidad particular se ha ajustado a alguna forma constante, los problemas sociales tienden a proliferar en las mismas áreas de tensión o conflicto. Y así, como parte de la maquinaria que se emplea para resolverlos, estas creencias acerca del castigo automático, el destino, la venganza de los espíritus y la brujería, se cristalizan en las instituciones. De modo que la visión primitiva del mundo que he definido antes es rara vez en sí misma objeto de contemplación y especulación en la cultura primitiva. Se ha desarrollado como consecuencia de otras instituciones sociales. En esta medida es un producto indirecto, y en esta medida la cultura primitiva ha de considerarse como ajena a sí misma, inconsciente de sus propias condiciones.

En el transcurso de la evolución social las instituciones proliferan y se especializan. El movimiento es doble en el sentido de que el aumento de control social hace posibles mayores desarrollos técnicos y estos últimos dan a su vez lugar al incremento del control social. Finalmente nos encontramos en el mundo moderno en donde la interdependencia económica llega a un grado nunca antes alcanzado por la humanidad. Un producto secundario inevitable de la diferenciación social es la conciencia social, la autoconciencia acerca de los procesos de la vida comunitaria. Y a esta diferenciación la acompañan formas especiales de coerción social, incentivos monetarios especiales a los que hay que ajustarse, tipos especiales de sanciones punitivas, una policía, unos inspectores y hombres de progreso especializados que examinan nuestras acciones, y así sucesivamente, una maquinaria de control social que jamás sería concebible dentro de unas condiciones económicas indiferenciadas a pequeña escala. Esta experiencia de solidaridad orgánica es la que nos hace tan difícil interpretar los esfuerzos del hombre, dentro de la sociedad primitiva, para superar la debilidad de su organización social. Sin uso de formularios que se rellenan por triplicado, sin permisos ni pasaportes ni radiopatrullas, tienen de algún modo que crear una sociedad y someter a sus normas a hombres y mujeres. Pienso haber demostrado ya por qué se equivocaba Lévy-Bruhl al comparar los diferentes tipos de pensamiento, en vez de comparar las instituciones sociales.

Podemos ver igualmente por qué los creyentes cristianos, musulmanes y *judíos* no pueden catalogarse entre los primitivos en razón de sus creencias. Ni tampoco, en este sentido, los hindúes, budistas o mormones. Ciertamente es que sus creencias se configuran en respuesta a las preguntas: «¿Por qué me ocurrió esto a mí? ¿Por qué me ha ocurrido ahora?», y otras más. Ciertamente es que su universo es antropocéntrico y personal. Acaso por el hecho mismo de que sigan especulando de algún modo acerca de estos interrogantes metafísicos, las religiones han de juzgarse como instituciones anómalas dentro del mundo moderno. Los no creyentes pueden dejar de lado semejantes problemas. Pero no es ésta razón suficiente para mirar a los creyentes como si fueran promontorios de la cultura primitiva que sobresalen de modo muy raro en el mundo moderno. Ya que sus creencias se han enunciado y vuelto a enunciar, siglo tras siglo, y sus relaciones con la vida social han disminuido. La historia europea del alejamiento eclesiástico de la política secular y de los problemas intelectuales seculares, hacia esferas religiosas especializadas, constituye la historia del movimiento desde lo primitivo a lo moderno.

Finalmente deberíamos replantear el problema del abandono de la palabra «primitivo». Espero que esto no suceda. Esta palabra conserva un sentido definido y respetado en el terreno del arte. Puede dársele un significado válido para la tecnología y posiblemente para la economía. ¿Por qué no se puede decir que

una visión del mundo personal, antropocéntrica y no diferenciada caracteriza a una cultura primitiva? La única fuente de objeciones residiría en que posee un sentido peyorativo en relación con las creencias religiosas, que a todas luces no tiene en el terreno de la tecnología y del arte. Puede que determinado sector del mundo de habla inglesa sea sensible a dicha objeción.

La idea de una economía primitiva es ligeramente romántica. Ciertamente es que material y técnicamente nos encontramos incomparablemente mejor equipados, pero nadie se atrevería a establecer una distinción cultural sobre bases puramente materialistas. Los hechos de la pobreza y riqueza relativas no se ponen en tela de juicio. Pero la idea de la economía primitiva consiste en que maneja bienes y servicios sin la intervención del dinero. Así los primitivos nos aventajan en el hecho de que se enfrentan directamente con la realidad económica, mientras que nosotros vivimos siempre desviados de nuestro curso por el comportamiento aplicado, impredecible e independiente del dinero. Pero sobre esta base, cuando se toca el terreno de la economía espiritual, somos nosotros los que parecemos cobrar ventaja. Porque su relación con el medio externo se encuentra mediatizada por la acción de demonios y fantasmas cuyo comportamiento es complicado e impredecible, mientras que nosotros nos enfrentamos con nuestro medio más directamente y con mayor simplicidad. Le debemos esta última ventaja a nuestra riqueza y progreso material que han permitido que ocurran otros desarrollos. De modo que, según este cálculo, el primitivo se encuentra, en última instancia, en un estado de desventaja tanto en el campo económico como en el espiritual. Quienes experimentan esta doble superioridad se sienten naturalmente cohibidos ante el hecho de hacer alardes de ellos, y ésta es probablemente la razón por la cual prefieren no hacer distinción alguna con respecto a la cultura primitiva.

Los europeos de otros países no parecen tener tales reparos. Se le rinden honores al «primitivo» en las páginas de Lienhardt, Lévi-Strauss, Ricoeur y Eliade. La única conclusión que puedo sacar es que ellos no se sienten secretamente convencidos de su superioridad, y que aprecian intensamente las formas de culturas que difieren de las suyas propias.

## VI. PODERES Y PELIGROS

Concediendo que el desorden destruye la configuración simbólica, hay que reconocer que igualmente ofrece los materiales de ésta. El orden implica la restricción; entre todos los materiales posibles, se ha hecho una limitada selección y de todas las relaciones posibles se ha usado una serie limitada. Así que siendo el desorden, por deducción ilimitado, en él no se puede realizar una configuración simbólica, pero su potencial de configuración es indefinido. Tal es la razón por la cual, aunque pretendemos crear el orden, no condenamos sencillamente el desorden. Reconocemos que es destructor con respecto a las configuraciones simbólicas existentes; igualmente reconocemos su potencialidad. Simboliza a la vez el peligro y el poder.

El rito reconoce la potencia del desorden. En el desorden de la mente, en los sueños, en el desmayo y el frenesí, el rito espera descubrir poderes y verdades que no pueden alcanzarse por el esfuerzo consciente. La energía de mando y los poderes especiales de curación los poseen aquellos que son capaces de abandonar el control racional durante algún tiempo. A veces un isleño andamán deja su tribu y deambula por el bosque como un loco. Al recuperar su control y volver a la sociedad humana regresa dotado de un poder oculto de curación (Radcliffe-Brown, 1933, p. 139). Esta noción es muy común y ha sido ampliamente atestiguada. Webster, en su capítulo sobre «La Formación del Hechicero» (*La Magia: un estudio sociológico*), cita muchos ejemplos. Igualmente me refiero a los *echanzu*, tribu que habita en la región central de Tanzania, entre quienes uno de los modos reconocidos de adquirir pericia en la adivinación es deambular enloquecido por el monte, Virginia Adam, que trabajó en esa tribu, me cuenta que su ciclo ritual culmina en los ritos anuales de la lluvia. Si en el tiempo señalado cae la lluvia esperada, la gente sospecha que ha habido hechicería. Para deshacer los efectos de la hechicería toman a un débil mental y lo mandan a deambular por el monte. En el transcurso de sus deambulaciones, él, sin saberlo, destruye la labor del hechicero.

En estas creencias se da un doble juego de falta de articulación. En primer lugar se produce una aventura dentro de las desordenadas regiones de la mente. En segundo término, se produce una aventura más allá de los confines de la sociedad. El hombre que regresa de estas regiones inaccesibles trae consigo un poder que no se encuentra a la disposición de aquellos que han permanecido bajo el control de sí mismos y de la sociedad.

Este juego ritual sobre las formas articuladas y las desarticuladas es decisivo para comprender la contaminación. En el rito, se trata a la forma como si estuviera impregnada del poder de mantenerse en su propio ser, pero como si tam-

bién fuera siempre capaz de atacar. A la falta de forma también se le atribuyen poderes, algunos peligrosos, otros buenos. Ya hemos visto cómo las abominaciones del Levítico son los oscuros elementos inclasificables que no se ajustan dentro de la configuración del cosmos. Son incompatibles con la santidad y la bendición. El juego sobre la forma y lo informe es aún mucho más claro en los ritos de la sociedad.

En primer lugar, considérense las creencias acerca de las personas que se encuentran marginadas. Son personas que de algún modo quedan fuera de la configuración de la sociedad, que no tienen lugar determinado. Puede que no estén haciendo nada que sea moralmente malo, pero su estatuto es indefinible. Tómese, por ejemplo, la criatura aún por nacer. Su posición actual es ambigua, al igual que su futuro. Pues nadie puede decir qué sexo tendrá o si va a sobrevivir a los azares de la infancia. Con frecuencia se la trata como a algo vulnerable y a la vez peligroso. Los *lele* consideran a la criatura por nacer y a su madre como si corrieran constante peligro, pero también le atribuyen a la criatura por nacer una mala voluntad caprichosa que lo convierte en un peligro para los demás. Al quedar embarazada, una mujer *lele* tiene mucho cuidado en no acercarse a las personas enfermas, no sea que la proximidad de la criatura que lleva en el vientre haga que aumenten la fiebre o la tos. Entre los *nyakyusa* se puede observar una creencia similar. Se cree que una mujer embarazada reduce la cantidad de grano si se acerca a ella, porque el feto que tiene dentro es voraz y lo arrebató. La mujer no debe hablar a la gente que está segando o trillando sin hacer primero un gesto ritual de buena voluntad para cancelar el peligro. Se habla del feto «de mandíbulas abiertas» que arrebató la comida, y lo explican por la inevitabilidad de la «semilla que está dentro» en su lucha con la «semilla que está fuera».

La criatura que está en el vientre... es semejante a un hechicero; perjudicará la comida como si ejerciera la brujería; la cerveza se daña y sabe mal, el grano no crece, el herrero no puede trabajar bien su metal, la leche no es buena.

Incluso el padre corre peligro en la guerra o en la cacería en razón de la preñez de su mujer (Wilson, 1957, pp. 138-139).

Lévy-Bruhl observó que la sangre menstrual y el aborto implican a veces la misma clase de creencia. Los maoríes consideran a la sangre menstrual como una especie de ser humano fracasado. Si la sangre no hubiese fluido se habría convertido en una persona, de modo que posee el rango imposible de una persona muerta que nunca ha vivido. Citaba la creencia extendida de que un feto nacido antes de tiempo tiene un espíritu malévoló, peligroso para los vivos (pp. 390-96). Lévy-Bruhl no sacó en conclusión que el peligro yace en los estados marginales, pero Van Gennep tuvo un punto de vista más sociológico. Él vio a la sociedad como una casa con habitaciones y corredores en los que resulta peligroso el paso de unos a otros. El peligro reside en los estados de transición; sen-



cillamente porque la transición no es un estado ni el otro, es indefinible. La persona que ha de pasar de uno a otro está ella misma en peligro y emana peligro para los demás. El peligro se controla por el rito que precisamente lo separa de su viejo estado, lo hace objeto de segregación durante algún tiempo y luego públicamente declara su ingreso en su nuevo estado. No sólo es peligrosa la transición, sino que los ritos de la segregación constituyen la fase más peligrosa de la serie ritual. Leemos por ello con frecuencia que los muchachos mueren durante las ceremonias de la iniciación, o que se dice a sus hermanas y madres que teman por su seguridad, o que antaño solían morir de fatiga o susto, o por el castigo sobrenatural de sus faltas. Luego, de modo un tanto mitigado, vienen los relatos de las ceremonias actuales, que son tan seguras que las amenazas de peligro suenan a burla (Vansina, 1955). Pero podemos estar seguros de que estos peligros inventados expresan algo importante acerca de la marginalidad. Decir que los muchachos arriesgan sus vidas significa precisamente que salirse de la estructura formal y entrar en los márgenes es exponerse a un poder que es capaz de matarlos o de hacerlos hombres. El tema de la muerte y del renacimiento, claro está, posee otras funciones simbólicas: los iniciados mueren a su vieja vida y renacen a la nueva. El repertorio entero de ideas con respecto a la contaminación y purificación se usa para señalarla gravedad del acontecimiento y el poder que tiene el rito para rehacer a un hombre —esto no deja lugar a dudas.

Durante el período marginal que separa la muerte ritual del renacimiento ritual, los novicios en la iniciación se encuentran temporalmente proscritos. Mientras dura el rito, ellos no tienen lugar alguno dentro de la sociedad. A veces van efectivamente a vivir lejos de ella. A veces viven lo bastante cerca como para que tengan lugar algunos contactos fortuitos entre los seres sociales de pleno derecho y los expulsados. Vemos entonces que éstos se comportan como peligrosos criminales. Tienen permiso para asaltar, robar, violar. Incluso se les prescribe esta conducta. El comportamiento antisocial es la debida expresión de su condición marginal (Webster, 1908, capítulo III). Haber estado en los márgenes es haber estado en contacto con el peligro, haberse encontrado junto a una fuente de poder. Resulta coherente con las ideas acerca de lo forme y de lo informe tratar a los iniciados que regresan de la reclusión como si estuvieran cargados de poder, de calor, de peligro, como si requiriesen un período de aislamiento y el tiempo necesario para enfriarse. La suciedad, la obscenidad y la ausencia de ley son tan simbólicamente propias a los ritos de reclusión como otras expresiones rituales de su condición. No se les ha de reprochar sus desmanes por la misma razón que al feto en el vientre no se le reprochan su mala voluntad y su avidez.

Parece ser que si una persona no encuentra lugar en el sistema social y es por lo tanto un ser marginal, toda precaución contra el peligro debe proceder de los

demás. Esta persona no tiene la culpa de su situación anormal. En general, este es el modo en que nosotros consideramos a los seres marginales dentro de un contexto que no es ritual sino secular. Los peritos sociales, en nuestra sociedad, que se ocupan de la suerte de los expresidarios, comprueban la dificultad de asegurarles empleos fijos, debido a la actitud general de la sociedad. Al hombre que ha pasado algún tiempo «dentro» se le coloca permanentemente «fuera» del sistema social ordinario. Si no existe algún rito de asimilación que pueda asignarle definitivamente un nuevo puesto, permanece al margen, junto con otras personas a quienes de modo similar se atribuye irresponsabilidad, resistencia a la enseñanza y todas las actitudes sociales equivocadas. Lo mismo ocurre con respecto a las personas que han ingresado en instituciones dedicadas al tratamiento de enfermedades mentales. Mientras permanecen en su casa, se acepta su conducta peculiar, pero cuando ya se les ha clasificado formalmente como anormales, la misma conducta se considera intolerable. Un informe acerca de un proyecto canadiense de 1951 para cambiar la actitud con respecto a la enfermedad mental opina que existe un umbral de tolerancia marcado por el ingreso en una clínica mental. Si una persona nunca ha salido de la sociedad para entrar en este estado marginal, sus vecinos toleran ampliamente cualquiera de sus excéntricas. La conducta que un psicólogo clasificaría enseguida como patológica, no provoca otros comentarios que: «Es sólo una manía», o «Ya se le pasará», o «De todo hay en la viña del Señor». Pero a partir del momento en que el paciente ingresa en una clínica mental, desaparece la tolerancia. La conducta que anteriormente se juzgaba normal, hasta tal punto que las insinuaciones del psicólogo despertaban una fuerte hostilidad, se considera ahora anormal (citado en Cumming). De modo que los especialistas en salud mental se encuentran exactamente con los mismos problemas para rehabilitar a sus pacientes dados de alta con que se topan las sociedades de ayuda a los expresidarios. El hecho de que estos supuestos acerca de los expresidarios y de los locos resulten justificados no nos importa aquí. Nos interesa más saber que el estatuto marginal provoca las mismas reacciones por el mundo entero, y que éstas se representan deliberadamente en los ritos de marginación.

Para trazar el mapa de los poderes y peligros que se encuentran dentro de un universo primitivo, tenemos que subrayar el juego recíproco de las ideas de lo firme y lo informe. Ya que muchas ideas sobre el poder se basan en una idea de la sociedad como serie de formas que contrastan con lo informe que tiene en derredor. Hay poder en las formas y otro poder en el área desdibujada, en los márgenes, en las líneas confusas y más allá de los límites externos. Si la contaminación es una clase particular de peligro, para ver el lugar al que pertenece dentro de un universo de peligros es necesario enumerar todas las fuentes posibles de poder. En una cultura primitiva el agente físico del infortunio no es tan significativo como la intervención personal a la que puede atribuirse. Los efec-

tos son los mismos en el mundo entero: la sequía es la sequía, el hambre es el hambre; la epidemia, el parto, la enfermedad —la mayoría de las experiencias son comunes. Pero cada cultura conoce una serie distintiva de leyes que gobierna el modo en que acaecen estos desastres. Los vínculos principales entre las personas y las desgracias son vínculos personales. De modo que nuestra enumeración de poderes ha de proceder clasificando todas las clases de intervención personal en la suerte de los demás.

Los poderes espirituales que la acción humana es capaz de desencadenar, pueden dividirse grosso modo en dos clases —una interna y otra externa. Los primeros radican en la psique del agente —como el mal de ojo, la hechicería, los dones de adivinación o profecía. Los segundos son símbolos externos sobre los cuales el agente debe actuar conscientemente: conjuros, bendiciones, maldiciones, sortilegios y fórmulas e invocaciones. Estos poderes requieren acciones por medio de las cuales se provoca el poder espiritual.

Esta distinción entre las fuentes internas y externas del poder con frecuencia tiene su correlato en otra distinción entre el poder incontrolado y el controlado. Según creencias muy generalizadas, los poderes psíquicos internos no actúan necesariamente por intención del agente. Él puede ser absolutamente inconsciente de poseerlos o de que se encuentran en estado de actividad. Estas creencias varían según los diferentes lugares. Por ejemplo, Juana de Arco no sabía cuándo iban a hablarle sus voces, no podía convocarlas a voluntad, se sorprendía a menudo por lo que le decían y por la serie de acontecimientos que desencadenaba su obediencia a ellas. Los *azande* creen que un hechicero no tiene por qué saber necesariamente que su hechicería está funcionando, pero que si la advierte puede ejercer algún control sobre ella para contrarrestar su acción.

Por el contrario, el mago no puede pronunciar un conjuro por error; la intención específica es una condición del resultado. La maldición de un padre habitualmente tiene que pronunciarse para lograr tener efecto.

¿Qué lugar ocupa la contaminación en el contraste entre el poder incontrolado y el controlado, entre la psique y el símbolo? Tal como lo veo, la contaminación constituye una fuente de peligro dentro de una clase diferente: las distinciones entre voluntarias, involuntarias, internas, externas no vienen al caso. Ha de estudiarse de modo diferente.

En primer lugar, siguiendo con la numeración de los poderes espirituales, existe otra clasificación que obedece a la posición social de los que ponen en peligro y de los que en él se encuentran. Algunos poderes se ejercen a favor de la estructura social; protegen a la sociedad contra los malhechores hacia los cuales se dirige el peligro que el poder posee. Todos los hombres buenos deben aprobar su utilización. Se supone que otros poderes son un peligro para la sociedad

y se desaprueba su uso; quienes los emplean son malhechores, sus víctimas son inocentes y todos los hombres buenos deberán perseguirlos —estos son los brujos y los hechiceros. Se trata de la antigua diferenciación entre la magia blanca y la negra.

¿Están del todo desconectadas estas dos clasificaciones? Sugiero a guisa de ensayo, una correlación: allí donde el sistema social reconoce explícitamente posiciones de autoridad, quienes se hallan en tales posiciones están dotados de un poder espiritual explícito, controlado, consciente, externo y aprobado —con poderes de bendición o maldición. Allí donde el sistema social exige que algunas personas desempeñen papeles peligrosamente ambiguos, a tales personas se les atribuyen poderes incontrolados, inconscientes, peligrosos, desaprobados —tales como la brujería y el mal de ojo.

Con otras palabras, allí donde el sistema social se encuentra bien articulado, se espera que la autoridad esté investida de poderes articulados; allí donde el sistema social se encuentra mal articulado, se espera que aquellos que son origen del desorden revistan poderes desarticulados. Estoy sugiriendo que el contraste entre lo formal y lo informal del entorno explica la distribución entre poderes simbólicos y psíquicos: el simbolismo externo sostiene la estructura social explícita y los poderes internos, psíquicos e informales, la amenazan a partir de la no-estructura.

Salta a la vista que esta correlación es difícil de establecer. Entre otras cosas, difícil es precisar la estructura social explícita. Ciertamente es que la gente posee una determinada conciencia de la estructura social. Ajustan sus acciones de acuerdo con las simetrías y jerarquías que en dicha estructura ven, y se esfuerzan continuamente en imponer su visión de este importante fragmento de la estructura a los demás actores que se encuentran en escena. Goffman ha demostrado tan bien esta conciencia social que ya no es necesario insistir sobre este punto. Nos apoderamos de cualquier artículo de vestimenta o de comida o de otro uso práctico y lo empleamos como columna teatral con el fin de dramatizar la manera en que queremos representar nuestros papeles y la escena en que estamos actuando. Todo lo que hacemos es significativo, nada carece de su carga simbólica consciente. Por otro lado, el público está atento a todo. Goffman emplea la estructura dramática, con su división entre actores y público, escena y bastidores, para ofrecer un marco a su análisis de las situaciones cotidianas. Otro mérito de la analogía con el teatro reside en que una estructura dramática se da en ciertas divisiones temporales. Tiene un comienzo, una culminación y un fin. Por esta razón, Turner encontró útil introducir la idea de drama social para describir los grupos de comportamiento que todo el mundo reconoce conformando unidades temporales discretas (1957). Estoy segura de que los sociólogos no han agotado aún la idea de drama como imagen de la estructura social, pero para mi propó-

sito basta decir que por estructura social no me estoy refiriendo habitualmente a una estructura total, que abarca el conjunto de la sociedad de modo continuo y comprensivo. Me refiero a situaciones particulares en las que los actores individuales, por determinada operación mental, son conscientes de un grado mayor o menor de implicación. En estas situaciones se comportan como si se movieran dentro de posiciones configuradas en relación con otras, como si estuvieran escogiendo entre posibles configuraciones de relaciones. Su sentido de la forma es exigente con su conducta, gobierna la valoración que hacen de sus deseos, permite algunos y rechaza otros.

No toda visión local, personal del conjunto del sistema social ha de coincidir necesariamente con la del sociólogo. A veces, en los párrafos siguientes, cuando yo hable de estructura social, me estaré refiriendo a los perfiles principales, a los linajes y a la jerarquía de los grupos de descendencia, o a las jefaturas y al rango de los territorios, a las relaciones entre la realeza y la gente común. Hablaré a veces sobre las pequeñas subestructuras, semejantes a cajas chinas, que contienen a otras que componen el esqueleto de la estructura principal. Parece que los individuos son conscientes, en contextos apropiados, de todas estas estructuras y de su relativa importancia. No todos tienen la misma idea de que determinado nivel de estructura es significativo en un momento dado; saben que existe un problema de comunicación que hay que superar si es que ha de haber sociedad. Mediante la ceremonia, el discurso y el gesto hacen un esfuerzo constante por expresar y coincidir en una visión de lo que puede ser una estructura social adecuada. Y toda la atribución de peligros y poderes forma parte de este esfuerzo por comunicarse y crear así las formas sociales.

La idea de que pueda haber una correlación entre la autoridad explícita y el poder espiritual controlado me la sugirió por vez primera el artículo de Leach en *Rethinking Anthropology*. Al desarrollar la idea he adoptado una dirección de algún modo diferente. Él sugiere que el poder controlado de perjudicar radica a menudo en puntos claves explícitos del sistema de autoridad, y que contrasta con el poder no intencionado de perjudicar que, según se supone, merodea en las áreas menos explícitas, más débilmente estructuradas de la misma sociedad. A él le preocupaba principalmente el contraste de las dos clases de poder espiritual que se emplean en situaciones sociales paralelas y contrastadas. Presentó a algunas sociedades como juegos de sistemas internamente estructurados que actuaban los unos en los otros. Por el hecho mismo de vivir de un sistema semejante, la gente se vuelve explícitamente consciente de su estructura. Sus puntos claves se apoyan en creencias en formas controladas de poder que acompañan a las posiciones de control. Por ejemplo, los jefes entre los *nyakusa* pueden atacar a sus enemigos por medio de una especie de hechicería que envía contra ellos invisibles serpientes pitones. En el sistema patrilineal de los *tallensi*, el padre de

un hombre posee un derecho controlado de acceso al poder ancestral en contra suya, y entre los trobriandeses, de organización matrilineal, se supone que el tío materno apoya su autoridad en conjuros y sortilegios conscientemente controlados. Es como si las posiciones de autoridad estuvieran conectadas a dispositivos que pueden manipular aquellos que alcanzan los puestos apropiados a fin de suministrar energía a todo el sistema.

Esta tesis puede defenderse de acuerdo con las conocidas tesis de Durkheim. Las creencias religiosas expresan la conciencia que una sociedad tiene de sí misma; se atribuyen a la estructura social poderes punitivos que mantienen su esencia. Esto no deja lugar a dudas. Pero me gustaría sugerir que a aquellos que desempeñan algún cargo en la parte explícita de la estructura se tiende a atribuir poderes conscientemente controlados, en contraste con aquellos cuyo papel es menos explícito y a quienes se tiende a atribuir poderes inconscientes, incontrolables, que amenazan a aquellos que se encuentran en posiciones mejor definidas. El primer ejemplo que emplea Leach es el de la mujer *kachin*. Por el hecho de unir dos grupos de poder, el de su marido y el de su hermano, desempeña un papel interestructural y es considerada como el agente inconsciente e involuntario de la hechicería. De modo similar, el padre, entre los trobriandeses y los *ashanti*, de organización matrilineal, y el hermano de la madre entre los naturales de Tikopia Talelandia, cuyo sistema es patrilineal, se consideran como una fuente involuntaria de peligro para los demás. Ninguna de estas personas carece de lugar adecuado en el conjunto de la sociedad. Pero desde la perspectiva de uno de los subsistemas internos a los que ellos no pertenecen, pero dentro de los cuales tienen que actuar, se les considera intrusos. No despiertan sospechas dentro de su propio sistema y pueden perfectamente ejercer sus poderes intencionales en su favor. Es posible que su poder involuntario de hacer daño jamás se ponga en práctica. Puede permanecer latente mientras ellos viven apaciblemente su vida en el rincón del subsistema que es su lugar adecuado, y en el que no obstante son intrusos. Pero en la práctica es muy difícil representar con serenidad este papel. Si sucede algo malo, si ellos sienten resentimiento o aflicción, entonces su doble lealtad y su estatuto ambiguo en la estructura dentro de la cual se encuentran implicados, los hacen aparecer como un peligro para aquellos que pertenecen a la estructura plenamente. El peligro estriba en la existencia de cualquier persona iracunda que se encuentre en una posición intermedia, y esto nada tiene que ver con las intenciones particulares de la persona.

En estos casos, los puntos articulados, conscientes, de la estructura social se arman con poderes articulados, conscientes, para proteger el sistema; de las áreas desarticuladas, inconscientes emanan poderes inconscientes que llevan a los demás a exigir que desaparezca la ambigüedad. Cuando se acusa de hechicería a estas desgraciadas o iracundas personas intermedias, es como si se les

advirtiera que han de ajustar sus sentimientos de rebeldía a la situación correcta. Si se descubriera que esto tiene validez de modo mucho más general, la hechicería entonces, definida como una fuerza psíquica imputada, podría igualmente definirse de modo estructural. Consistiría en el poder psíquico anti-social que se atribuye a las personas que se encuentran en áreas de la sociedad que carecen relativamente de estructura, siendo la acusación un medio de ejercer control allí donde resultan difíciles las formas prácticas de control. La hechicería, por lo tanto, se encuentra en la no-estructura. Los hechiceros son los equivalentes sociales de los escarabajos y de las arañas que viven en las grietas de los muros y de la madera. Atraen los temores y desagradados que otras ambigüedades y contradicciones atraen dentro de otras estructuras de pensamiento, y el género de poderes que se les atribuye simboliza su estatuto ambiguo y desarticulado.

Al meditar según esta línea de pensamiento, podemos distinguir diferentes tipos de desarticulación social. Hasta ahora sólo hemos considerado a los hechiceros que tienen una posición bien definida dentro de un subsistema y una posición ambigua en otro, en el cual no dejan de tener sus deberes. Son intrusos legítimos. Como espléndido prototipo de éstos puede tomarse a Juana de Arco: campesina en la corte, mujer revestida de armadura, intrusa en los consejos de guerra; la acusación de hechicería la introduce plenamente en ésta categoría.

Pero a veces se supone que la hechicería actúa en otro tipo de relación social ambigua. El mejor ejemplo procede de las creencias de los *azande* acerca de la hechicería. La estructura formal de su sociedad estaba basada en los príncipes, sus cortes, tribunales y ejércitos, en una jerarquía nítida que descendía desde los diputados de los príncipes, a través de los gobernadores locales, hasta los cabeza de familia. El sistema político ofrecía una serie organizada de terrenos para la competencia, de modo que los hombres comunes no se encontraban en competencia con los nobles, ni los pobres contra los ricos, ni los hijos contra los padres, ni las mujeres contra los hombres. Sólo en aquellas áreas de la sociedad que el sistema político había dejado sin estructura, los hombres se acusaban unos a otros de hechicería. Un hombre que había derrotado a un peligroso rival en la competencia por un cargo podía acusar al otro de que lo estaba embrujando por celos, y las diversas esposas de un hombre podían acusarse recíprocamente de hechicería. Se consideraba que los hechiceros *azande* eran peligrosos sin darse cuenta; su hechicería se activaba sencillamente por sus resentimientos o rencores. La acusación pretendía regularizar la situación absolviendo a un rival y condenando al otro. Se suponía que los príncipes no podían ser hechiceros, pero ellos se acusaban recíprocamente de brujería, conformándose así a la configuración que estoy tratando de establecer.

Otro tipo de poder inconsciente de hacer daño que emana de las áreas desarticuladas del sistema social se puede encontrar entre los *mandari*, cuyos clanes terratenientes adquieren su fuerza al adoptar protegidos. Estos infortunados han perdido, por una u otra razón, los derechos a su propio territorio y han acudido a territorio extranjero para pedir protección y seguridad. Son gente inferior, desprovista de tierras, que dependen de su patrón que es miembro de un grupo terrateniente. Pero no son completamente dependientes. Hasta cierto grado, la influencia y categoría del patrón dependen de su séquito leal de protegidos. Los protegidos demasiado numerosos y audaces pueden amenazar el linaje de su patrón. La estructura explícita de la sociedad se basa en clanes terratenientes. Las personas que pertenecen a estos clanes tienden a considerar a los protegidos como si fueran hechiceros. Su hechicería emana de los celos que sienten de sus patrones y actúa de modo involuntario. Un hechicero no puede controlarse a sí mismo, la cólera se halla en su naturaleza y el perjuicio emana de él. No todos los protegidos son hechiceros, pero se reconocen y se temen algunos linajes hereditarios de hechiceros. Aquí se da, pues, el caso de personas que viven en los intersticios de la estructura de poder y a quienes se considera una amenaza para aquellos que tienen un estatuto mejor definido. Dado que se les atribuyen poderes peligrosos, incontrolables, se busca una excusa para suprimirlos. Pueden ser acusados de hechicería y ejecutados con violencia, sin formalidades ni demoras. En cierto caso la familia del patrón se limitó a preparar un gran fuego, invitó al sospechoso de hechicería a compartir un cerdo asado, y prestamente lo ató y arrojó al fuego. Así la estructura formal de los linajes terratenientes se aseguró contra el terreno relativamente fluido en que los protegidos desprovistos de tierras estaban al acecho del poder.

En la sociedad inglesa los *judíos* ocupan una posición muy semejante a la de los protegidos de los *mandari*. La creencia en sus siniestras pero indefinibles ventajas en el comercio justifica su discriminación—cuando la auténtica ofensa radica siempre en el hecho de haber permanecido fuera de la estructura formal de la cristiandad.

Existen probablemente muchos más tipos variables de estatutos socialmente ambiguos o débilmente definidos a los que se atribuye la hechicería involuntaria. Sería fácil amontonar ejemplos. No es necesario decir que no me interesan las creencias de tipo secundario ni las ideas de corta duración que florecen durante breve tiempo y luego mueren. Si la correlación pudiera mantenerse, de modo general, con respecto a la distribución de las formas de poder espiritual dominantes y persistentes, este hecho ayudaría a aclarar la naturaleza de la contaminación. Pues, tal como lo veo, la contaminación ritual procede igualmente del juego que se da entre lo forme y lo informe del entorno. Los peligros de la contaminación amenazan allí donde la forma ha sido atacada. Tendríamos así



una tríada de poderes que controlan la suerte y la desgracia: en primer lugar, los poderes formales que manejan las personas que representan la estructura formal, y que se ejercen a favor de la estructura formal; en segundo lugar, los poderes informes que manejan las personas intersticiales; en tercer lugar, los poderes que nadie maneja, pero que son inherentes a la estructura y que funcionan contra cualquier infracción de la forma. Este triple esquema para la investigación de las cosmologías primitivas desgraciadamente fracasa cuando topa con excepciones que son demasiado importantes como para que se las deje de lado. Una gran dificultad reside en el hecho de que la brujería, que es una forma de poder espiritual controlado, se atribuye en muchas partes del mundo a personas a quienes, según mi hipótesis, ha de imputarse una hechicería involuntaria. Se trata de personas malévolas que ocupan posiciones intersticiales, antisociales y desaprobadas, empeñadas en perjudicar a los inocentes, y que no tienen por qué estar usando de un poder simbólico, consciente y controlado. Más aún, existen jefes reales de quienes emana un poder inconsciente e involuntario para detectar el desafecto y destruir a sus enemigos —jefes que, según mi hipótesis, deberían contentarse con ejercer formas de poder explícitas y controladas. De modo que la correlación que he intentado establecer es insostenible. Sin embargo, no voy a descartarla hasta haber examinado más de cerca los casos negativos.

Una de las razones por lo cual es difícil correlacionar la estructura social con los tipos de poder místico reside en el hecho de que ambos elementos de la comparación son muy complejos. No es siempre fácil reconocer la autoridad explícita. Por ejemplo, la autoridad entre los *lele* es muy débil, su sistema social consiste en una interrelación de pequeñas autoridades, no siendo eficaz ninguna de ellas en términos seculares. Muchos de sus estatutos formales se apoyan en el poder espiritual de bendecir o maldecir, que consiste en enunciar cierta forma de palabras y en escupir. La bendición y la maldición son atributos de la autoridad; el padre, la madre, el hermano de la madre, la tía, el jefe de la aldea, y así sucesivamente, pueden maldecir. No todo el mundo puede apelar a la maldición y aplicarla de modo arbitrario. Un hijo no puede maldecir a su padre; la maldición no funcionaría, por más que él quisiese. De modo que esta configuración se conforma con la regla general que estoy tratando de establecer. Pero si alguna persona que tiene derecho a maldecir se abstiene de formular su maldición, la saliva que conserva en la boca, sin haberla llegado a escupir, se considera que tiene poderes de causar daño. En vez de alimentar secretos resentimientos, mejor es que quien tenga justas causas de queja las proclame y pida desagravio, no sea que la saliva de su rencor haga daño en secreto. En esta creencia nos encontramos tanto con el poder espiritual controlado como con el incontrolado, atribuidos a la misma persona en las mismas circunstancias.

Pero como la configuración de su autoridad se encuentra tan débilmente articulada, apenas si este caso puede considerarse como negativo. Por el contrario, sirve para advertirnos que la autoridad puede ser un poder muy vulnerable, fácilmente reducido a nada. Debemos estar dispuestos a elaborar la hipótesis a fin de tomar más en cuenta las variedades de la autoridad.

Existen varias semejanzas entre la maldición no expresada de los *lele* y las creencias de los *mandari* en la hechicería. Ambas cosas se vinculan a un estatuto particular, ambas son psíquicas, internas, involuntarias. Pero la maldición no expresada constituye una forma aprobada del poder espiritual, mientras que el hechicero es objeto de desaprobación. Cuando la maldición tácita demuestra ser la causa de un perjuicio se indemniza al agente; cuando la hechicería se pone de manifiesto, se ataca al agente con brutalidad; su vínculo con la maldición deja esto muy en claro. Pero la autoridad es débil en el caso de los *lele*, fuerte en el caso de los *mandari*. Esta circunstancia sugiere que para someter debidamente a prueba nuestra hipótesis, hemos de desplegar la gama entera, desde la carencia de autoridad formal en un extremo de la escala hasta la autoridad secular fuerte y eficaz en el extremo opuesto. No está a mi alcance predecir la distribución de los poderes espirituales en uno u otro extremo, ya que allí donde no existe autoridad formal la hipótesis no se puede aplicar, y allí donde la autoridad está firmemente establecida por medios seculares requiere menos apoyo espiritual y simbólico. Bajo condiciones primitivas, la autoridad tiende siempre a ser precaria. Por esta razón debemos estar dispuestos a tomar en cuenta el fracaso de quienes ejercen un cargo.

Consideremos en primer lugar el caso del hombre que se encuentra en una posición de autoridad y que abusa de los poderes seculares de su cargo. Si salta a la vista que está actuando de modo equivocado, más allá de su función, no tiene derecho entonces al poder espiritual que reviste la función que él ejerce. Debería, pues, haber margen para un determinado cambio en la configuración de creencias a fin de que su derrota encuentre lugar. Él debería ingresar dentro de la categoría de los hechiceros que ejercen poderes injustos e involuntarios en vez de poderes intencionalmente controlados contra los malhechores. Ya que el funcionario que abusa de su cargo es tan ilegítimo como un usurpador, un opresor, un peso muerto en el sistema social. A menudo nos encontramos con este posible cambio en el género de poder peligroso que se supone que él ejerce.

En el libro de Samuel, se presenta a Saúl como un jefe que ha abusado de los poderes que recibió de la divinidad. Cuando falla en el desempeño del papel asignado e induce a sus hombres a la desobediencia, su carisma lo abandona y lo afligen cóleras terribles, la depresión y la locura. Así que cuando Saúl abusa de su cargo, pierde el control consciente y se convierte en una amenaza incluso para sus amigos. No controlando ya su razón, el jefe se convierte en un peligro

inconsciente. La imagen de Saúl se ajusta a la idea de que la estructura explícita posee el poder espiritual consciente y que los enemigos de la estructura revisten el peligro incontrolado e inconsciente.

Los *lugbara* tienen otro modo muy similar de ajustar sus creencias al abuso del poder. Atribuyen a los ancianos de cada linaje poderes especiales de invocar a los antepasados contra los jóvenes que no actúan en favor de los más amplios intereses del linaje. Aquí volvemos a encontrarnos con poderes conscientes y controlados que mantienen la estructura explícita. Pero si se llega a sospechar que un anciano actúa motivado por sus intereses personales y egoístas, los antepasados no le prestan atención ni tampoco ponen su poder a su disposición. Así que aquí tenemos a un hombre que ocupa una posición de autoridad y que ejerce impropriadamente los poderes que implica su cargo. Al ponerse en duda su legitimidad, hay que deponerlo, y para deponerlo sus antagonistas lo acusan de haberse corrompido y de que de él emana la hechicería, un poder misterioso y pervertido que actúa de noche (Middleton). La acusación es de por sí un arma que sirve para aclarar y fortalecer la estructura. Permite que la culpa se adjudique a la fuente de confusión y ambigüedad. De modo que estos dos ejemplos desarrollan simétricamente la idea de que el poder consciente se ejerce a partir de ciertas posiciones clave dentro de la estructura y de que un peligro diferente procede de sus áreas oscuras.

La brujería es otro asunto. Como forma de poder dañino que emplea conjuros, palabras, acciones y materiales físicos, sólo puede usarse de modo consciente y deliberado. De acuerdo con la línea de pensamiento que estamos siguiendo, la brujería debería ser usada por aquellos que controlan las posiciones claves dentro de la estructura social, ya que se trata de una forma deliberada y controlada de poder espiritual. Pero no es así. La brujería se encuentra en los intersticios estructurales en donde hemos localizado a la hechicería, y también en las sedes de la autoridad. A primera vista, parece contradecir la correlación de la estructura articulada con la conciencia. Pero, sometida a examen más minucioso, esta distribución de la brujería corresponde a la configuración de autoridad que acompaña a las creencias en la brujería.

En algunas sociedades las posiciones de autoridad están abiertas a la competencia. La legitimidad es difícil de establecer, difícil de mantener y siempre propensa a ser destruida. En tales sistemas políticos, que son extremadamente fluidos, no nos sorprendería que existiera un tipo particular de creencia en el poder espiritual. La brujería se diferencia de la maldición y de la invocación de los antepasados en el hecho de que carece de recursos internos para protegerse de su propio abuso. En la cosmología *lugbara*, por ejemplo, predomina la idea de que los antepasados mantienen los valores del linaje; en la cosmología israelita predomina la idea de la justicia de Jehová. Estas fuentes de poder contienen ambas

el supuesto de que no pueden ser susceptibles de engaño ni de abuso. Si el beneficiado de un cargo abusa de su poder, se le retira el apoyo espiritual. Por el contrario, la brujería es esencialmente una forma de poder controlado y consciente que es susceptible de abuso. En las culturas centroafricanas, donde florecen las creencias en la brujería, esta forma de poder espiritual se desarrolla en el idioma de la medicina. Es libremente asequible. Cualquiera que se haya tomado el trabajo de adquirir el poder de la brujería, puede usarlo. En sí mismo es moralmente y socialmente neutral y no contiene principio alguno que lo proteja contra el abuso. Funciona *ex opere operato*, de forma correcta sean puras o corrompidas las intenciones del agente. Si este idioma médico domina la idea de poder espiritual dentro de la cultura, el hombre que abusa de su cargo y la persona que se encuentra en los intersticios no estructurados tienen el mismo acceso a la misma clase de poderes espirituales que los cabeza de linaje o los jefes de la aldea. De allí se sigue que siendo la brujería asequible a cualquiera que desee adquirirla, deberíamos entonces suponer que las posiciones de control político son igualmente asequibles, pueden obtenerse por competencia, y que en tales sociedades no existen distinciones muy claras entre la autoridad legítima, el abuso de la autoridad y la rebelión ilegítima.

Las creencias en la brujería del centro de África, de este a oeste, desde el Congo hasta el lago Nyasa, presuponen que los poderes espirituales malignos de que dispone la brujería, son generalmente asequibles. En principio revisten estos poderes los jefes de los grupos de ascendencia matrilineal y se espera que estos hombres que gozan de autoridad los empleen contra los enemigos de fuera. Por lo general se está a la expectativa de que el anciano vuelva sus poderes contra sus propios seguidores y parientes, y si es desagradable o mezquino, es probable que se le atribuyan a él sus muertes. Está siempre expuesto a ser derrocado de la pequeña elevación que le ofrece su estatuto de anciano, de ser degradado, exiliado o sometido a la ordalía del veneno (Van Wing, pp. 359-60, Kopytoff, p. 90). Otro pretendiente asumirá entonces su cargo oficial y tratará de ejercerlo con mayor prudencia. Tales creencias, como he tratado de mostrar en mi estudio de los *lele*, corresponden a un sistema social en que la autoridad se define muy débilmente y tiene poco poder de mando real (1963). Marwick pretende que creencias similares entre los *cewa* tienen un efecto liberador, ya que cualquier joven puede de modo plausible acusar de hechicería al viejo funcionario reaccionario que ocupa un determinado cargo al que él puede aspirar cuando se haya eliminado el obstáculo caduco (1952). Si las creencias en la brujería sirven realmente como instrumentos de autopromoción, igualmente garantizan que la escala de la promoción es corta y frágil.

El hecho de que cualquiera pueda asir el poder de la brujería y de que sea posible utilizarlo en contra, o en favor de la sociedad, sugiere otra clasificación

de los poderes espirituales. Ya que en África central la hechicería es a menudo el necesario aditamento a las funciones de autoridad. El hermano de la madre ha de tener conocimientos de brujería a fin de ser capaz de combatir contra los brujos enemigos y de proteger a sus descendientes. Es un atributo de dos filos, pues si lo usa con imprudencia puede causar su ruina. De este modo, existe siempre la posibilidad, incluso la expectativa, de que el hombre que ocupa una posición oficial no podrá desempeñar su cargo honrosamente. La creencia actúa como un freno del empleo del poder secular. Si un jefe entre los *cewa* o los *lele* se vuelve impopular, las creencias en la brujería ofrecen recursos que permiten a sus subordinados librarse de él. Es así como interpreto las creencias *tsav* de los *tiv*, que frenan tanto como legitiman la autoridad del eminente dignatario del linaje (Bohannan). Así la brujería libremente asequible es una forma de poder espiritual que tiende hacia el fracaso. Esta es una clasificación que coloca a la hechicería y a la brujería dentro del mismo comportamiento. Las creencias en la hechicería incluyen también la posibilidad del fracaso de la función y el castigo que esto lleva consigo, como ya hemos visto. Pero las creencias en la hechicería aguardan el fracaso en las funciones intersticiales, mientras que las creencias en la brujería están a la expectativa del fracaso en las funciones oficiales. El esquema total en que los poderes espirituales se correlacionan con la estructura se vuelve más consistente si contrastamos aquellos poderes que tienden al fracaso con los poderes que tienden al éxito.

Los conceptos teutónicos de suerte, y algunas formas de *baraka* y *mana* son creencias que tienden al éxito que marchan paralelas a la brujería como creencia propensa al fracaso. El *mana* y el *baraka* islámico excluyen de las posiciones oficiales, sea cual fuere la intención del dignatario. O bien son poderes peligrosos que atacan o bien poderes benignos que benefician. Hay jefes y príncipes que ejercen el *mana* o el *baraka* cuyo mero contacto supone una bendición y una garantía de éxito, y cuya presencia personal señala la diferencia entre la victoria y la derrota en las batallas. Pero estos poderes no siempre se ajustan a los perfiles del sistema social. A veces el *baraka* puede ser un poder benigno que flota libremente, y que actúa independientemente de la distribución formal del poder y de la obediencia en la sociedad.

Si nos encontramos con que este contacto benigno y libre desempeña un papel importante en las creencias de la gente, podemos esperar o bien que la autoridad formal sea débil o esté mal definida, o bien que, por una u otra razón, la estructura política ha sido neutralizada de tal modo que los poderes de bendición no pueden emanar de sus puntos clave.

El Dr. Lewis ha descrito un ejemplo de una estructura social no sacralizada. En Somalia existe una división general, en el pensamiento, entre el poder secular y el espiritual (1963). En las relaciones seculares el poder deriva de la fuerza

de combate y los somalíes son guerreros y competitivos. La estructura política es la de un sistema guerrero donde la fuerza es el derecho. Pero en la esfera religiosa los somalíes son musulmanes y creen que la lucha dentro de la comunidad musulmana es un mal. Estas profundas creencias desritualizan la estructura social de tal modo que los somalíes no pretenden que las bendiciones o los peligros divinos emanen de sus representantes. La religión está representada no por guerreros sino por hombres de Dios. Estos hombres santos, expertos religiosos y legales, sirven de mediadores entre los hombres del mismo modo que son intermediarios entre los hombres y Dios. Sólo de mala gana quedan implicados en la estructura guerrera de la sociedad. En su calidad de hombres de Dios se les atribuye un poder espiritual. De allí se sigue que su bendición (*baraka*) es más grande en la medida en que se retiran del mundo secular y son humildes, pobres y débiles.

Si esta tesis resulta correcta podría aplicarse a otros pueblos islamizados cuya organización social se basa en un violento conflicto interno. Sin embargo, los bereberes marroquíes poseen una distribución similar del poder espiritual sin la justificación teológica. El profesor Gellner me dice que los bereberes no creen que la lucha dentro de la comunidad musulmana sea un mal. Por otra parte, es un rasgo común de los sistemas políticos competitivos y segmentarios el hecho de que los jefes de las fuerzas reunidas gocen de menor confianza, en cuanto a poder espiritual se refiere, que determinadas personas que se encuentran en los intersticios de la estructura política. El santón somalí debe considerarse como contrapartida del sacerdote del Santuario de la Tierra entre los *tallensi* y del Hombre de la Tierra entre los *nuer*. La paradoja del poder espiritual que revisitan los físicamente débiles se explica por la estructura social más que por la doctrina local que la justifica (Fortes y Evans-Pritchard, 1940, p. 22).

El *baraka*, en esta forma, es una especie de hechicería al revés. Es un poder que no pertenece a la estructura política formal, sino que flota entre sus segmentos. Del mismo modo que las acusaciones de hechicería se usan para reforzar la estructura, las personas que se encuentran dentro de la estructura tratan de utilizar el *baraka*. Al igual que la brujería y la hechicería, su existencia y su fuerza se demuestran empíricamente, *post hoc*. Un brujo o un hechicero se identifican cuando le ocurre una desgracia a una persona contra la cual guarda rencor. La desgracia indica que se ha practicado la hechicería. Los agravios conocidos señalan al hechicero posible. Es su reputación de colérico la que centra esencialmente el cargo en contra suya. El *baraka* se identifica igualmente de modo empírico, *post hoc*. Una maravillosa buena suerte indica su presencia, a menudo de un modo totalmente inesperado (Westermarck, I, capítulo II). La reputación de piadoso y sabio de un santón centra el interés sobre él. Así como la mala fama de la bruja empeora a raíz de cada desastre que les ocurre a sus vecinos, así me-

jora la fama del santón en cada racha de buena suerte. Es el efecto de la bola de nieve.

Los poderes que tienden al fracaso tienen un efecto negativo. Si cualquier persona que los posee potencialmente trata de sobreponerse a ellos, la acusación lo reduce de nuevo. El miedo a la acusación actúa como un termostato sobre cualquier persona, frenando las posibles disputas. Se trata de un recurso de control. Pero los poderes que tienden al éxito tienen la posibilidad de un efecto acumulativo positivo. Estos poderes pueden irse formando poco a poco, indefinidamente, hasta llegar a la explosión. Así como a la brujería se la ha denominado celotipia institucionalizada del mismo modo el *baraka* puede funcionar en tanto que admiración institucionalizada. Por esta razón goza de autovalidez cuando funciona dentro de un sistema libremente competitivo. Está del lado de los grandes batallones. Probado empíricamente por el éxito, atrae adherentes y así logra más éxito. «De hecho, la gente se convierte en poseedora del *baraka* cuando se la considera como dueña de él» (Gellner, 1962).

Debo aclarar que no creo que el *baraka* sea siempre asequible a los elementos competidores dentro de los sistemas sociales tribales. Se trata de una idea acerca del poder que varía según las diferentes condiciones políticas. En un sistema autoritario puede emanar de los sustentadores de la autoridad y otorgar validez a su estatuto establecido, para la confusión de sus enemigos. Pero igualmente posee la potencialidad de desbaratar las ideas acerca de la autoridad y acerca de lo que es justo e injusto, ya que su sola prueba reside en su éxito. El poseedor de *baraka* no está sometido a las mismas restricciones morales que otras personas (Westermarck, I, p. 198). Lo mismo se aplica al *mana* y a la suerte. Pueden estar o bien del lado de la autoridad establecida o bien del lado del oportunismo. Raymond Firth llegó a la conclusión de que, por lo menos en Tikopia, la palabra *mana* significa éxito (1940). El *mana* de Tikopia expresa la autoridad de los jefes hereditarios. Firth reflexionó acerca de si la dinastía corría peligro en caso de que el reinado del jefe no fuese feliz y llegó a la conclusión (correcta, según los hechos) de que la nave capitana sería lo bastante fuerte como para vencer a la tempestad. Una de las grandes ventajas de practicar la sociología en un campo reducido es la de ser capaz de discernir con serenidad lo que resultaría confuso en un teatro mayor. Pero no ser capaz de observar las tempestades y los cataclismos implica una desventaja. En cierto sentido toda la antropología colonial tiene lugar en una sopera. Si el *mana* significa éxito es un concepto adecuado para el oportunismo político. Las condiciones artificiales de la paz colonial pueden haber disfrazado este potencial de conflicto y rebelión que implican los poderes que tienden al éxito. La antropología ha pecado a menudo de debilidad en el análisis político. A menudo se ofrece el equivalente de una constitución de papel sin manchas ni conflictos ni una seria valoración del balance de fuerzas en

lugar del análisis de un sistema político. Esta circunstancia tiene que oscurecer necesariamente cualquier interpretación. Puede servir de ayuda apelar a un ejemplo precolonial.

La suerte, para nuestros antepasados los teutones, tal como las formas oportunistas o libres del *mana* y del *baraka*, igualmente parece haber actuado libremente dentro de una estructura competitiva, fluida, de poco poder hereditario. Semejantes creencias pueden seguir a los rápidos cambios de obediencia y las modificaciones en los juicios acerca de lo que es justo e injusto.

He tratado de forzar, en la medida de lo posible, el paralelismo entre estos poderes que tienden al éxito y la brujería y hechicería, las cuales tienden al fracaso y son capaces de actuar independientemente de la distribución de la autoridad. Otro paralelismo con la hechicería radica en la naturaleza involuntaria de estas fuerzas del éxito. Muchos hombres pueden ser piadosos y vivir fuera del sistema guerrero, pero no muchos poseen un gran *baraka*. El *mana* también puede ejercerse de un modo totalmente inconsciente, incluso por los antropólogos, tal como lo cuenta secamente Raymond Firth cuando una espléndida pesca se atribuyó a su *mana*. Las *sagas* de los normandos abundan en crisis que se resuelven cuando un hombre descubre de repente su suerte o cuando su suerte lo ha abandonado (Grönbech, Vol. I, capítulo 4).

Otra característica del poder de éxito estriba en que a menudo es contagioso. Se transmite materialmente. Cualquier cosa que ha estado en contacto con el *baraka* puede adquirir *baraka*. La suerte al igual se transmitía parcialmente en herencias y tesoros. Si estos cambiaban de dueño, también cambiaba de dueño la suerte. A este respecto estos poderes son semejantes a la contaminación, que transmite el peligro mediante el contacto. Sin embargo, los efectos potencialmente azarosos y devastadores de estos poderes del éxito contrastan con la contaminación, austeramente dedicada a defender la estructura del sistema social existente.

En resumidas cuentas, las creencias que atribuyen poder espiritual a los individuos jamás son neutrales ni se liberan de las configuraciones dominantes en la estructura social. Si algunas creencias parecen atribuir poderes espirituales flotantes y libres de modo azaroso, un examen más detallado demuestra su coherencia. Las únicas circunstancias durante las cuales los poderes espirituales parecen florecer de modo independiente del sistema social formal, ocurren cuando el sistema mismo carece excepcionalmente de estructura formal, cuando la autoridad legítima se encuentra siempre impugnada o cuando los segmentos rivales de un sistema político acéfalo recurren a la mediación. Entonces los principales pretendientes al poder político tienen que cortejar a los sustentadores del poder espiritual libre y flotante, a fin de ganarlos para su causa. De manera



que queda fuera de duda el hecho de que se considere el sistema social como si estuviera impregnado de poderes de creación y defensa.

Ha llegado ahora el momento de identificar a la contaminación. Concedamos que todos los poderes espirituales forman parte del sistema social. Lo expresan y proveen de instituciones para manejarlo. Esto significa que el poder en el universo está, en última instancia, unido a la sociedad, puesto que numerosos cambios de fortuna se deben a personas que se encuentran en uno u otro género de posición social. Pero existen otros peligros con los que hay que contar, que pueden desencadenar las personas de modo consciente o inconsciente, pero que no son parte de la psique y que no pueden comprarse ni aprenderse por iniciación ni adiestramiento. Estos son los poderes de contaminación que son inherentes a la estructura de las ideas mismas y que castigan la ruptura simbólica de aquello que debe estar unido o el ayuntamiento de aquello que debe mantenerse separado. De ello se sigue que la contaminación constituye un tipo de peligro que no suele ocurrir, salvo allí donde las líneas de la estructura, cósmica o social, se definen claramente.

Una persona contaminadora siempre está equivocada. Ha desarrollado alguna condición errónea o atravesado sencillamente alguna línea que no debe cruzarse y este desplazamiento desencadena el peligro para alguien. La transmisión de la contaminación, al contrario de la hechicería y de la brujería, es una capacidad que los hombres comparten con los animales, ya que la contaminación no siempre se desencadena por obra de los seres humanos. La contaminación puede cometerse intencionadamente, pero la intención es ajena a sus efectos —es más probable que ocurra de modo inadvertido.

Esto es lo más que puedo acercarme a la definición de una clase particular de peligros que no son poderes que revisten los seres humanos, pero que pueden desencadenarse gracias a la acción de los hombres. El poder que representa peligro para los seres humanos descuidados es a todas luces un poder inherente a la estructura de las ideas, un poder mediante el cual se espera que la estructura se proteja a sí misma.

## VII. FRONTERAS EXTERNAS

La idea de la sociedad es una imagen poderosa. Tiene potencia, por propio derecho, para controlar o para excitar a los hombres a la acción. Esta imagen tiene forma; tiene fronteras externas, márgenes, estructura interna. Sus perfiles contienen el poder de recompensar la conformidad y de rechazar los ataques. Hay energía en sus márgenes y en sus áreas no estructuradas. Para servir como símbolos de la sociedad cualquier experiencia humana de estructuras, márgenes o fronteras puede ser utilizada.

Van Gennep muestra cómo los umbrales simbolizan los comienzos de los nuevos estados. ¿Por qué entra el novio a su casa con la novia en brazos? Porque el peldaño, la viga y las jambas de la puerta constituyen un marco que es la condición cotidiana necesaria para entrar en una casa. La experiencia casera de pasar por una puerta es capaz de expresar muchos géneros de entrada. Del mismo modo se pueden considerar las encrucijadas y los arcos, las nuevas temporadas, la ropa nueva y todo lo demás. Ninguna experiencia es demasiado insignificante para que no llegue a tener un rito y adquiera un significado sublime. Mientras más personal y más íntima es la fuente del simbolismo ritual, más rico es su mensaje. Mientras más procede un símbolo del fondo común de la experiencia humana, más amplia y certera es su aceptación.

La estructura de los organismos vivos es mucho más capaz de reflejar las formas sociales complejas que las jambas y los dinteles de las puertas. De este modo, nos encontramos con que los ritos de sacrificio especifican qué clase de animal ha de emplearse, joven o viejo, macho, hembra o neutro, y que estas reglas representan diversos aspectos de la situación que exige el sacrificio. También se dictamina el modo en que el animal ha de sacrificarse. Los *dinka* cortan el animal longitudinalmente partiendo de los órganos sexuales si es que el sacrificio se destina a deshacer un incesto; por la mitad, en su cuerpo, para celebrar una tregua; en algunas ocasiones lo asfixian y en otras lo pisotean hasta causarle la muerte. Aún más directo es el simbolismo que actúa sobre el cuerpo humano. El cuerpo es un modelo que puede servir para representar cualquier frontera precaria o amenazada. El cuerpo es una estructura compleja. Las funciones de sus partes diferentes y sus relaciones ofrecen una fuente de símbolos a otras estructuras complejas. No podemos con certeza interpretar los ritos que conciernen a las excreciones, la leche del seno, la saliva y lo demás a no ser que estemos dispuestos a ver en el cuerpo un símbolo de la sociedad, y a considerar los poderes y peligros que se le atribuyen a la estructura social como si estuvieran reproducidos en pequeña escala en el cuerpo humano.

Es fácil ver que el cuerpo de un buey sacrificado se usa como diagrama de una situación social. Pero cuando tratamos de interpretar los ritos del cuerpo humano del mismo modo, la tradición psicológica da la espalda a la sociedad y se vuelve hacia el individuo. Los ritos públicos pueden expresar preocupaciones públicas cuando emplean las jambas inanimadas de las puertas o los sacrificios animales; pero los ritos públicos que se representan en el cuerpo humano se consideran como expresivos de las preocupaciones personales y privadas. No hay justificación posible para este cambio de interpretación sólo porque los ritos actúan sobre la carne humana. Por lo que yo conozco este caso nunca ha sido metódicamente estudiado. Sus protagonistas actúan meramente a partir de supuestos indiscutidos, que surgen de la fuerte semejanza que existe entre determinadas formas rituales y el comportamiento de algunos individuos psicopáticos. El supuesto estriba en que, en cierto modo, las culturas primitivas corresponden a las etapas infantiles en el desarrollo de la psique humana. Por consiguiente, tales ritos se interpretan como si expresaran las mismas preocupaciones que embargan la mente de los psicópatas o de los niños.

Examinemos dos intentos modernos de usar las culturas primitivas para apoyar determinadas intuiciones psicológicas. Ambos proceden de una larga tradición de discusiones similares, y ambos inducen a error por el hecho de que la relación entre la cultura y la psique individual no se esclarece.

*Symbolic wounds* de Bettelheim es principalmente una interpretación de los ritos de circuncisión y de iniciación. El autor trata de emplear la serie de ritos de los australianos y de los africanos para iluminar determinados fenómenos psicológicos. Especialmente, le interesa demostrar que los psicoanalistas han insistido excesivamente en la envidia que sienten las niñas del sexo masculino y han hecho caso omiso de la importancia que tiene la envidia de los niños hacia el sexo femenino. Se le ocurrió esta idea al estudiar a grupos de niños esquizofrénicos que se acercaban a la adolescencia. Parece probable que la idea sea certera e importante. En modo alguno estoy tratando de criticar su punto de vista en el terreno de la esquizofrenia. Pero cuando él argumenta que los ritos que se destinan explícitamente a producir sangre en los genitales de los machos pretenden expresar la envidia masculina hacia los procesos reproductivos de la hembra, el antropólogo tiene que protestar diciendo que ésta es una interpretación inadecuada de un rito público. Resulta inadecuada por el hecho de ser meramente descriptiva. Lo que se grava en la carne humana es una imagen de la sociedad. Y en las tribus, que se dividen por secciones o mitades, que él cita, los *murngin* y los *arunta*, parece más probable que los ritos públicos intenten crear un símbolo de la simetría de ambas mitades de la sociedad.

El otro libro es *Life against death*, en el que Brown traza una comparación explícita entre la cultura del «hombre arcaico» y nuestra propia cultura, en térmi-

nos de las fantasías infantiles y neuróticas que parecen expresar. Sus supuestos acerca de la cultura primitiva derivan de Roheim (1925): la cultura primitiva es autoplástica, la nuestra es aloplástica. El primitivo trata de satisfacer sus deseos por la auto-manipulación, ejecutando ritos quirúrgicos sobre su propio cuerpo para producir la fertilidad en la naturaleza, la subordinación en las mujeres o el éxito en la caza. En la cultura moderna tratamos de satisfacer nuestros deseos actuando directamente sobre el medio externo, y obtenemos así los impresionantes resultados técnicos que constituyen la distinción más evidente entre los dos tipos de culturas. Bettelheim adopta estos supuestos de la diferencia que existe entre las tendencias rituales y las tendencias técnicas en la civilización, pero presupone que la cultura primitiva es producida por personalidades inadecuadas, inmaduras, e incluso que las carencias psicológicas del salvaje son responsables de sus débiles logros en el terreno de la técnica:

Si los pueblos no alfabetos hubiesen tenido estructuras de personalidad tan complejas como las que posee el hombre moderno, si sus defensas hubiesen sido tan elaboradas y sus conciencias tan refinadas y exigentes; si el juego dinámico entre el ego, el superego hubiese sido tan intrincado y si sus egos estuviesen tan bien adaptados para asumir y cambiar la realidad externa —habrían desarrollado sociedades igualmente complejas, aunque probablemente diferentes. Sus sociedades, empero, han seguido siendo pequeñas y relativamente ineficaces para hacer frente al medio externo. Acaso una de las razones de esto sea su tendencia a tratar de solucionar sus problemas por la manipulación autoplástica en vez de usar la manipulación aloplástica (p. 87).

Afirmemos nuevamente, tal como antes lo han hecho muchos antropólogos, que no existe fundamento alguno para suponer que la cultura primitiva, en cuanto tal, es el producto de un tipo primitivo de individuo cuya personalidad se asemeja a la de los niños o neuróticos. Desafiamos a los psicólogos a que expresen los silogismos sobre los cuales podría basarse semejante hipótesis. En esta tesis subyace el supuesto de que los problemas que los ritos pretenden resolver son problemas personales y psicológicos. Bettelheim, en efecto, se atreve a comparar al ritualista primitivo con el niño que se golpea la propia cabeza al sentirse frustrado. Este supuesto es la raíz de todo su libro.

Brown parte del mismo supuesto, pero razona de modo más sutil. No presupone que los rasgos personales e individuales son la causa de la condición primitiva de la cultura: reconoce correctamente el efecto del condicionamiento cultural sobre la personalidad individual. Pero pasa luego a considerar toda cultura como si, en su conjunto, pudiera compararse con una criatura o un adulto retardado. La cultura primitiva recurre a la magia corporal para satisfacer sus deseos. Se encuentra en una etapa de evolución cultural comparable a la del erotismo anal infantil. Partiendo de la máxima: «La sexualidad infantil es una compensación autoplástica por la pérdida del Otro; la sublimación es una compensación aloplástica por la pérdida del Sí-mismo» (p. 170), él arguye que la «cultu-

ra arcaica» persigue los mismos fines que la sexualidad infantil, es una huida ante las duras realidades de la pérdida, de la separación y de la muerte. Los epigramas son, por propia naturaleza, oscuros. Este es otro enfoque de la cultura primitiva que me hubiera gustado que se desarrollara plenamente. Brown sólo desarrolla el tema muy brevemente, y como sigue:

El hombre arcaico se preocupa por el complejo de castración, el tabú del incesto y la desexualización del pene, que es la transferencia de los impulsos genitales en esa libido inhibidora que sostiene los sistemas de parentesco en los que se encuentra incrustada la vida arcaica. El bajo grado de sublimación, que corresponde al bajo nivel de la tecnología, significa, según nuestras definiciones anteriores, un ego más débil, un ego que aún no ha llegado a un acuerdo (por la negación) con sus propios impulsos pregenitales. El resultado es que todos los deseos fantásticos del narcisismo infantil se expresan en forma no sublimada, de modo que el hombre arcaico conserva el cuerpo mágico de la niñez (pp. 298-99).

Estas fantasías suponen que el cuerpo mismo puede satisfacer el deseo que siente el niño de un goce sin término que colme todo su ser. Constituyen una huida ante la realidad, una negativa a enfrentarse con la pérdida, la separación y la muerte. El ego se desarrolla al sublimar estas fantasías. Mortifica al cuerpo, rechaza la magia del excremento y en esta pérdida se enfrenta con la realidad. Pero la sublimación supone otra serie de proyectos y fines irreales al proveer al individuo de otro tipo de falsa huida ante la pérdida, la separación y la muerte. Es así como yo entiendo que ha de seguir la argumentación. Cuanto más material imponga una tecnología desarrollada entre nosotros y la satisfacción de nuestros deseos infantiles, más diligente ha sido el trabajo de la sublimación. Pero la inversa provoca serias dudas. ¿Acaso podemos argüir que mientras menos se desarrolle la base material de la civilización, menos ha funcionado la sublimación? ¿Qué exacta analogía con la fantasía infantil puede ser válida con respecto a una cultura primitiva que se basa en una tecnología primitiva? ¿Cómo un bajo nivel tecnológico implica «un ego que no ha llegado aún a un acuerdo (por la negación) con sus propios impulsos pregenitales»? ¿En qué sentido resulta una cultura más sublimada que otra?

Evidentemente, se trata de interrogantes técnicos en los que el antropólogo no puede comprometerse. Pero sobre dos puntos precisos el antropólogo sí que tiene algo que decir. Uno es si realmente las culturas primitivas se deleitan en la magia de los excrementos. La respuesta a este interrogante es un rotundo No. El otro sugiere que las culturas primitivas parecen buscar una huida ante la realidad. ¿Acaso usan realmente su magia –excremencial u otra– para compensar su falta de éxito en el terreno externo de la actividad? Nuevamente la respuesta es un No.

Tomemos en primer lugar el asunto de la magia excremencial. Se ha deformado la información, primero con respecto al relativo énfasis que se han dado a

los temas corporales comparados con otros temas simbólicos, y, segundo, con respecto a las actitudes positivas o negativas frente a los desechos corporales que se observan en el rito primitivo.

Examinemos en primer lugar este último punto. El uso del excremento y de otros despojos corporales en las culturas primitivas habitualmente no tiene coherencia alguna con los temas de la fantasía erótica infantil. Lejos de ser tratado el excremento como una fuente de gratificación, se tiende a condenar su uso. Lejos de ser considerado como instrumento del deseo, la mayoría de las veces el poder que reside en los márgenes del cuerpo ha de evitarse. Hay dos razones principales por las cuales la lectura somera de la etnografía provoca una impresión errónea. La primera es el prejuicio del informante y la segunda es el prejuicio del observador.

Se supone que los hechiceros emplean los desechos corporales para la consecución de sus deseos nefandos. Ciertamente es que en este sentido la magia excremental asiste a los deseos de quien la usa, pero hay que tomar en cuenta que la información acerca de la hechicería parte usualmente del punto de vista de la supuesta víctima. Siempre se pueden obtener de las pretendidas víctimas vívidos relatos de la *materia médica* de la hechicería. Pero es mucho más raro que existan manuales de conjuro dictados por hechiceros reconocidos. Una cosa es sospechar que otros están empleando desperdicios corporales de modo ilegal en contra de uno, pero esto no significa que los informantes piensen que estos materiales son asequibles para utilizarlos ellos. De modo que una especie de ilusión óptica hace que lo que a menudo pertenece a la columna negativa del balance aparezca en el lado positivo.

El prejuicio del observador igualmente exagera el grado en que las culturas primitivas hacen un uso mágico positivo de los restos corporales. Por diversas razones, que los psicólogos conocen mejor que nadie, cualquier referencia a la magia excremental parece fascinar al lector y absorber su atención. Así se introduce una segunda tergiversación. La plena riqueza y el alcance del simbolismo se tienden a dejar de lado, o a asimilarlos a unos cuantos principios escatológicos. Como ejemplo de este prejuicio tómese el modo con que Brown discute el mito del Embaucador de los indios *winnebago* que ya mencionamos en el capítulo V. Los tópicos anales aparecen sólo dos o tres veces en el transcurso de la larga serie de aventuras del Embaucador. He citado uno de estos pasajes, en que el Embaucador pretendía tratar a su ano como a una persona distinta. La impresión que recibe Brown del mito es tan diferente que, en un comienzo, pensé equivocadamente que se estaba refiriendo, en un alarde de erudición, a una fuente más primitiva que la de Radin, cuando afirmaba que: «El Embaucador de las mitologías primitivas está rodeado por una analidad no sublimada y sin tapujos».

Según Brown, el Embaucador *winnebago*, que es también un gran héroe cultural, «puede crear el mundo del excremento, del barro, de la arcilla, gracias a un truco sucio». Cita como ejemplo un episodio del mito en el que el Embaucador hace caso omiso de no comer de cierto bulbo que le llena el estómago de viento, cada erupción levanta al Embaucador por el aire, cada vez más alto. Pide socorro a los seres humanos para que lo retengan pero, en recompensa por sus intentos de ayudarlo, con su última erupción definitiva los dispersa a los cuatro vientos. Examínese el relato, tal como lo narra Radin, y en vano se hallará una sola señal de que la defecación del Embaucador es de algún modo creadora. Es más bien destructora. Examínese el glosario y la introducción de Radin y compruébese que el Embaucador no creó al mundo y que en modo alguno es un héroe cultural. Radin considera que el citado episodio está dotado de una moraleja absolutamente negativa, y que es coherente con el tema del desarrollo gradual del Embaucador como ser social. Esto es un signo del prejuicio que descubre un exceso de magia excremental en las culturas primitivas.

El punto siguiente, que se refiere a los paralelismos culturales con el erotismo anal, consiste en preguntarse en qué sentido cualquier cultura primitiva huye ante las realidades de la separación y de la pérdida. ¿Tratan acaso de ignorar la unidad de la muerte y de la vida? Por el contrario, tengo la impresión de que precisamente aquellos ritos que más explícitamente atribuyen poder a la materia corrupta están haciendo el mayor esfuerzo para afirmar la plenitud física de la realidad. Lejos de usar la magia corporal como una huida, es posible pensar que las culturas que desarrollan abiertamente el simbolismo corporal lo utilizan para confrontar la experiencia con sus inevitables dolores y pérdidas. Por medio de estos temas se enfrentan con las grandes paradojas de la existencia, tal como lo mostraré en el último capítulo. Aquí sólo rozo el tema brevemente porque atañe al paralelismo con la psicología infantil del siguiente modo: en la medida en que la etnografía sostiene la idea de que las culturas primitivas tratan a la suciedad como un poder creador contradice la idea de que estos temas culturales pueden compararse con las fantasías de la sexualidad infantil.

Para corregir las dos distorsiones de la realidad a las que es propenso este tema, deberíamos clasificar cuidadosamente los contextos dentro de los cuales la suciedad corporal se considera poderosa. Puede usarse ritualmente para hacer el bien, en manos de aquellos que revisten el poder de bendición. La sangre, en la religión hebrea, se consideraba como fuente de vida, y sólo podía tocarse bajo las sagradas condiciones del sacrificio. A veces, el esputo de las personas que ocupan posiciones claves se considera eficaz para bendecir. A veces el cadáver del último rey difunto ofrece el material que sirve para ungir a su real sucesor. Por ejemplo, el cadáver descompuesto de la última reina Iovedu, en las montañas Drakensberg, se usa para confeccionar ungüentos que le permiten a la

reina actual controlar el buen y el mal tiempo (Kriger, páginas 273-74). Se pueden multiplicar los ejemplos. No hacen más que repetir el análisis del capítulo anterior de los poderes que se le atribuyen a la estructura social o religiosa para su propia defensa. Lo mismo se aplica a la suciedad corporal como instrumento ritual del perjuicio. Se le atribuye a quienes ocupan posiciones claves para defender la estructura, o a los hechiceros que abusan de sus posiciones dentro de la estructura, o a los extranjeros que arrojan trozos de hueso u otros desperdicios contra los puntos débiles de la estructura.

Pero ya estamos listos para plantearnos la pregunta central. ¿Por qué ha de ser el desperdicio corporal un símbolo de poder y de peligro? ¿Por qué se ha de considerar que los hechiceros se inician con el derramamiento de sangre o la práctica del incesto o la antropofagia? ¿Por qué, iniciados ya, su arte ha de consistir considerablemente en la manipulación de poderes que se juzgan inherentes a los márgenes del cuerpo humano? ¿Por qué han de considerarse especialmente a los márgenes corporales como revestidos de poder y peligro?

En primer lugar, eliminemos la idea de que los ritos públicos expresan comunes fantasías infantiles. Estos deseos eróticos, que según se dice, el niño sueña con satisfacer dentro de los límites del cuerpo son probablemente comunes a todo el género humano. Por consiguiente, el simbolismo corporal forma parte del acervo común de los símbolos, hondamente emotivos en razón de la experiencia de cada individuo. Pero los ritos se nutren de este fondo común de símbolos de modo muy selectivo. Algunos desarrollan un aspecto, otros no. Las explicaciones psicológicas no pueden, por propia naturaleza, dar razón de lo que está culturalmente diferenciado.

En segundo lugar, todos los márgenes son peligrosos. Si se los inclina hacia un lado o hacia otro, se altera la forma de la experiencia fundamental. Cualquier estructura de ideas es vulnerable en sus márgenes. Era de esperar que los orificios del cuerpo simbolizaran sus puntos especialmente vulnerables. Cualquier materia que brote de ellos es evidentemente un elemento marginal. El esputo, la sangre, la leche, la orina, los excrementos o las lágrimas por el sólo hecho de brotar han atravesado las fronteras del cuerpo. Lo mismo sucede con los restos corporales, los recortes de la piel, de las uñas, del pelo, y el sudor. El error radica en considerar a los márgenes corporales como si estuviesen aislados de todos los demás márgenes. No hay razón para presuponer que para el individuo su actitud con respecto a su propia experiencia corporal y emocional tiene primacía sobre los otros, como tampoco la primacía de su experiencia cultural y social. Esta es la clave que explica la desigualdad con que se consideran los diferentes aspectos del cuerpo en los ritos del mundo. En algunos lugares la contaminación menstrual se teme como un peligro de muerte, en otros, en modo alguno (ver capítulo IX). En algunos, la contaminación de la muerte es una preocupa-



ción cotidiana; en otros, en modo alguno. En algunos, toda excreción es peligrosa; en otros, se trata sólo de un motivo de broma. En la India el alimento cocido y la saliva son propensos a la contaminación, pero los bushmen se sacan las pepitas del melón de la boca para asarlas y comérselas luego (Marshall Thomas, p. 44).

Cada cultura tiene sus propios riesgos y problemas. El hecho de que sus creencias atribuyan poder a determinados márgenes corporales depende de la situación en que se considere el cuerpo. Parece ser que nuestros más profundos temores y deseos adoptan una determinada expresión con una especie de facilidad ingeniosa. Para comprender la contaminación corporal deberíamos comparar los peligros desconocidos de la sociedad y los temas corporales conocidos para tratar de descubrir de qué forma se adaptan.

Al pretender reducir todo el comportamiento a las preocupaciones personales que tienen los individuos con respecto a sus propios cuerpos, los psicólogos meramente juegan su última carta.

Una vez alguien hizo contra el psicoanálisis la observación cómica de que el inconsciente ve un pene en todo objeto convexo y una vagina o un ano en todo objeto cóncavo. Encuentro que esta frase caracteriza bien los hechos. (Ferenczi, *Sexo en el Psicoanálisis*, página 227, citado por Brown).

Todo especialista tiene el deber de jugar su última carta. Los sociólogos tienen el deber de oponer a un género de reduccionismo el suyo propio. Así como es verdad que todo puede simbolizar al cuerpo, asimismo es verdad (y en mayor medida por la misma razón) que el cuerpo puede simbolizar todo lo demás. Partiendo de este simbolismo, que, al eliminar las distintas capas del significado interior, lleva finalmente a la experiencia del yo con su propio cuerpo, el sociólogo se justifica por intentar trabajar en la otra dirección, con objeto de poner de manifiesto algunos estratos de la intuición acerca de la experiencia del individuo en la sociedad.

Si el erotismo anal se expresa en un nivel cultural no tenemos derecho a esperar que exista una población de erotismo anal. Debemos echar un vistazo en derredor para descubrir qué es lo que ha justificado la analogía cultural con el erotismo anal. En modesta escala, este procedimiento se parece al análisis que hizo Freud de los chistes. Al tratar de descubrir una conexión entre la forma verbal y la diversión que de ella se deriva, redujo afanosamente la interpretación del chiste a unas cuantas reglas generales. Ningún comediante podría usar estas reglas para inventar chistes, pero ellas nos ayudan a vislumbrar algunos nexos entre la risa, el inconsciente y la estructura de los cuentos. La analogía vale, ya que la contaminación se asemeja a una forma invertida del humor. No se trata de una broma, ya que no divierte, pero la estructura de su simbolismo emplea la comparación y el doble sentido al igual que la estructura de una broma.

Cuatro clases de contaminación social parecen ser dignas de destacarse. La primera es el peligro que amenaza las fronteras externas; la segunda, el peligro que procede de la transgresión de las líneas internas del sistema; la tercera, el peligro que aparece en los márgenes de las líneas. La cuarta es el peligro que parte de la contradicción interna, cuando algunos postulados básicos se hallan negados por otros postulados básicos, de modo que, en ciertos puntos, el sistema parece contradecirse a sí mismo. En este capítulo nuestro cómo el simbolismo de los límites del cuerpo se usa en esta clase de ingenio sin diversión para expresar el peligro que amenaza las fronteras de la comunidad.

La vida ritual de los *coorg* (Srinivas) da la impresión de un pueblo obsesionado por el temor de que impurezas peligrosas penetren en su sistema. Tratan al cuerpo como si fuera una ciudad sitiada, estableciendo puestos de guardia en cada entrada y salida para protegerse contra los espías y los traidores. Cualquier cosa que brote del cuerpo jamás puede ser admitida y ha de ser estrictamente evitada. La contaminación más peligrosa se produce cuando algo que ha emergido del cuerpo vuelve a entrar en él. Un pequeño mito, trivial si se le juzga por otros criterios, justifica a tal extremo su comportamiento y sistema de pensamiento que el etnógrafo se ve obligado a referirse a él tres o cuatro veces. Una diosa, en todas las pruebas de fuerza o astucia, vencía a sus dos hermanos. Como la preeminencia dependía del resultado de estas competiciones, decidieron derrotarla gracias a una estratagema. Se la indujo a sacarse de la boca el betel que estaba mascando para ver si era más rojo que el de sus hermanos y a metérselo de nuevo en la boca. Cuando ella se dio cuenta de que había comido algo que había estado antes en su boca y que por lo tanto estaba profanado por su saliva, aunque lloró y se lamentó, aceptó la justicia de su derrota. Su descuido anulaba todas sus anteriores victorias, y la prioridad eterna de sus hermanos con respecto a ella quedó así establecida por derecho.

Los *coorg* tienen su puesto dentro del sistema de las castas hindúes. Hay buenas razones para no considerarlos como excepcionales o aberrantes dentro de la India hindú (Dumont y Pocock). Por esta razón ellos conciben las estatuas en términos de pureza e impureza de la misma forma que estas ideas se aplican en todo el régimen de castas. Las castas más bajas son las más impuras y sus humildes servicios son los que permiten que las castas más altas se liberen de las impurezas corporales. Lavan la ropa, cortan los cabellos, visten los cadáveres y así sucesivamente. Todo el sistema representa un cuerpo en el cual, por división de trabajo, la cabeza se ocupa del pensamiento y de la oración y las partes más despreciadas tienen a su cargo los desperdicios. Cada comunidad de subcasta en una región local es consciente de su rango relativo en la escala de la pureza. Considerado a partir de la posición de lego, el sistema de la pureza de castas se estructura hacia arriba. Aquellos que están por encima de él son más pu-

ros. Todas las posiciones que están por debajo, aunque entre ellos mantengan unas intrincadas relaciones, son con respecto a él contaminadas. De este modo, para cualquier ego que se encuentre dentro del sistema, la no estructura amenazadora contra la cual hay que erigir barreras yace debajo. El triste ingenio de la contaminación, al expresarse por medio de las funciones corporales, simboliza el descenso dentro de la estructura de las castas por el contacto con los excrementos, la sangre y los cadáveres.

Los *coorg* compartían con las demás castas este temor de lo que está fuera y debajo. Pero por el hecho de vivir en sus reductos montañoses constituían también una comunidad aislada, que tenía con el mundo en derredor sólo un contacto ocasional y controlable. Para ellos, el modelo de las salidas y entradas del cuerpo humano es un foco simbólico doblemente adecuado para representar su estatuto de minoría dentro de la sociedad más amplia. Sugiero aquí que cuando los ritos expresan angustia acerca de los orificios del cuerpo, la contrapartida sociológica de esta angustia se manifiesta en el cuidado en proteger la unidad política y cultural de un grupo minoritario. Los israelitas siempre fueron, en el transcurso de su historia, una minoría acosada. En sus creencias, todas las excreciones corporales eran contaminadoras: la sangre, el pus, los excrementos, el semen, etc. Las fronteras amenazadas de su cuerpo político se reflejan muy bien en el cuidado por la integridad, unidad y pureza de su cuerpo físico.

El sistema hindú de las castas, al mismo tiempo que abarca a todas las minorías, abarca a cada una de ellas como a una subunidad cultural distintiva. En cualquier localidad, cualquier subcasta tiende a ser una minoría. Mientras más puro y más alto sea su estatuto de casta, más minoritaria ha de ser. Por lo tanto, la repugnancia a tocar cadáveres y excrementos no expresa meramente el orden de casta en el sistema considerado como una totalidad, la angustia con respecto a los márgenes corporales expresa peligro para la supervivencia del grupo.

Resulta evidente que el enfoque sociológico de la contaminación de casta es mucho más convincente que el enfoque psicoanalítico en cuanto consideramos cuáles son las actitudes privadas del hindú con respecto a la defecación. Sabemos que en el rito el hecho de tocar excrementos equivale a la contaminación y que los limpiadores de letrinas se encuentran en el grado más inferior de la jerarquía de castas. Si esta regla de contaminación expresara angustias individuales, cabría esperar que los hindúes se controlaran y fueran cuidadosos con respecto al acto mismo de la defecación. Resulta una sorpresa considerable leer que el descuido y la negligencia constituyen su actitud normal, hasta tal grado que el pavimento, las galerías y los lugares públicos se encuentran llenos de excrementos que esperan la llegada del barrendero.

Los indios defecan por doquier. Defecan, principalmente, junto a los raíles del ferrocarril. Pero igualmente defecan en las playas; defecan en las calles; jamás buscan un res-

guardo... De estas figuras en cuclillas —tras algún tiempo, tan eternas y emblemáticas para el visitante como el Pensador de Rodin— no se habla nunca; de ellas no escribe nadie jamás; no se mencionan en las novelas o cuentos; no aparecen en las películas ni en los documentales. Esto podría considerarse como una justificable intención de embellecimiento. Pero la verdad es que los indios no ven a estos personajes en cuclillas y pueden incluso, con total sinceridad, negar su existencia. (Naipaul, capítulo 3).

Antes de argüir que la contaminación de casta representa el erotismo oral o anal, resulta más convincente sostener que simboliza sólo lo que pretende ser. Es un sistema simbólico, basado en la imagen del cuerpo, cuya preocupación primordial es el ordenamiento de la jerarquía social.

Vale la pena emplear el ejemplo indio para preguntarse por qué la saliva y las excreciones genitales son más dignas de contaminación que las lágrimas. Si puedo con fervor beber sus lágrimas, escribió Jean Genet, ¿por qué no así la gota límpida que pende de la punta de su nariz? A esto podemos replicar: en primer lugar, que las secreciones nasales no son tan límpidas como las lágrimas. Se parecen más al jarabe que al agua. Cuando del ojo mana un humor espeso, sirve tanto para la poesía como el catarro nasal. Pero todo el mundo reconoce que las lágrimas, claras y rápidas, constituyen materia para la poesía romántica: ellas no contaminan. Esto se debe en parte al hecho de que las lágrimas están previamente inmunizadas por el simbolismo de la ablución. Las lágrimas son como ríos de agua corriente. Purifican, lavan, bañan los ojos, ¿cómo podrían contaminar? Pero más significativamente las lágrimas no se relacionan con las funciones corporales de la digestión o de la procreación. Por lo tanto, es más estrecha su esfera de acción para simbolizar las relaciones y los procesos sociales. Esto es evidente cuando reflexionamos acerca de la estructura de casta. Considerando el hecho de que el puesto dentro de la jerarquía de la pureza se transmite biológicamente, el comportamiento sexual es importante para preservar la pureza de la casta. Por esta razón, en las castas superiores, la contaminación de los márgenes se centra especialmente en la sexualidad. El hecho de que un individuo sea miembro de una casta está determinado por su madre, pues, a pesar de que ella puede haber contraído matrimonio dentro de una casta superior, sus hijos reciben de ella su casta. Por lo tanto, las mujeres constituyen las puertas de entrada a la casta. La pureza femenina se guarda celosamente y cuando se sabe que una mujer ha tenido trato sexual con un hombre de casta inferior, se la castiga con brutalidad. La pureza sexual masculina no implica esta responsabilidad. De allí que la promiscuidad masculina sea falta más leve. Un mero baño ritual basta para lavar a un hombre del contacto sexual con una mujer de casta inferior. Pero su sexualidad no queda enteramente libre del peso de los cuidados que la contaminación de los márgenes le adjudica al cuerpo. Según la creencia hindú el semen posee propiedades sagradas, por lo tanto no ha de desperdiciarse. En un penetrante estudio acerca de la pureza femenina en la India (1963) dice Yalman:

Aunque la pureza de casta en las mujeres ha de ser protegida y los hombres gozan de mayor libertad, es mejor, claro está, que los hombres no despilfarren la cualidad sagrada que contiene su semen. Es sabido que se les exhorta no sólo a evitar a las mujeres de casta inferior, sino a todas las mujeres (Carstairs 1956, 1957; Gough, 1956). Como la pérdida del semen es la pérdida de esta poderosa sustancia... mejor es no dormir nunca con mujeres.

Tanto la fisiología masculina como la femenina se prestan a la analogía con el vaso que no ha de verter ni diluir sus fluidos vitales. Las hembras son correctamente consideradas literalmente como la entrada a través de la cual puede adulterarse el puro contenido. Los machos se consideran como poros por los cuales la preciosa sustancia puede manar y perderse, causando así el debilitamiento de todo el sistema.

Una doble norma moral se aplica a menudo a las transgresiones sexuales. En un sistema de descendencia patrilineal, las esposas son la puerta de entrada al grupo. Ocupan por ello una posición análoga a la de las hermanas en la casta hindú. Por el adulterio de una esposa se introduce la sangre impura en el linaje. De modo que el simbolismo del vaso imperfecto se ajusta más adecuadamente a las mujeres que a los hombres.

Si consideramos la protección ritual de los orificios corporales como un símbolo de las preocupaciones sociales con respecto a las entradas y salidas, la pureza del alimento cocido cobra importancia. Cito un pasaje acerca de la capacidad de contaminación y de transmisión de la contaminación que tiene el alimento cocido (en un artículo no firmado acerca de «Pure and Impure», *Contributions to Indian Sociology*, III, julio de 1959, p. 37):

Cuando un hombre usa un objeto, éste se vuelve parte de él y en él participa. Entonces, qué duda cabe, esta apropiación es mucho más inmediata en el caso de la comida, en la que incluso la apropiación precede a la absorción, ya que acompaña a la cocción. La cocción puede considerarse como si implicara una apropiación completa de la comida por la familia. Es casi como si, antes de ser «internamente absorbida» por el individuo, la comida fuese, por el hecho de someterse a cocción, colectivamente predigerida. Uno no puede compartir el alimento preparado por otras personas sin compartir la naturaleza de éstas. Este es uno de los aspectos de la situación. Otro estriba en que el alimento cocido es particularmente permeable a la contaminación.

Esto aparece como una correcta traducción del simbolismo de contaminación hindú con respecto al alimento cocido. Pero ¿qué se gana con enunciar una relación descriptiva como si fuera una explicación? En la India el proceso de cocción se considera como el comienzo de la ingestión, y por lo tanto la cocción es susceptible de contaminación, tanto como el hecho mismo de comer. Pero ¿por qué hallamos esta actitud en la India, en ciertas regiones de la Polinesia y en el judaísmo, amén de otros lugares, pero no en todo lugar donde los seres humanos se sientan ante una comida? Creo que la comida no parece ser contaminadora en modo alguno, salvo en el caso de que las fronteras externas del sistema social se

encuentren sometidas a una determinada presión. Podemos ir más lejos y explicar por qué el hecho de cocer los alimentos en la India ha de ser ritualmente puro. La pureza de las castas se correlaciona con una complicada división hereditaria del trabajo entre las castas. El trabajo realizado por cada casta porta una carga simbólica: algo dice acerca del estatuto relativamente puro de la casta de que se trata. Ciertas clases de trabajo corresponden a las funciones excretoras del cuerpo, por ejemplo, la de las lavanderas, barberos, barrenderos, tal como ya hemos visto. Algunas profesiones se encuentran ligadas al derramamiento de sangre o al trato con el alcohol, tales como la de los curtidores, guerreros, destiladores. De modo que ellas ocupan una posición inferior en la escala de pureza en la medida en que sus ocupaciones difieren de los ideales brahmánicos. Pero el punto en que la comida se prepara para la mesa es el punto en el que es preciso salvar la relación que existe entre la estructura de la pureza y la estructura ocupacional. Ya que los alimentos se producen por los esfuerzos combinados de varias castas que participan en diversos grados de pureza: el herrero, el carpintero, el cordelero, el agricultor, antes de que estos se admitan dentro del cuerpo, se exige una clara ruptura simbólica para expresar la separación del alimento con respecto a los contactos necesarios pero impuros. El proceso de cocción, confiado en manos puras, garantiza esta ruptura ritual. Cabe esperar algún tipo de ruptura semejante cada vez que la producción de la comida se encuentra en manos de quienes son relativamente impuros.

Estas son las líneas generales según las cuales los ritos primitivos han de relacionarse con el orden social y con la cultura dentro de los cuales se encuentran. Los ejemplos que he dado son muy bastos, ya que su objetivo era ilustrar una profunda objeción a cierta corriente actual de estudio de los temas rituales. Añado uno más, más elemental aún, para subrayar mi propia tesis. Los psicólogos han hecho correr mucha tinta acerca de las ideas de contaminación de los *yurok* (Erikson, Posinsky). Estos indios del Norte de California, que vivían de la pesca del salmón en el río Klamath, parecen haber estado obsesionados por el comportamiento de los líquidos, si es que puede decirse que sus reglas de contaminación expresen una obsesión. Tienen cuidado en no mezclar el agua buena con la mala, en no orinar en los ríos, en no mezclar el agua de mar con el agua dulce, y así sucesivamente. Insisto en que estas reglas no pueden implicar una neurosis obsesiva, y no pueden ser interpretadas a no ser que se tome en cuenta el carácter fluido e informe de su vida social que es altamente competitiva (Dubois).

En resumidas cuentas, existe, sin lugar a dudas, una relación entre las preocupaciones individuales y el rito primitivo. Pero no se trata de la simple relación que han supuesto algunos psicoanalistas. El rito primitivo, claro está, se nutre de la experiencia individual. Esta es una verdad evidente. Pero se nutre de

ella de modo tan selectivo que no puede decirse que se inspire primordialmente en la necesidad de resolver problemas individuales que le son comunes al género humano, y menos aún explicarse por la investigación clínica. Los primitivos no pretenden sanar ni impedir las neurosis personales mediante sus ritos públicos. Los psicólogos pueden decirnos si la expresión pública de las angustias individuales puede o no resolverlos problemas personales. Ciertamente hemos de suponer que se produce alguna interacción de este género. Pero no es esto lo que se discute. El análisis del simbolismo ritual no puede empezar hasta que reconozcamos que el rito es un intento de crear y mantener una determinada cultura, una determinada serie de supuestos mediante los cuales se controla la experiencia.

Toda cultura consiste en una serie de estructuras relacionadas que comprenden las formas sociales, los valores, la cosmología, la totalidad del conocimiento, a través de la cual se mediatiza toda experiencia. Algunos temas culturales se expresan mediante ritos de manipulación corporal. En este sentido, muy general, puede decirse que la cultura primitiva es autoplástica. Pero el objetivo de estos ritos no es el retraimiento negativo frente a la realidad. Las aseveraciones que enuncian no se pueden comparar fructuosamente con el retraimiento que practica una criatura al chuparse el dedo o masturbarse. Los ritos representan la forma de las relaciones sociales y al darle a estas relaciones expresión visible permiten que la gente conozca su propia sociedad. Los ritos actúan sobre el cuerpo político mediante el instrumento simbólico del cuerpo físico.

## VIII. LÍNEAS INTERNAS

A comienzos de este siglo se sostenía que las ideas primitivas acerca del contagio nada tenían que ver con la ética. Así fue como se instituyó una categoría especial del rito llamada magia en beneficio de la discusión erudita. Si se pudiera demostrar que los ritos de contaminación están de algún modo conectados con la moral, su puesto se encontraría claramente dentro del terreno de la religión. Para completar nuestro examen de cuál ha sido la suerte que ha corrido la religión primitiva en manos de la antropología primitiva, queda por mostrar que la contaminación tiene de hecho mucho que ver con la moral.

Cierto es que las reglas de la contaminación no corresponden al pie de la letra con las reglas de la moral. Algunas clases de comportamiento pueden juzgarse equivocadas, sin provocar por ello creencias de contaminación, mientras que otras que nadie considera reprehensibles aparecen como contaminadoras y peligrosas. Acá y allá nos encontramos con que lo que está mal es igualmente contaminador. Las reglas de la contaminación sólo iluminan intensamente un pequeño aspecto del comportamiento moralmente desaprobado. Pero tenemos que preguntarnos si la contaminación toca a la moral de modo arbitrario o no.

Para responder tenemos que considerar más de cerca las situaciones morales y pensar en la relación que existe entre la conciencia y la estructura social. De modo general, la conciencia privada y el código público de la moral se influyen recíprocamente sin cesar. Tal como dice David Pole:

El código público que hace y modela la conciencia privada es a su vez rehecho y modelado por ella... En la real reciprocidad del proceso, el código público y la conciencia privada fluyen de consuno: cada uno surge a partir del otro y contribuye a su existencia, lo canaliza y es canalizado por él. Ambos, de igual manera, se corrigen y amplían (pp. 91-92).

Habitualmente no es necesario establecer una diferencia tajante entre los dos. No obstante, nos encontramos con que no podemos comprender este campo de la contaminación a no ser que penetremos en la esfera que yace entre el comportamiento que un individuo aprueba para sí mismo y el que aprueba para los demás; entre lo que aprueba como un principio y lo que desea con vehemencia para sí, aquí y ahora, en contradicción con dicho principio; entre lo que aprueba a largo plazo y lo que aprueba en breve término. En todo esto hay materia de discrepancia.

Debemos comenzar reconociendo que las situaciones morales no son fáciles de definir. Habitualmente tienden a ser más oscuras y contradictorias que nítidas. Por propia naturaleza una regla moral es general, y su aplicación a un contexto particular tiene que ser incierta. Por ejemplo, los *nuer* creen que el homici-



dio dentro de la comunidad local y el incesto constituyen un mal. Pero se puede inducir a un hombre a que quebrante la regla del homicidio haciendo que obedezca a otra regla de comportamiento aprobado. Debido al hecho de que a los *nuer* se les enseña desde la niñez a defender sus derechos por la fuerza, cualquier hombre puede, sin la menor intención, matar a un compañero de aldea durante una reyerta. Del mismo modo, las reglas de la relación sexual prohibida son muy complicadas y el cómputo genealógico en determinadas direcciones es más bien somero. Fácilmente puede un hombre no estar seguro de que una mujer particular se encuentre, o no, con respecto a él, en un grado prohibido de parentesco. Por tanto, a menudo, aparecen diversas perspectivas desde las cuales puede considerarse justa una acción, debido al desacuerdo acerca de lo que es pertinente al juicio moral y acerca de la valoración de las consecuencias de un acto. En contraste con las reglas morales, las reglas de la contaminación son inequívocas. No dependen de la intención ni de un prudente equilibrio de derechos y deberes. El único problema material radica en si ha tenido lugar o no un contacto prohibido. Si los peligros de contaminación fueran colocados estratégicamente a lo largo de los puntos cruciales del código moral, podrían teóricamente reforzarse. Sin embargo, semejante distribución estratégica de las reglas de contaminación es imposible, ya que el código moral, por propia naturaleza, no puede nunca reducirse a algo sencillo, riguroso y fijo.

Sin embargo, al examinar con mayor atención la relación que existe entre las actitudes de contaminación y las actitudes morales, llegamos a discernir algo así como intentos de apuntalar en este sentido, un código moral simplificado. Por ejemplo, los *nuer* no siempre pueden decir si han cometido o no un incesto. Pero creen que el incesto acarrea desgracias bajo la forma de una enfermedad de la piel, la cual puede evitarse mediante el sacrificio. Si saben que han transgredido la norma pueden disponer que se haga el sacrificio; si calculan que el grado de parentesco era muy lejano, y que el riesgo, por lo tanto, era muy leve, pueden dejar que la cosa se arregle *post hoc* por la aparición o no aparición de la enfermedad de la piel. De este modo, las reglas de la contaminación pueden servir para resolver problemas morales inciertos.

Las actitudes que adoptan los *nuer* con respecto a los contactos que consideran peligrosos no son necesariamente actitudes de desaprobación. Se horrorizarían ante un caso de incesto entre madre e hijo, pero muchas de las relaciones que les están prohibidas no despiertan en ellos semejante condenación. Un «pequeño incesto» es algo que puede ocurrir en cualquier momento en el seno de las mejores familias. De modo similar, consideran que los efectos del adulterio son peligrosos para el marido ofendido; estará propenso a contraer dolores de espalda cuando ulteriormente tenga trato carnal con su mujer, y esto sólo puede evitarse mediante el sacrificio para el cual es el adúltero quien ha de ofrecer el

animal que servirá de víctima. Pero a pesar de que se pueda matar a un adúltero, sin compensación alguna, si se le sorprende in fraganti, los *nuer* no parecen desaprobador el adulterio en sí mismo. Uno tiene la impresión de que correr tras las faldas de la mujer del prójimo se considera como un deporte arriesgado que cualquier hombre normalmente puede practicar (Evans-Pritchard, 1951).

Ahora bien, son los mismos *nuer* los que padecen temores ante la contaminación y los que dictan los juicios morales: el antropólogo no cree que los castigos del incesto y del adulterio, que a menudo resultan mortales, les sean impuestos desde fuera por su dios riguroso con el fin de mantener la estructura social. La integridad de la estructura social se encuentra puesta en tela de juicio cada vez que se quebrantan las reglas del adulterio y del incesto, ya que la estructura local consiste enteramente en categorías de personas que se definen mediante la regulación del incesto, los pagos de matrimonio y el estatuto marital. Para producir tal sociedad los *nuer* han tenido evidentemente que inventar reglas complicadas acerca del incesto y del adulterio, y para mantenerla han subrayado dichas reglas con amenazas acerca del peligro de los contactos prohibidos. Estas reglas y sanciones expresan la conciencia pública de los *nuer* cuando piensan en términos generales. Pero un caso particular de adulterio o de incesto le interesa de otro modo a los *nuer*. Los hombres parecen identificarse con los adúlteros más que con los maridos ofendidos. Cuando se enfrentan con un caso particular sus sentimientos de desaprobación moral no se hallan demasiado inclinados en favor del matrimonio y de la estructura social. De ahí procede una causa de la discrepancia que existe entre las reglas de la contaminación y los juicios morales. Esto sugiere que las reglas de la contaminación pueden tener otra función socialmente útil —la de reorganizar la desaprobación moral allí donde flaquea. El marido *nuer*, incapacitado e incluso moribundo por causa de la contaminación del adulterio, se reconoce como la víctima del adúltero: si este último no paga su multa y proporciona el sacrificio será culpable de una muerte.

Este ejemplo sugiere otro punto general. Hemos presentado ejemplos de comportamientos que los *nuer* a menudo consideran como moralmente neutros, pero que no obstante desencadenan (de ello están convencidos) peligrosas manifestaciones de poder. Se dan igualmente tipos de comportamientos que los *nuer* consideran como absolutamente reprensibles, pero nadie piensa que provoquen un peligro automático. Por ejemplo, es un deber positivo que el hijo honre a su padre, y son muy mal vistos los actos de falta de respeto filial. Pero a diferencia de la falta de respeto hacia los suegros, no acarrearán castigo automático. La diferencia social entre las dos situaciones radica en que el padre de un hombre, en su calidad de cabeza de la familia y de controlador de sus rebaños, se encuentra en una fuerte posición económica para afirmar su estatuto superior, mientras que no ocurre lo mismo con el suegro o la suegra. Esto concuerda

con el principio general de que cuando el ultraje va adecuadamente acompañado por sanciones prácticas dentro del orden social, no tiende a surgir la contaminación. Allí donde, humanamente hablando, el ultraje tiende a quedar sin castigo, se apela a las creencias de contaminación para suplir la carencia de otro género de sanciones.

En resumidas cuentas, si pudiésemos extraer del comportamiento *nuer* algunas clases de comportamiento que ellos condenan como un mal, dispondríamos de un mapa de su código moral. Si pudiésemos trazar otro mapa de sus creencias de contaminación, descubriríamos que acá y allá se cruza con las líneas de la moral, pero que de ningún modo se ajusta a ellas. Gran parte de sus reglas de contaminación se preocupa de la etiqueta entre marido y mujer y entre parientes políticos. Los castigos que, según piensan, recaen en aquellos que quebrantan estas reglas se explican por la fórmula de valor social que dio Radcliffe-Brown: las reglas expresan el valor del matrimonio en esa sociedad. Son reglas de contaminación específicas, tales como la que le prohíbe a una mujer que beba leche de las vacas que han servido para pagar su matrimonio. Tales reglas no coinciden con las reglas morales, aunque bien pueden expresar aprobación con respecto a las actitudes generales (tales como el respeto hacia los rebaños del marido). Estas reglas sólo se relacionan indirectamente con el código moral en la medida en que llaman la atención sobre el valor del comportamiento que de algún modo interesa a la estructura de la sociedad, por el hecho de estar este código moral relacionado con esa misma estructura social.

Existen también otras reglas de contaminación que tocan más de cerca el código moral, tales como las que prohíben el incesto o el homicidio dentro de la comunidad local. El hecho de que las creencias de contaminación provean de un género de castigo impersonal para las transgresiones hace que el sistema aceptado de la moral sea fácil de mantener. Los ejemplos de los *nuer* sugieren los siguientes modos con que las creencias de contaminación pueden apoyar el código moral:

(1) Cuando una situación está moralmente mal definida, una creencia de contaminación puede proporcionar la regla que determine *post hoc* si ha tenido, o no, lugar la infracción.

(2) Cuando los principios morales entran en conflicto, una regla de contaminación puede reducir la confusión por el simple hecho de proporcionarle un motivo de inquietud.

(3) Cuando una acción que se considera moralmente mala no provoca indignación moral, la creencia en las consecuencias perjudiciales de la contaminación puede tener el efecto de agravar la importancia de la ofensa, y de alinear así a la opinión pública del lado de lo que es justo.

(4) Cuando las sanciones prácticas no refuerzan la indignación moral, las creencias de contaminación pueden proporcionar un medio de disuadir a los posibles malhechores.

Este último punto merece desarrollarse. En una sociedad a pequeña escala la maquinaria de la retribución nunca suele ser ni muy fuerte ni muy segura en su acción. Descubrimos que las creencias de contaminación la refuerzan de dos modos distintos. O bien se considera que el transgresor mismo es la víctima de su propio acto, o bien una víctima inocente padece los embates del peligro. Es de esperar que esto varíe de modo regular. En cualquier sistema social puede haber algunas normas morales que se imponen con fuerza pero cuya ruptura, sin embargo, no puede castigarse. Por ejemplo, cuando la propia ayuda es el único modo de corregir el mal, la gente para protegerse se congrega en grupos que practican la venganza en favor de sus miembros. En un sistema semejante no puede ser fácil exigir venganza cuando se ha cometido una muerte dentro del grupo mismo; matar o incluso desterrar deliberadamente a uno de sus miembros equivaldría a ofender el principio más fuerte de todos. En tales casos nos encontramos con que se espera que el peligro de la contaminación recaiga sobre la cabeza del fraticida.

Este es un problema muy diferente de la contaminación cuyos peligros recaen, no sobre la cabeza del transgresor, sino sobre la del inocente. Vimos ya que el inocente marido *nuer* es quien corre peligro de muerte cuando su mujer comete adulterio. Existen muchas variaciones sobre este tema. A veces es la vida de la mujer culpable la que corre peligro; otras, la del marido ofendido; otras, finalmente, la amenaza pesa sobre los hijos. No se considera que el adúltero mismo corra peligro, aunque los javaneses *ontong* sí mantengan esta creencia (Hogbin, p. 153). En el ya mencionado caso de fraticidio, no falta la indignación moral. El problema es de orden práctico: cómo castigar, más bien que cómo despertar indignación moral contra el crimen. El peligro hace las veces de castigo humano. En el caso de la contaminación por adulterio la creencia en que los inocentes corren peligro ayuda a infamar al delincuente y a despertar la indignación moral en contra suya. Así que en este caso las ideas de contaminación fortalecen la exigencia de un castigo humano.

La posibilidad de recoger y comparar una gran cantidad de ejemplos está fuera de los límites de este estudio. Pero aquí se nos ofrece un terreno que sería interesante abordar mediante la investigación documental. ¿Cuáles son las circunstancias precisas en que la contaminación por adulterio se considera un peligro para el marido ofendido, para los hijos vivos o por nacer, para la esposa culpable o inocente? Cada vez que el peligro acompaña al adulterio secreto en un sistema social dentro del cual alguien tiene derecho a reclamar por daños y perjuicios si es flagrante el adulterio, la creencia de contaminación actúa como

detector *post hoc* del crimen. Esto corresponde al caso *nuer* ya mencionado. Otro ejemplo aparece en un texto procedente de un marido *nyakyusa*:

Si siempre me he sentido bien y fuerte y me encuentro con que me canso al caminar o al manejar mi azadón, pienso: «¿Qué será? Miren, siempre he estado bien y ahora me encuentro muy cansado». Mis amigos dicen: «Es una mujer, te has acostado con una que estaba con la menstruación». Y si al comer empiezo a tener diarrea, dicen: «¡Son las mujeres, han cometido adulterio!» Mis mujeres lo niegan. Vamos al adivino y cogen a una; si ella confiesa, no hay más que decir, pero si lo niega, antiguamente solíamos practicar la ordalía del veneno. La mujer lo bebía, ella sola, yo no. Si vomitaba, el vencido era yo, la mujer era buena, pero si le hacía efecto entonces su padre tenía que pagarme una vaca (Wilson, 1957, p. 133).

De modo similar, cuando se cree que una mujer va a abortar por el hecho de haber cometido adulterio durante el embarazo, y que su criatura ha de morir si ella comete adulterio mientras la amamanta, alguien podría exigir una compensación de sangre por cada adulterio confesado. Si las jóvenes se casan normalmente antes de la pubertad y se supone que pasan del embarazo al parto, del parto a un período de amamantamiento que dura dos o tres años, y luego a un nuevo parto, el marido está teóricamente asegurado contra la infidelidad hasta la menopausia de su mujer. Más aún, el comportamiento de la mujer misma, incurre, de este modo, en graves sanciones por los peligros que amenazan a sus hijos y a su propia vida en la hora del parto. Todo esto parece muy sensato. Las creencias de contaminación apuntalan aquí las relaciones maritales. Pero no por eso respondemos a la pregunta de por qué en algunos casos la víctima es el marido, en otros casos la mujer parturienta o los hijos, y en otros casos finalmente, como ocurre entre los *bemba*, es la parte inocente, sea el marido o la mujer, la que automáticamente corre peligro.

La respuesta ha de encontrarse en el examen detallado de la distribución de los derechos y de los deberes del matrimonio y en los diversos intereses y ventajas de cada una de las partes. La incidencia variable del peligro permite que el juicio moral señale a diferentes individuos: si la mujer es la que corre peligro, hasta el extremo de arriesgar la vida durante el parto, se despierta la indignación contra su seductor. Esto sugiere la existencia de una sociedad en la que es probable que la mujer reciba una paliza por su mala conducta. Si la vida del marido corre peligro probablemente se le echa la culpa a la mujer o a su amante. Como hipótesis (más por ganas de insinuar una proposición que puede someterse a prueba que confiando en su validez) ¿acaso podría ser que el peligro recaiga sobre la mujer cuando, por una u otra razón, no se la puede castigar abiertamente? ¿O acaso es por el hecho de que la presencia de sus parientes en la aldea la protege contra cualquier violencia? Podríamos entonces suponer que en el caso opuesto, cuando el peligro recae sobre el marido, esta circunstancia le ofrece a él una excusa de más para darle a ella una buena paliza, o por lo menos

suscita la opinión de la comunidad contra el comportamiento relajado de la mujer. Sugiero aquí que la sociedad donde es estable el matrimonio y donde se ejerce control sobre las mujeres, puede ser aquella en la que el peligro del adulterio tiende a recaer sobre el marido ofendido.

Hasta ahora sólo hemos discutido cuatro formas según las cuales la contaminación tiende a apoyar los valores morales. El hecho de que es más fácil suprimir las contaminaciones que los efectos morales nos ofrece otro tipo de situaciones. Algunas contaminaciones son demasiado graves para permitir que sobreviva el ofensor. Pero la mayoría de las contaminaciones sólo exigen remedios muy sencillos para deshacer sus efectos. Hay ritos que consisten en revertir, desatar, enterrar, lavar, borrar, fumigar, y así sucesivamente, y que a costa de poco tiempo y esfuerzo pueden eliminar los efectos de la contaminación a satisfacción de todos. La supresión de una ofensa moral depende del estado de ánimo de la parte ofendida y de la dulzura que acompaña al cumplimiento de la venganza. Las consecuencias sociales de algunas ofensas se dispersan en todas las direcciones y jamás pueden resolverse. Los ritos de reconciliación que representan el entierro de la falta cometida tienen el efecto creador de todos los ritos. Pueden ayudar a borrar la memoria de la falta y alentar el desarrollo de los sentimientos justos. La sociedad en su totalidad saldría ganando si se pudieran reducir las ofensas morales a la condición de ofensas de contaminación que pueden lavarse instantáneamente gracias al rito. Lévy-Bruhl, quien dio muchos ejemplos de ritos de purificación (1936, capítulo VIII), tuvo la clarividencia de advertir que el acto mismo de restitución asume la categoría de un rito de supresión. Señala que no se comprende bien la ley del talión si se la considera meramente como la satisfacción de un brutal apetito de venganza:

La ley del talión se asocia a la necesidad de una contra-acción que se equipare y se asemeje a la acción... Por haber padecido un ataque, recibido una herida, sufrido una injusticia, se siente expuesto a la mala influencia. La amenaza de la desgracia pesa sobre él. Para tranquilizarse, para recobrar la calma y la seguridad, hay que interrumpir, neutralizar la mala influencia que se ha desencadenado. Ahora bien, no podrá obtenerse este resultado hasta que el acto por el cual él padece quede suprimido por un acto similar en dirección opuesta. Esto es precisamente lo que el talión le proporciona al primitivo (pp. 392-95).

Lévy-Bruhl no cometió el error de suponer que basta con un acto puramente externo, advirtió, como desde entonces no han dejado de advertir los antropólogos, los esfuerzos afanosos que se practican para que lo más íntimo del corazón y la mente corresponda al acto público. La contradicción entre el comportamiento externo y las emociones secretas es origen frecuente de angustias y de probables desgracias. Esta nueva contradicción puede surgir del acto mismo de purificación. Deberíamos por lo tanto reconocerla como una contaminación au-

tónoma por derecho propio. Lévy-Bruhl da muchos ejemplos de lo que llama los efectos embrujadores de la mala voluntad.

Estas contaminaciones, que se ocultan entre el acto visible y el pensamiento invisible, son semejantes a la brujería. Son peligros que proceden de los intersticios de la estructura y, al igual que la brujería, su poder inherente de hacer daño no depende ni de la acción externa ni de la intención deliberada: son peligrosas de por sí.

Existen dos modos distintos de suprimir una contaminación: uno es el rito que no trata de investigar la causa de la contaminación, ni busca adjudicar la responsabilidad; el otro es el rito confesional. De buenas a primeras podría suponerse que estos modos se aplican a situaciones muy diferentes. El sacrificio *nuer* es un ejemplo del primero. Los *nuer* asocian las desgracias con las ofensas que las han acarreado, pero no tratan de relacionar una desgracia particular con una particular ofensa. El problema se considera académico, ya que el único recurso que tienen a su alcance es el mismo para todos los casos: el sacrificio. Excepción a esta regla es el caso del adulterio que ya hemos mencionado. Es preciso saber quien es el adúltero para que éste pueda ofrecer el animal destinado al sacrificio y para que pague una multa. Si reflexionamos sobre este ejemplo, podemos suponer que la confesión, por el hecho de que siempre precisa la naturaleza de la ofensa y permite que se adjudique la culpa, constituye una buena base para exigir compensación.

Una nueva clase de relación entre la polución y la moral surge cuando la purificación sola se considera como el tratamiento adecuado para las faltas morales. Entonces todo el complejo de ideas que incluye la contaminación y la purificación se convierte en una especie de red de seguridad que le permite a la gente ejecutar lo que, en términos de estructura social, equivaldría a proezas acrobáticas sobre la cuerda floja. El equilibrista osa lo imposible y levemente desafía las leyes de la gravedad. La purificación fácil permite a la gente desafiar impunemente las duras realidades de su sistema social. Por ejemplo, los *bemba* tienen tal confianza en su técnica de purificación del adulterio que, aunque crean que el adulterio implica peligros mortales, dan rienda suelta a sus pasajeros deseos. Examinaré más detalladamente este caso en el próximo capítulo. Lo que importa aquí es la aparente contradicción entre el temor al sexo y el placer del sexo, que la Dra. Richards advirtió (pp. 154-55), y el papel que desempeñan los ritos de purificación en la superación de estos temores. La doctora insiste en el hecho de que ningún *bemba* supone que el temor a la contaminación por adulterio impide que alguien lo practique.

Esto nos lleva al último punto que relaciona la contaminación con la moral. Cualquier sistema de símbolos puede adquirir vida cultural propia e incluso tener iniciativas en el desarrollo de las instituciones sociales. Por ejemplo, entre

los *bemba*, las reglas de contaminación sexual parecerían, a primera vista, expresar la aprobación de la fidelidad entre marido y mujer. En la práctica, el divorcio es hoy un hecho común y uno tiene la impresión (Richards, 1940) de que recurren al divorcio y al nuevo matrimonio como medio de evitar la contaminación del adulterio. Esta desviación radical con respecto a objetivos que anteriormente se habían mantenido, sólo es posible cuando funcionan otras fuerzas de desintegración. No podemos suponer que los temores de contaminación se desbocan y emprendan el galope llevando consigo el sistema social. Pero irónicamente pueden proporcionar fundamentos independientes para efectuar la ruptura con el código moral que anteriormente se esforzaban en sostener.

Las ideas de contaminación pueden desviar la atención de los aspectos sociales y morales de una situación por el solo hecho de centrarla en una sencilla cosa material. Los *bemba* creen que la contaminación por adulterio se transmite mediante el fuego. Por lo tanto, el ama de casa cuidadosa parece vivir obsesionada por el problema de proteger el fuego de su hogar contra la profanación adúltera y menstrual y contra los homicidios.

Es difícil exagerar la fuerza de estas creencias o el grado en el que afectan la vida cotidiana. En cualquier aldea, a la hora de cocinar, se envía a los niños acá y allá en busca de «fuego nuevo» que piden a las vecinas que se encuentran en estado de pureza ritual (p. 33).

El hecho por el cual sus angustias sexuales se hayan transferido de la cama a la mesa pertenece al próximo capítulo. Pero la razón por la cual se necesita proteger el fuego depende de la configuración de los poderes que controlan su universo. La muerte, la sangre y el frío se enfrentan con sus opuestos, la vida, el sexo y el fuego. Estos seis poderes son todos peligrosos. Los tres poderes positivos son peligrosos salvo cuando se separan unos de otros y corren peligro al ponerse en contacto con la muerte, la sangre o el frío. El acto sexual siempre se separa del resto de la vida por ritos de purificación que sólo marido y mujer pueden celebrar el uno para el otro. El adúltero es un peligro público porque su contacto profana todos los fuegos de cocina y no puede purificarse. Todo esto nos hace ver que las angustias provocadas por su vida social son sólo parte de la explicación de la contaminación sexual de los *bemba*. Para explicar por qué el fuego (en lugar, por ejemplo, de la sal, como ocurre entre algunos de sus vecinos) es el que transmite la contaminación, tendríamos que examinar la interrelación sistemática de los símbolos mismos más detalladamente de lo que ahora es posible.

Este bosquejo somero es lo más que puedo hacer con respecto a la relación que existe entre la contaminación y la moral. Es necesario haber mostrado que esta relación está muy lejos de ser nítida antes de volver a la idea de la sociedad como juego complejo de cajas chinas, en el que cada subsistema posee sus pe-



queños subsistemas, y así ilimitadamente hasta el punto en que nos interese aplicar el análisis. Creo que la gente realmente piensa que su propio medio social consiste en el hecho de que las demás personas se encuentran juntas o separadas por líneas que deben respetarse. Firmes sanciones físicas protegen a algunas de estas líneas. Hay iglesias en las que los vagabundos no se atreven a dormir en los bancos por temor a que el sacristán llame a la policía. Hasta hace poco las castas inferiores de la India solían confinarse en su lugar debido a sanciones sociales de similar eficacia, y de abajo a arriba, en todo el edificio de las castas, las fuerzas políticas y económicas ayudan a mantener el sistema. Pero allí donde las líneas son precarias, nos encontramos con que las ideas de contaminación acuden en su auxilio. El hecho de atravesar físicamente la barrera social se considera como una contaminación peligrosa, que acarrea cualquiera de las consecuencias que acabamos de examinar. El contaminador se convierte en un objeto de reprobación doblemente malvado, primero por cruzar la línea y segundo porque pone en peligro a los demás.

## IX. EL SISTEMA EN ESTADO DE GUERRA CONSIGO MISMO

Cuando se ataca a la comunidad desde fuera, por lo menos el peligro externo fomenta la solidaridad de los que están dentro. Cuando se ataca desde dentro, por obra de individuos disolutos, se puede castigar a éstos y volver a consolidar públicamente la estructura. Pero es posible que la estructura se destruya a sí misma. Durante largo tiempo éste ha sido tema favorito de los antropólogos (ver Gluckman, 1962). Acaso todos los sistemas sociales se fundan en la contradicción, y en cierto sentido se encuentran en estado de guerra consigo mismos. Pero en algunos casos los diversos fines que persiguen los individuos, estimulados por el sistema, se encuentran más armonizados que en otros.

La colaboración sexual es, por propia naturaleza, fecunda, constructiva; constituye la base común de la vida social. Pero a veces nos encontramos con que en lugar de dependencia y armonía, las instituciones sexuales expresan separación rigurosa y violento antagonismo. Hasta ahora sólo hemos estudiado un género de contaminación sexual que expresa el deseo de mantener intacto el cuerpo (físico y social). Sus reglas se enuncian obedeciendo al control de las entradas y salidas. Otro género de contaminación sexual nace del deseo de mantener rectas las líneas internas del sistema social. En el último capítulo observamos cómo las reglas controlan los contactos individuales que destruyen estas líneas: los adulterios, los incestos, y así sucesivamente. Pero en modo alguno éstos agotan los tipos de la contaminación sexual. Puede surgir un tercer tipo a partir del conflicto que se declara entre los diversos objetivos que se proponen en el interior de la misma cultura.

En las culturas primitivas, casi por definición, la diferencia de los sexos es la diferencia social primordial. Esto significa que algunas instituciones importantes se basan en la diferencia del sexo. Si la estructura social se halla débilmente organizada, hombres y mujeres pueden acariciar la esperanza de seguir sus caprichos al escoger y descartar a sus compañeros sexuales, sin graves consecuencias para la sociedad en general. Pero si la estructura social primitiva está estrictamente articulada, se encuentra casi forzada a intervenir drásticamente en las relaciones que se dan entre hombres y mujeres. Así nos encontramos entonces con ideas de contaminación que se usan para mantener a hombres y mujeres en las funciones que les toca desempeñar, tal como lo hemos mostrado en el anterior capítulo.

Pero no podemos dejar de mencionar enseguida una excepción. El sexo tiende a liberarse de la contaminación en una sociedad en la que las funciones sexuales se imponen directamente. En este caso cualquier persona que intentara desviarse de las normas sería prontamente castigada mediante la fuerza física.

Esta situación presupone una eficacia administrativa y un consenso que serían raros en cualquier parte y especialmente en las sociedades primitivas. Como ejemplo podemos considerar a los *walbiri* de Australia Central, pueblo que aplica la fuerza sin rodeos para asegurar que el comportamiento sexual de los individuos no socave aquella parte de la estructura social que descansa sobre las relaciones maritales. Como ocurre en el resto de Australia, gran parte del sistema social depende de las reglas que gobiernan el matrimonio. Los *walbiri* viven en el rudo medio natural del desierto. Tienen conciencia de la dificultad de la supervivencia comunitaria y su cultura acepta, como uno de sus objetivos, el hecho de que todos los miembros de la comunidad trabajen y se sustenten según su capacidad y sus necesidades. Esto significa que los sanos y fuertes asumen la responsabilidad de cuidar de los enfermos y los viejos. Una estricta disciplina se mantiene en toda la comunidad: los jóvenes están sujetos a sus mayores y, sobre todo, las mujeres están sujetas a los hombres. Una mujer casada vive habitualmente a cierta distancia del lugar donde se encuentran su padre y sus hermanos. Esto significa que si bien tiene teóricamente derecho a su protección, este derecho se suprime en la práctica. Está bajo el control de su marido. Como regla general, si el sexo femenino estuviese completamente sometido al masculino, el principio de dominación masculina no plantearía el menor problema. Podría aplicarse implacable y directamente allí donde fuese necesario hacerlo. Parece ser que es esto lo que ocurre entre los *walbiri*. Por la más mínima falta o negligencia del deber, llueven los golpes o los venablos sobre las mujeres *walbiri*. No se puede reclamar una compensación de sangre por la mujer muerta a manos del marido, y nadie tiene derecho a intervenir entre marido y mujer. La opinión pública jamás hace reproches al hombre que con violencia, incluso hasta un grado mortal, ha afirmado su autoridad sobre su mujer. Así resulta imposible que una mujer enfrente a un hombre contra otro. Por más energía que pongan en tratar de seducir a la mujer del prójimo, los hombres están perfectamente de acuerdo sobre un punto: en no permitir nunca que sus deseos sexuales le otorguen a una determinada mujer, poder de negociar o una posibilidad de intriga.

Este pueblo no tiene creencias acerca de la contaminación sexual. Ni siquiera se evita la sangre menstrual y no se cree que el contacto con ella acarree peligro. Aunque la definición del estatuto matrimonial tiene gran importancia en su sociedad, se encuentra protegida por medios explícitos. No existe nada precario ni contradictorio con respecto al predominio masculino (Meggitt, 1962).

No se imponen restricciones a los individuos de sexo masculino entre los *walbiri*. Seducen a las mujeres, los unos a las de los otros, si tienen la oportunidad, sin demostrar especial preocupación por la estructura social basada en el matrimonio. Esta última se conserva gracias a la absoluta subordinación de las

mujeres a los hombres y por el sistema reconocido de auto-ayuda. Cuando un hombre caza en vedado, en el coto sexual de otro, sabe a lo que se arriesga: la reyerta y la muerte posible. El sistema es perfectamente sencillo. Hay conflicto entre los hombres, pero no entre los principios. No se invoca, en determinada situación, un juicio moral que pueda incurrir en contradicción en otra situación dada. Las personas están sujetas a estas funciones particulares por la amenaza de la violencia física. El capítulo anterior ha sugerido que cuando la amenaza es franca y abierta podemos suponer que el sistema social subsiste sin el apoyo de las creencias de contaminación.

Es necesario conocer que el predominio masculino no siempre florece con tan implacable sencillez. En el último capítulo vimos que cuando las reglas morales son oscuras o contradictorias, las creencias de contaminación tienden a simplificar o a aclarar el punto que se discute. El caso de los *walbiri* sugiere una correlación. Cuando se acepta el predominio masculino como el principio central de la organización social y se aplica sin ambages y con plenos derechos de coerción física, las creencias en la contaminación sexual no adquieren un alto desarrollo. Por otro lado, cuando el principio del predominio masculino se aplica a la ordenación de la vida social, pero se halla en contradicción con otros principios, tales como los de la independencia femenina, o el derecho inherente a las mujeres, por ser el sexo débil, de gozar de mayor protección contra la violencia que los hombres, entonces tiende a florecer la contaminación sexual. Antes de examinar este caso debemos considerar otro tipo de excepción.

Nos encontramos con muchas sociedades en las que los individuos no padecen coerción ni ningún otro modo de sujeción estricta a los papeles sexuales que les toca desempeñar y en las que la estructura social, empero, se basa en la asociación de los sexos. En estos casos, el desarrollo sutil y legalista de instituciones especiales ofrece cierta solución. Hasta cierto punto los individuos pueden obedecer a sus caprichos personales, ya que la estructura social está mantenida por ficciones de uno u otro género.

La organización política de los *nuer* carece totalmente de fórmulas. No poseen instituciones explícitas de gobierno o administración. La estructura política fluida e intangible que se pone de manifiesto es la expresión voluble y espontánea de sus lealtades en conflicto. El único principio dotado de cierta firmeza que da forma a su vida tribal es el principio de la genealogía. Por el hecho de considerar sus unidades territoriales como si representaran segmentos de una sola estructura genealógica, imponen cierto orden a sus agrupaciones políticas. Los *nuer* ofrecen el ejemplo natural de cómo un pueblo puede crear y mantener una estructura social en el reino de las ideas y no principalmente, o por completo, en el terreno físico y externo de las ceremonias, los palacios o los tribunales de justicia (Evans-Pritchard, 1940).

El principio genealógico que aplican a las relaciones políticas de toda una tribu tiene para ellos importancia en otro contexto, al nivel íntimo y personal de los derechos al ganado y a las mujeres. Así, para un hombre *nuer*, no sólo el puesto que ocupa en el esquema político más amplio, sino también su herencia personal, están determinados por las relaciones definidas por el matrimonio. Su estructura de linajes y toda su estructura política dependen de los derechos de la paternidad. Sin embargo, los *nuer* no consideran el adulterio y el abandono de modo tan trágico como otros pueblos que poseen sistemas de linaje agnaticio en que la paternidad se establece mediante el matrimonio. Verdad es que un marido *nuer* puede matar con su venablo al seductor de su mujer, si lo pesca in fraganti. Pero si se entera de su infidelidad de otro modo, sólo puede exigir dos reses, una en compensación y la otra para el sacrificio —castigo apenas severo si se le compara con otros pueblos que, según leemos, solían desterrar a los adúlteros (Meek, pp. 218-19) o los reducían a la esclavitud. O si se le compara con un beduino, a quien no se le permitía levantar la cabeza en público hasta que se hubiese dado muerte a la pariente deshonrada (Salim, p. 61). La diferencia reside en que el matrimonio legal entre los *nuer* es relativamente invulnerable a los caprichos de cada consorte. Se permite que maridos y mujeres se separen y vivan lejos uno del otro sin alterar el estatuto legal de su matrimonio, ni el de los hijos de la mujer (Evans-Pritchard, capítulo III, 1951). Las mujeres *nuer* disfrutaban de un estatuto sorprendentemente libre e independiente. Si una de ellas enviudaba, los hermanos del marido tienen derecho a contraer con ella matrimonio levítico, para darle progenie al nombre del difunto. Pero si a la mujer no le apetece aceptar esta medida, no pueden forzarla. Queda en libertad de escoger sus propios amantes. La única seguridad que se garantiza al linaje del difunto es la de que cualquier descendencia, sea quien fuere el que la haya engendrado, se considera afiliada al linaje que pagó originalmente el ganado del matrimonio. La regla según la cual quien pagó el ganado tiene derecho a los hijos es la regla que distingue al matrimonio legal, prácticamente indisoluble, de las relaciones conyugales. La estructura social descansa sobre los matrimonios legales, establecida por el traspaso del ganado. Así ésta queda protegida, gracias a medios prácticos institucionales, contra cualquier contingencia que pudiese amenazarla debido a la libre conducta de hombres y mujeres. En contraste con la sencillez rígida e informal de su organización política, los *nuer* ponen de manifiesto una gran sutileza legal en la definición del matrimonio, del concubinato, del divorcio y de la separación conyugal.

Sugiero que es este desarrollo el que les permite organizar sus instituciones sociales sin recurrir a creencias abrumadoras acerca de la contaminación sexual. Ciertamente protegen su ganado contra las mujeres que están menstruando, pero un hombre no tiene que purificarse si llega a tocar a alguna. Debe meramente evitar tener comercio sexual con su mujer durante sus períodos mens-

truales, obedeciendo así a una regla de respeto que, según dicen los *nuer*, expresa preocupación por los hijos que aún no han nacido. Este reglamento es mucho más moderado que ciertas reglas de evitación que mencionaremos más adelante.

Hemos apuntado antes otro ejemplo de ficción legal que quita a las relaciones sexuales el peso de la estructura social. En el ejemplo del estudio que hace Nur Valman de la pureza femenina en el sur de la India y en Ceilán (1963). Allí se protege la pureza de las mujeres como si fuera la puerta de entrada a las castas. La madre constituye el factor decisivo para adquirir la condición de ser miembro de una casta. A través de las mujeres se perpetúan la sangre y la pureza de la casta. Por lo tanto, su pureza sexual es absolutamente importante, y la más leve amenaza contra ella se previene e impide. Esta circunstancia nos induciría a suponer que las mujeres llevan una vida de intolerable restricción. De hecho esto es lo que sucede en el caso de la casta más alta y más pura de todas.

Los brahmanes *nambudiri* de Malabar, constituyen una casta pequeña, rica y exclusiva de terratenientes sacerdotales. Han conservado su situación gracias a la observancia de una regla que prohíbe la división de sus propiedades. En cada familia sólo el primogénito contrae matrimonio. Los demás hermanos pueden mantener a concubinas de casta inferior, pero jamás podrán contraer matrimonio. En lo que toca a las desgraciadas mujeres, su destino es la estricta reclusión. Pocas de ellas llegan nunca a casarse, hasta que en su lecho de muerte un rito de matrimonio declara su independencia del control de sus guardianes. Si salen de sus casas, sus cuerpos van enteramente recubiertos y se velan el rostro con sombrillas. Cuando se casa alguno de sus hermanos, ellas pueden observar la ceremonia a través de las rendijas de las paredes. Incluso en ocasión de su propio matrimonio una mujer *nambudiri* tiene que ser reemplazada, durante la habitual presentación pública de la novia, por una joven *nayar*. Sólo un grupo muy rico podía permitirse el lujo de condenar a sus mujeres a una vida entera de esterilidad para la mayoría y de reclusión para todas. Esta implacabilidad corresponde a su manera con la dureza que demuestran los hombres *walbiri* al aplicar sus principios.

Pero aunque ideas similares acerca de la pureza de las mujeres prevalecen en las demás castas, no se ha adoptado solución tan dura. Los brahmanes ortodoxos, quienes no tratan de mantener intactas sus propiedades patrimoniales, preservan la pureza de sus mujeres exigiendo a las jóvenes que se casen, antes de la pubertad, con maridos adecuados. Se imponen recíprocamente fuertes presiones morales y religiosas para garantizar que toda joven *brahmán* esté debidamente casada antes de su primera menstruación. En las demás castas, aún cuando no se celebre el matrimonio real antes de la pubertad, se requiere absolutamente un rito matrimonial que lo sustituya. En la India central puede ocu-

rrir que ella se case en primer lugar con una flecha o con un cañón de madera. Esto cuenta como un primer matrimonio y le otorga a la joven estatuto de mujer casada de modo que cualquier falta que cometa puede tratarse en los tribunales locales o en los de su casta según el modelo de una mujer casada.

Las jóvenes *nayar*, del sur de la India, gozan de una libertad sexual que es famosa en todo el país. No se reconoce a un marido permanente; las mujeres viven en sus casas y mantienen relaciones libres con gran número de hombres. La posición de casta que ocupan estas mujeres y sus hijos se garantiza ritualmente por el rito matrimonial sustitutivo que celebran antes de su pubertad. El hombre que asume el papel del novio ritual pertenece él mismo a una categoría de casta apropiada y proporciona paternidad ritual a la futura progenie de la muchacha. Si en algún momento pudiera suponerse que una joven *nayar* ha tenido contacto con un hombre de casta inferior, sería tan brutalmente castigada como una mujer que perteneciera a la casta de los brahmanes *nambudiri*. Pero, aparte de preservarse de semejante desliz, su vida es más libre e incontrolada que la de cualquier mujer dentro del sistema de las castas, y contrasta absolutamente con el régimen de reclusión de sus vecinas *nambudiri*. La ficción del primer matrimonio les ha aligerado el peso de proteger la pureza de sangre de la casta.

Valga esto para las excepciones.

Tenemos ahora que examinar algunos ejemplos de estructuras sociales que se fundan en alguna grave paradoja o contradicción. En estos casos, donde no hay ficciones legales mitigadoras que intervengan para proteger la libertad de los sexos, muchas protecciones exageradas se desarrollan en torno a las relaciones sexuales.

En diferentes culturas las teorías aceptadas acerca del poder cósmico conceden importancia más o menos explícita a la energía sexual. En las culturas de los hindúes, por ejemplo, y en Nueva Guinea, el simbolismo del sexo ocupa puesto central en la cosmología. Pero entre los nilóticos africanos, por el contrario, la analogía sexual parece mucho menos desarrollada. Sería vano pretender relacionar las líneas generales de estas variaciones metafísicas con las diferencias que existen dentro de la organización social. Pero en cualquier región cultural semejante nos encontramos con interesantes variaciones de menor importancia sobre el tema del simbolismo sexual y la contaminación. Estas sí que se pueden correlacionar, y así trataremos de hacerlo, con otras variaciones locales.

Nueva Guinea es un área en la que el temor a la contaminación sexual es una característica cultural (Read, 1954). Pero dentro del mismo idioma cultural una gran diferencia separa el modo en que los *arapesh* del río Sepik y los *mae enga* de las Sierras Centrales tratan el tema de la diferencia sexual. Los primeros, según parece, tratan de crear una simetría total entre los sexos. Todo poder se conside-

ra según el modelo de la energía sexual. La feminidad sólo es peligrosa para los hombres, así como la masculinidad lo es para las mujeres. Las hembras son dadoras de vida y durante el embarazo nutren a sus hijos con su propia sangre; ya nacidos los hijos, los machos se ocupan de alimentarlos con su sangre dadora de vida que, para tal propósito, se saca del pene. Margaret Mead hace hincapié sobre el hecho de que a ambos sexos se les exige igual vigilancia sobre sus poderes peligrosos. Cada uno de los sexos se aproxima al otro con deliberado control (1940).

Los *mae enga*, por otro lado, no buscan simetría alguna. Temen exponer a sus machos y a todos los asuntos masculinos a la contaminación femenina, y en modo alguno tratan de establecer un equilibrio entre dos géneros de peligro y de poderes sexuales (Meggitt, 1964). Intentemos buscar las correlaciones sociológicas de tales diferencias.

Los *mae enga* viven en un área de población densa. Su organización local se basa en el clan, unidad militar y política bien definida y compacta. Los hombres del clan escogen a sus mujeres de entre los demás clanes. Así contraen matrimonio con extranjeras. La regla de exogamia es bastante común en los clanes. El hecho de que esto implique restricciones y dificultades para la situación matrimonial depende de cuan exclusivos, localizados y rivales sean los clanes que se casan entre sí. En el caso de los *enga* no sólo son extranjeros sino también enemigos tradicionales. Los hombres *mae enga* se encuentran individualmente implicados en una competencia intensa por adquirir prestigio. Rivalizan furiosamente en intercambiar cerdos y objetos valiosos. Escogen a sus mujeres entre los mismos forasteros con quienes habitualmente practican el intercambio de cerdos y conchas y contra quienes habitualmente combaten. De modo que es probable que para cada hombre sus parientes masculinos sean sus copartícipes en las ceremonias de intercambio (relación competitiva) y que su clan sea el enemigo militar de su propio clan. De este modo, la relación marital tiene que aguantar las tensiones que provoca este sistema social fuertemente competitivo. La creencia de los *enga* acerca de la contaminación sexual sugiere que las relaciones sexuales asumen el carácter de un conflicto entre enemigos, en el que el hombre se considera a sí mismo amenazado por su consorte sexual, miembro intruso que procede del clan enemigo. Hay una fuerte creencia en que los contactos con las mujeres debilitan la fuerza del hombre. Tanto se preocupan en evitar el contacto femenino que el temor a la contaminación sexual reduce efectivamente el grado de comercio entre los sexos. Meggitt da testimonio de que el adulterio solía desconocerse, y que los divorcios prácticamente no existían.

Desde su más temprana niñez se les enseña a los *enga* a rehuir la compañía femenina, y se entregan periódicamente a la reclusión para purificarse del contacto de las mujeres. Las dos creencias predominantes en su cultura son la supe-



rioridad del principio masculino y su vulnerabilidad a la influencia femenina. Sólo el hombre casado puede arriesgarse al trato sexual por el hecho de que los remedios especiales para proteger la virilidad sólo son asequibles a los hombres casados. Pero incluso dentro del matrimonio los hombres le temen a la actividad sexual y parece ser que lo reducen al mínimo necesario para la procreación. Por encima de todo le temen a la sangre menstrual:

Creen que el contacto con ella o con una mujer que menstrua causaría, faltando la apropiada contra-magia, la enfermedad del hombre con vómitos persistentes, «mataría» su sangre hasta volverla negra, corrompería sus jugos vitales hasta oscurecer su piel y hacer que cuelgue en pliegues como desperdicios de su carne, embotaría para siempre su inteligencia y, finalmente, llevaría a la lenta decadencia y a la muerte.

La opinión del Dr. Meggitt es que «la ecuación de feminidad, sexualidad y peligro que prevalece entre los mae» ha de explicarse por el intento de fundar el matrimonio sobre una alianza que abarca las relaciones más competitivas en su sistema social que es competitivo en sumo grado.

Hasta hace poco los clanes luchaban constantemente por sus escasos recursos de terreno, robos de cerdos e incumplimientos en el pago de las deudas, y en cualquier clan la mayor parte de los hombres que perecían en el combate recibían la muerte de manos de sus vecinos inmediatos. Al mismo tiempo, debido a la naturaleza montañosa y abrupta del paisaje, la cercanía ha sido una variable significativa para determinar la elección en el matrimonio. Así pues existe una correlación relativamente alta entre el matrimonio entre clanes y la frecuencia del homicidio con respecto a la proximidad de los clanes. Los mae reconocen esta concomitancia de modo brutal cuando dicen: «Nos casamos con el pueblo que combatimos» (Meggitt, 1964).

Hemos observado que el temor de los *mae enga* a la contaminación femenina contrasta con la carencia en el equilibrio de poder y peligro que emanan de ambos sexos dentro de la cultura de los arapesh de la montaña. Es muy interesante notar además que los arapesh no aprueban la exogamia local. Si un hombre se casa con una mujer *arapesh* de la planicie, toma cuidadosas precauciones para reducir el carácter más peligroso de la sexualidad de la esposa.

Si se casa con una de estas mujeres, no debe hacerlo apresuradamente, sino dejar que ella permanezca en la casa durante varios meses y que se acostumbre a él, enfriando la pasión que posibilitan la poca familiaridad y la extrañeza. Sólo entonces puede copular con ella y observar lo que ocurre. ¿Proliferan sus sembrados? ¿Encuentra animales cuando sale de caza? Si esto es así, todo va bien. Si no, que se abstenga de cualquier relación con esta mujer peligrosa y de sexo voraz durante varias lunas más, no sea que su parte de potencia, su propia fuerza física, la capacidad de alimentar a los demás, que es lo que más cuenta para él, se dañen para siempre (Mead, 1940, p. 345).

Este ejemplo parecería apoyar la opinión de Meggitt según la cual la exogamia local en las condiciones tensas y competitivas de la vida *enga* impone una carga bastante abrumadora sobre su matrimonio. Si esto es así, entonces los *enga* podrían liberarse probablemente de sus desventajosas creencias si fuesen ca-

paces de cortar su angustia por la raíz. Pero esta sugerencia es absolutamente inoperante. Significaría la renuncia, o bien a sus intercambios violentamente competitivos con los clanes rivales, o bien a sus matrimonios exogámicos —o dejar de combatir, o dejar de contraer enlaces con las hermanas de los hombres contra quienes combaten. Cualquiera de las dos opciones significaría una considerable readaptación de su sistema social. En la práctica y según los hechos históricos, cuando ocurrió esta readaptación por motivos exteriores, con la llegada de la doctrina misionera acerca del sexo y la promulgación de las leyes australianas sobre la paz entre los clanes, los *enga* abandonaron fácilmente sus creencias en el peligro del sexo femenino.

La contradicción que los *enga* tratan de superar mediante la evitación, estriba en el intento de fundar el matrimonio sobre la enemistad. Pero otra dificultad, que tal vez sea más frecuente en las sociedades primitivas, surge de la contradicción que se da entre los papeles que desempeñan los hombres y las mujeres. Si el principio del predominio masculino se elabora de modo absolutamente coherente, no tiene porqué necesariamente contradecir a ningún otro principio básico. Ya hemos mencionado dos ejemplos muy diferentes en los que el predominio masculino se aplica con sencillez implacable. Pero el principio entra en crisis si topa con algún otro principio que proteja a las mujeres del control físico. Porque éste le otorga a las mujeres una esfera de acción en la que pueden usar a un hombre contra otro y diluir así el principio de predominio masculino.

Es probable que el conjunto de la sociedad se halle especialmente fundado en la contradicción si se trata de un sistema en el que los hombres definen su estatus en términos de los derechos que ejercen sobre las mujeres. Si existe libre competencia entre los hombres, esta circunstancia le concede a la mujer descontenta, una esfera de acción desde donde puede recurrir a los rivales de su marido o de su tutor, obtener nuevos protectores y un nuevo contrato de lealtad, y anular así la estructura de derechos y deberes que anteriormente se había edificado en torno a ella.

Esta clase de contradicción en el sistema social se da tan sólo si no existe de facto la posibilidad de ejercer coerción sobre las mujeres. Por ejemplo, no aparece allí donde hay un sistema político centralizado que arroja el peso de su autoridad contra las mujeres. Allí donde el sistema legal puede ejercerse en contra las mujeres, éstas no pueden causar estragos en el sistema. Pero un sistema político centralizado no es aquel en que el estatuto masculino se enuncie principalmente en términos de los derechos sobre la mujer.

Los *lele* constituyen el ejemplo de un sistema social que tiende continuamente a naufragar en la contradicción que las maniobras de las mujeres someten al predominio masculino. Todas las rivalidades masculinas se expresan en la competencia por las mujeres. Un hombre sin mujer se encuentra por debajo del

peldaño inferior de la escala masculina. Al tener mujer se le ofrece la oportunidad de un ascenso, por el hecho de engendrar y de merecer por ende el ingreso en varias asociaciones para el culto remunerativas. Si le nace una hija puede comenzar reclamando los servicios de un yerno. Si tiene varias hijas, con la misma cantidad de yernos prometidos y, sobre todo, si tiene nietas, ocupa entonces una posición muy alta en la escala del privilegio y de la estima, ya que entonces puede ofrecer en matrimonio a otros hombres a las mujeres que él ha engendrado. Y así va conformando un séquito de hombres. Todo hombre maduro puede adquirir dos o tres mujeres y, mientras tanto, los hombres jóvenes tienen que esperar en estado de soltería. La poliginia hace que la competencia por las mujeres sea muy intensa. Pero resultaría muy complicado relatar aquí los diversos modos en que el éxito masculino en el mundo de los hombres queda supeditado al control de las mujeres (véase Douglas, 1963). Toda la vida social dependía de una institución dedicada a pagar compensaciones por el traspaso de los derechos sobre las mujeres. El efecto inmediato fue que las mujeres fueran consideradas, en cierto aspecto, como una especie de moneda en curso que permitía a los hombres exigir y cumplir el pago de las deudas recíprocas. Estas deudas se habían acumulado hasta tal punto que ya se reclamaba el derecho sobre varias generaciones de muchachas que estaban por nacer. El hombre que no tenía derechos que traspasar sobre alguna mujer se encontraba en una situación tan temible como la de un moderno hombre de negocios que no tuviese cuenta corriente en un banco. Desde el punto de vista masculino, las mujeres eran el objeto más deseable que podía ofrecer su cultura. Como todos los insultos y obligaciones podían resolverse mediante el traspaso de los derechos sobre las mujeres, los *lele* podían decir con justicia que la única razón por la cual guerreaban era por las mujeres.

Una niña *lele* podía criarse como una coqueta. Desde la infancia constituía el centro de una atención afectuosa, humorística y galante. El hombre con quien la casaban sólo ejercía sobre ella un control muy limitado. Tenía derecho a castigarla, es cierto, pero si lo ejercía con demasiada violencia y, sobre todo, si perdía el afecto de la mujer, ella podía buscar algún pretexto para persuadir a sus hermanos de que su marido la tenía abandonada. La mortandad infantil era muy alta y el aborto o la muerte de una criatura inducían a los parientes de la mujer a presentarse severamente a la puerta del marido para pedir explicaciones. Por el hecho de competir los hombres a causa de las mujeres, éstas tenían una esfera de acción para poder tramar sus intrigas. Había seductores siempre a la espera y ninguna mujer dudaba que podía obtener otro marido si le daba la gana. El marido cuyas mujeres le habían sido fieles hasta la edad madura tenía que mostrarse muy obsequioso tanto con la mujer como con su madre. Una etiqueta muy elaborada presidía las relaciones maritales, e imponía muchas ocasiones en las que el marido tenía que ofrecer grandes o pequeños regalos. Cuando la mu-

jer estaba embarazada o enferma o recién parida, tenía él que mostrarse muy asiduo en procurarle el debido cuidado médico. Cuando se llegaba a saber que una mujer no estaba satisfecha con su vida, se la cortejaba de inmediato —y ella disponía de varios modos por medio de los cuales podía tomar la iniciativa de poner término a su matrimonio.

He dicho lo suficiente para mostrar por qué los hombres *lele* tenían que estar preocupados acerca de sus relaciones con las mujeres. Aunque en ciertos contextos consideraran a las mujeres como tesoros apetecibles, hablaban de ellas, por otro lado, como si fueran peor que los perros, descorteses, ignorantes, volubles, irresponsables. Socialmente, las mujeres podían realmente, ser calificadas de todas estas cosas. En modo alguno les interesaba el mundo de los hombres en el que ellas y sus hijas eran meros objetos de intercambio en los juegos de prestigio a los que se dedicaban los hombres. Explotaban con astucia las oportunidades que se les ofrecían. Puestas en convivencia, madre e hija podían hacer fracasar cualquier plan que les desagradara. De modo que, en última instancia, los hombres tenían que afirmar su cacareado predominio por la seducción, el requiebro y la lisonja. Con las mujeres empleaban un tono de voz especialmente zalamero.

La actitud de los *lele* con respecto al sexo se componía de goce, de deseo de fecundidad y de reconocimiento del peligro. Tenían mil motivos de desear la fecundidad, como ya lo he mostrado, y sus cultos religiosos tendían todos a este fin. La actividad sexual se consideraba en sí peligrosa, no para quienes participaban en ella, sino sólo para los débiles y los enfermos. Cualquier persona que acabase de tener contacto sexual tenía que evitar a los enfermos, no fuera que por contacto indirecto hicieran que les subiera la fiebre. Las criaturas recién nacidas morirían por semejante contacto. Por consiguiente, solían colgarse follajes de rafia amarilla a la entrada de una empalizada para advertir a todas las personas que dentro se encontraba un enfermo o un recién nacido. Este peligro era de carácter general. Pero para los hombres existían peligros especiales. Una esposa tenía la obligación de limpiar a su marido después del trato sexual y de lavarse luego ella misma antes de dedicarse a cocinar. Toda mujer casada escondía un pequeño recipiente de agua entre las hierbas, fuera de la aldea, para poder lavarse en secreto. Tenía que estar bien escondido y en lugar apartado, ya que si un hombre por azar tropezara con el recipiente, su vigor sexual quedaría debilitado. Si ella descuidara su ablución y él comiera el alimento preparado por ella, él perdería su virilidad. Estos peligros eran sólo los que acompañaban el legítimo comercio sexual. Pero una mujer que estuviese menstruando no podía cocinar para su marido ni reavivar el fuego, no fuera que cayese él enfermo. Ella podía hacer los preparativos del condumio, pero cuando llegaba el momento de acercarse al fuego tenía que pedir ayuda a alguna amiga. Estos peligros sólo

afectaban a los hombres, no a las demás mujeres ni a los niños. Finalmente, una mujer durante el período de la menstruación se convertía en un peligro para la comunidad si se le ocurría entrar en el bosque. No sólo su menstruación hacía ciertamente fracasar cualquier actividad que quisiese ella llevar a cabo en el bosque, sino que producía condiciones desfavorables para los hombres. Durante largo tiempo sería difícil la caza, y los ritos que se basaban en las plantas del bosque no tendrían eficacia. Las mujeres hallaban estas reglas en extremo irritantes, en especial por el hecho de que siempre andaban cortas de tiempo en sus tareas de plantar, desherbar, recoger la cosecha y pescar.

El peligro del sexo se controlaba igualmente mediante reglas que protegían las actividades masculinas contra la contaminación femenina y las actividades femeninas contra la contaminación masculina. Todos los ritos tenían que protegerse contra la contaminación masculina. Todos los ritos tenían que protegerse contra la contaminación femenina, viéndose obligados los oficiantes de sexo masculino (las mujeres por lo general eran excluidas de los asuntos del culto) a abstenerse del trato sexual la noche anterior a la ceremonia. Lo mismo ocurría con respecto a la guerra, a la caza, a la operación de sacarle a las palmeras el jugo para hacer vino. De modo similar las mujeres debían abstenerse del trato sexual antes de plantar cocoteros o maíz, antes de pescar o de fabricar sal u objetos de alfarería. Los temores eran simétricos tanto para los hombres como para las mujeres. La condición que se estipulaba generalmente al comenzar cualquier ritual importante era una llamada a la abstinencia sexual en toda la aldea. Del mismo modo cuando nacían gemelos, o cuando algún gemelo de otra parte entraba por primera vez en la aldea, o en el transcurso de ritos importantes a favor de la fecundidad o en contra de la hechicería, los habitantes de la aldea podían oír noche tras noche el siguiente aviso: «Cada hombre a su estera, cada mujer a su estera». Al mismo tiempo oirían anunciar: «Que nadie riña esta noche. O si riñen, no lo hagan en secreto. Que oigamos el clamor del altercado, para poder imponer multas». Al igual que el contacto sexual, los altercados se consideraban destructores de la condición adecuada para el rito. Dañaba los ritos y la caza. Pero los altercados eran siempre dañinos, mientras que el contacto sexual sólo era malo en determinadas (y más bien frecuentes) ocasiones.

La preocupación de los *lele* por los peligros rituales del sexo la atribuyo al papel realmente distinto que se le adjudicaba al sexo en su sistema social. Sus hombres habían creado una escala de categorías por cuyos tramos sucesivos ascendían a medida que adquirían control sobre mayor número de mujeres. Pero colocaban así a todo el sistema en una situación de abierta competencia y permitían que las mujeres desempeñasen un doble papel, el de objetos pasivos y también el de activos intrigantes. Los individuos del sexo masculino tenían razón en temer que las mujeres individualmente pudiesen arruinar sus planes, y los te-

mores a los peligros del sexo reflejan con extrema precisión cómo operaban dentro de la estructura social de los *lele*.

La contaminación femenina en una sociedad de este tipo está ampliamente conectada con el intento de tratar a las mujeres simultáneamente como personas y como moneda en las transacciones masculinas. Machos y hembras eran elementos que pertenecían a dos esferas diferentes y recíprocamente hostiles. De ello resulta inevitablemente el antagonismo sexual, y esta circunstancia se refleja en la idea de que cada sexo constituye un peligro para el otro. Los especiales peligros con que el contacto femenino amenaza a los hombres expresa su contradicción al tratar de usara las mujeres como moneda sin reducir las a la esclavitud. Si alguna vez se ha sentido en el seno de una cultura comercial que el dinero es la raíz de todo mal, con mayor razón se justifica el hecho de que los hombres *lele* consideren que la mujer es el origen de todo daño. Seguramente el relato del jardín del Edén despertó la simpatía en los pechos de los hombres *lele*. Narrado por los misioneros, se repitió una y mil veces en torno a los hogares paganos con gozoso deleite.

Los *yurok* de California del Norte han despertado más de una vez el interés de los antropólogos y de los psicólogos por la naturaleza radical de sus ideas acerca de la pureza y de la impureza, tal como ya hemos dicho. Su cultura está prácticamente muerta. Cuando el profesor Robins estudió la lengua *yurok* en 1951 sólo había seis adultos *yurok* vivos que hablasen su idioma. Este parece haber sido otro ejemplo de una cultura fuertemente competitiva y adquisitiva. Las mentes de los hombres se preocupaban en adquirir riquezas bajo la forma de conchas, que se empleaban como monedas y que daban prestigio, de plumas raras, pieles y hojas de obsidiana importadas. Aparte de aquellos que tenían acceso a las rutas por las cuales discurría el tráfico de los objetos valiosos que procedían del extranjero, la manera normal de adquirir riqueza consistía en ser rápido en vengar las ofensas y en exigir compensación por ellas. Todo insulto tenía su precio, más o menos estatuido. Había margen para el regateo ya que sobre el precio finalmente se llegaba a un acuerdo *ad hoc*, según la valía que un hombre se otorgaba a sí mismo y según el respaldo con que podía contar entre sus parientes más próximos (Kroeber). Los adulterios de las mujeres y los matrimonios de las hijas constituían fuentes importantes de opulencia. El hombre que corría tras las faldas de las mujeres de los demás podía derrochar su fortuna en compensación del adulterio.

De tal manera creían los *yurok* que el contacto con las mujeres podía destruir sus poderes de adquirir riqueza que sostenían que la mujer y el dinero jamás deberían ponerse en contacto. Por encima de todo se consideraba como fatal para la prosperidad futura el hecho de que un hombre tuviese comercio sexual en la casa en donde guardaba sus ristras de moneda en conchas. Durante el invier-

no, cuando hacía demasiado frío para andar por fuera, parece ser que se abstenían totalmente del sexo, como lo demuestra el hecho de que los niños *yurok* solían nacer alrededor de la misma época del año —nueve meses después de la primera temporada cálida. Semejante separación rigurosa entre negocio y placer indujo a Walter Goldschmidt a comparar los valores de los *yurok* con los de la ética protestante. Este ejercicio le llevó a ampliar de forma muy ingeniosa el concepto de economía capitalista, de modo que pudiese abarcar tanto a los pescadores de salmón que eran los *yurok* como a la Europa del siglo dieciséis. Goldschmidt demostró que una alta estima de la castidad, de la frugalidad y del apetito de riquezas caracterizó a ambas sociedades. Hizo igualmente hincapié en el hecho de que se podía clasificar a los *yurok* como capitalistas primitivos ya que ellos aceptaban el control privado de los medios de producción, a diferencia de la mayoría de los demás pueblos primitivos. Ciertamente es que había individuos, entre los *yurok*, que reivindicaban el derecho a la propiedad de determinados sitios de pesca o terrenos donde abundaban las bayas, y que éstos podían en última instancia ser traspasados de un individuo a otro en pago de las deudas. Pero es un argumento muy especial si se lo considera como la base para clasificar como capitalista a dicha sociedad. Tales traspasos sólo ocurrían excepcionalmente, como una especie de hipoteca cuando un hombre carecía de moneda, de conchas u otras riquezas muebles para pagar sus deudas grandes, y es evidente que no existía mercado regular de la propiedad privada. Las deudas en que incurrieron normalmente los *yurok* no eran deudas comerciales sino deudas de honor. Cora Dubois ha estudiado, de modo muy esclarecedor, a algunos pueblos vecinos entre quienes la feroz competencia por el prestigio tenía lugar dentro de una esfera más o menos aislada de la esfera económica. Mucho más significativo para la comprensión de la idea que tenían los *yurok* acerca de la contaminación femenina, es el hecho de que entre los hombres existía un auténtico convencimiento según el cual la persecución de la riqueza y de las mujeres resultaba contradictoria.

Hemos seguido la pista a este complejo de Dalila —la creencia de que las mujeres debilitan o traicionan— en sus diversas formas extremas, entre los *mae enga* de Nueva Guinea, entre los *lele* del Congo y entre los indios *yurok* de California. Allí donde ocurre nos encontramos con que las preocupaciones de los hombres acerca del comportamiento de las mujeres están justificadas y que la situación en que se traman las relaciones entre hombres y mujeres está tan condicionada que, desde un principio, se le adjudica a las mujeres el papel de traidoras.

No siempre son los hombres los que temen la contaminación sexual. Por amor a la simetría hemos de examinar un ejemplo en que son las mujeres las que se comportan como si la actividad sexual fuera peligrosa en grado sumo.

Audrey Richards afirma que las mujeres *bemba*, de Rodesia del Norte, se comportan como si las obsesionara el miedo a la impureza sexual. Pero advierte que esta conducta obedece a unas normas culturales, pero que, de hecho, parece que ningún temor frena su libertad individual. A nivel cultural el miedo al contacto sexual parece dominar hasta un grado «imposible de exagerar». A nivel personal nos encontramos con «el franco placer en las relaciones sexuales que expresan los *bemba*» (1956, p. 154).

En otros lugares se incurre en contaminación sexual por contacto directo, pero aquí creen que está mediatizado por el contacto con el fuego. No existe peligro alguno en ver o tocar a una persona no purificada, sexualmente activa, que esté con el sexo caliente, como suelen decir los *bemba*. Pero si semejante persona se acerca a un fuego, cualquier comida que se haya preparado al calor de sus llamas se contamina peligrosamente.

Se requiere a dos personas para que haya trato sexual, pero sólo a una para hacer la comida. Por el hecho de suponer que la contaminación se transmite mediante el alimento cocido la responsabilidad recae señaladamente sobre las mujeres *bemba*. Una mujer *bemba* tiene que mantenerse en estado de constante vigilancia para proteger el fuego de su cocina contra el contacto de cualquier adulto que haya podido practicar comercio sexual sin la debida purificación ritual. El peligro es mortal. Todo niño que haya comido de un alimento preparado en un fuego contaminado puede morir. Las madres *bemba* se pasan el día apagando los fuegos sospechosos y encendiendo otros, puros.

Aunque los *bemba* crean que toda actividad sexual es peligrosa, sus creencias se inclinan a señalar el adulterio como el auténtico peligro, en la práctica. Una pareja casada tiene la posibilidad de realizar la purificación ritual, de modo recíproco, después de todo acto sexual. Pero un adúltero no puede purificarse a no ser que pida ayuda a su mujer, ya que no se trata de un rito que pueda practicarse a solas.

La Dra. Richards no nos cuenta cómo llega a suprimirse la impureza del adulterio ni cómo, a largo plazo, la adúltera alimenta a sus propios hijos. Estas creencias, según ella, no les impiden practicar el adulterio. Tanto es así, que se considera comúnmente que los adúlteros andan sueltos por todas partes. Y aunque traten escrupulosamente de no tocar los fuegos de las cocinas en que se cuece el alimento para los niños, siguen siendo un peligro público en potencia.

Adviértase que en esta sociedad las mujeres se preocupan más que los hombres acerca de la contaminación sexual. Si mueren sus hijos (y el grado de mortandad infantil es muy elevado) los hombres pueden echarles la culpa por su descuido. En Nysalandia, entre los *yao* y los *cewa*, existe un sistema similar de creencias con respecto a la contaminación de la sal. Todas estas tres tribus com-



putan la descendencia por línea femenina, y en todas los hombres tienen que abandonar su aldea natal e incorporarse cada cual a la aldea de su mujer. Esta circunstancia da origen a un modelo de estructura de una aldea, en la cual un núcleo de mujeres emparentadas finalmente atrae a los hombres de otras aldeas a establecerse allí en calidad de maridos. El futuro de la aldea como unidad política depende del tiempo en que se retenga a estos forasteros de sexo masculino viviendo allí. Pero no podemos esperar que los hombres tengan el mismo interés en fundar hogares duraderos. La misma regla de sucesión matrilineal los obliga a centrar su interés en los hijos de sus hermanas. Aunque la aldea se funde en el vínculo conyugal, no ocurre lo mismo con el linaje matrilineal. Los hombres son atraídos a la aldea gracias al matrimonio, pero las mujeres nacen allí.

En toda el África Central la idea de un buen poblado que dura y prospera está firmemente anclada en las mentes de hombres y mujeres. Pero las mujeres tienen doble interés en el hecho de retener a sus maridos. Una mujer *bemba* cumple sus más satisfactorios deseos cuando, al llegar a la edad madura, como matriarca de su propia aldea, puede esperar una larga vejez rodeada por sus hijas y las hijas de sus hijas. Pero si un hombre *bemba* encuentra fastidiosos los primeros años del matrimonio, sencillamente abandona a su mujer y vuelve a su casa (Richards, página 41). Más aún, si se fueran todos los hombres, o siquiera la mitad de ellos, la aldea perdería sentido como unidad económica. La división del trabajo coloca a las mujeres *bemba* en una posición de particular dependencia. De hecho, en una región donde es común ahora que el cincuenta por ciento de los adultos de sexo masculino se ausente por razones de migración de trabajo, las aldeas *bemba* padecieron una desintegración mucho más rápida que las aldeas de otras tribus de Rodesia del Norte (Watson).

La enseñanza que reciben las jóvenes *bemba* durante las ceremonias de pubertad nos ayuda a relacionar estos aspectos de la estructura social y de las ambiciones femeninas con sus temores a la contaminación sexual. La Dra. Richards, anotó que se adoctrina estrictamente a las jóvenes sobre la necesidad de comportarse de modo sumiso con respecto a sus maridos; dato interesante ya que ellas tienen la reputación de ser particularmente dominantes y difíciles de manejar. Se humilla a las candidatas, a la par que se alaba la virilidad de sus maridos. Esto resulta coherente si consideramos que el papel del marido *bemba* es análogo, de modo contrario, al de la mujer *mae enga*. Está solo y es un intruso en la aldea de su mujer. Pero es un hombre y no una mujer. Si no es feliz, se marcha y el asunto se da por terminado. No puede castigársele como a una esposa fugitiva. No existen soluciones legales mediante las cuales se puede preservar la ficción del matrimonio legal sin insistir en la realidad de la situación. Su presencia física en la aldea de la mujer es más importante para esa aldea que para él

los derechos que le otorga el matrimonio, y no se le puede intimidar para que permanezca allí. Si la mujer enga es Dalila, él es Sansón entre los filisteos. Si se siente humillado, puede provocar la ruina de los pilares de la sociedad, pues si todos los maridos se rebelaran y partieran, la aldea se acabaría. No hay por qué extrañarse, pues, de que las mujeres se dediquen a hacerle zalamerías y cariños. No hay por qué extrañarse tampoco de que traten de protegerse contra los efectos del adulterio. El marido aparece como un ser que no es peligroso ni siniestro, sino tímido, fácil de atemorizar, y que necesita ser convencido de su propia masculinidad y de los peligros que entraña. Necesita estar seguro de que su mujer lo cuida, de que se encuentra a su lado para purificarlo, para velar por el fuego. Nada puede hacer sin ella, ni siquiera acercarse a sus propios espíritus ancestrales. Por sus preocupaciones auto-impuestas acerca de la contaminación sexual, la mujer *bemba* aparece como la contrapartida del marido *mae enga*. Ambos se encuentran en el matrimonio con situaciones angustiosas que atañen a la estructura más amplia de la sociedad. Si la mujer *bemba* no quisiese quedarse en casa y convertirse allí en una matrona influyente, si estuviese dispuesta a seguir a su marido mansamente hasta su aldea, podía eliminar sus preocupaciones acerca de la contaminación sexual.

En todos los ejemplos citados acerca de este género de contaminación, el problema básico estriba en querer tocar las campanas y estar en la procesión. Los *enga* quieren combatir contra sus clanes enemigos y a la vez casarse con las mujeres que pertenecen a estos clanes. Los *lele* quieren usar a las mujeres como objeto de cambio de los hombres, y sin embargo toman partido a favor de determinadas mujeres en contra de otros hombres. Las mujeres *bemba* desean ser libres e independientes y comportarse según modos que amenazan destruir sus matrimonios, y a la vez pretenden que sus maridos se queden junto a ellas. En cada caso, la situación peligrosa que ha de tratarse con abluciones y evitaciones tienen en común con las otras el hecho de que las normas de comportamiento son contradictorias. La mano izquierda lucha contra la mano derecha, como en el mito winnebago del Embaucador.

¿Existe acaso alguna razón por la cual todos estos ejemplos de sistemas sociales en pugna contra sí mismos se encuentren en la esfera de las relaciones sexuales? Existen muchos otros contextos en que los cánones normativos de nuestra cultura nos inducen a un comportamiento contradictorio. El sistema estatal de impuestos constituye un moderno terreno en el que esta clase de análisis podría aplicarse fácilmente. Sin embargo, los temores a la contaminación no parecen constelarse en torno a contradicciones que no impliquen el sexo. La respuesta puede encontrarse en el hecho de que ninguna otra presión social resulta tan potencialmente explosiva como aquellas que constriñen las relaciones sexuales.

Podemos entonces comprender la asombrosa exigencia de San Pablo, según la cual masculino y femenino no deberían existir en la nueva sociedad cristiana.

Los casos que hemos considerado pueden iluminar de algún modo la importancia exagerada que se le dio a la virginidad en los primeros siglos del cristianismo. La iglesia primitiva de los *Hechos de los apóstoles*, en su consideración de las mujeres, estaba conformando un modelo de libertad y de igualdad en contra de las costumbres tradicionales de los *judíos*. La barrera del sexo en el Oriente Medio por aquel entonces era una barrera de opresión, tal como implican las palabras de Pablo:

Bautizados en Cristo, habéis revestido a Cristo; no puede haber ni judío ni griego, ni esclavo ni libre, no puede haber masculino ni femenino, pues sois todos un solo hombre en Cristo Jesús (Galatas, 3, 38).

En el esfuerzo por crear una nueva sociedad que fuese libre, sin trabas y sin coerción ni contradicción, sin duda era necesario establecer una nueva serie de valores positivos. La idea de que la virginidad tiene un valor positivo especial estaba destinada a caer en terreno propicio dentro de un pequeño grupo minoritario y perseguido. Pues ya hemos visto que estas condiciones sociales se prestan a la floración de creencias que simbolizan el cuerpo como un recipiente imperfecto que sólo puede perfeccionarse si se vuelve impermeable. Más aún, la idea del valor excelso de la virginidad estaría muy bien escogida para favorecer el proyecto de cambiar el papel de los sexos dentro del matrimonio y de la sociedad en general (Wangermann). La idea de la mujer como antigua Eva, junto con los temores a la contaminación sexual, pertenece a determinado tipo específico de organización social. Si este orden social ha de cambiarse, la segunda Eva, fuente virginal de redención que aplasta el mal bajo sus plantas, constituye un símbolo poderoso y nuevo.

## X. EL SISTEMA QUEBRADO Y RENOVADO

Confrontemos ahora nuestra pregunta inicial. ¿Existe acaso algún pueblo que confunda lo sagrado con lo impuro? Ya hemos visto cómo la idea del contagio funciona en la religión y en la sociedad. Hemos visto cómo se atribuyen poderes a cualquier estructura de ideas, y cómo las reglas de la evitación señalan el reconocimiento público y visible de sus propias fronteras. Pero esto no quiere decir que lo sagrado sea impuro. Cada cultura dispone de sus propios conceptos de suciedad y profanación que se oponen a sus conceptos de una estructura positiva que no debe ser rechazada. Hablar de una mezcla confusa de lo Sagrado y de lo Impuro es un disparate. Pero no deja de ser cierto que las religiones sacralizan a menudo aquellas mismas cosas impuras que se han rechazado con horror. Deberíamos entonces preguntarnos por qué la suciedad, que normalmente es destructora, se vuelve a veces instrumento de creación.

En primer lugar, notamos que no todas las cosas impuras se usan de modo constructivo en el rito. No basta que algo sea impuro para que se lo considere como potencia para el bien. En Israel era impensable que cosas impuras, tales como los cadáveres y los excrementos, pudiesen ser incorporados dentro de los ritos del Templo, ya que para éstos sólo servía la sangre, y sólo aquella sangre que se vertía en el sacrificio. Entre los *yoruba oyo*, que emplean la mano izquierda para el trabajo impuro y consideran profundamente insultante el hecho de tender la mano izquierda, los ritos normales sacralizan la preeminencia del lado derecho, especialmente los bailes a la derecha. Pero durante el rito del gran culto *ogboni* los iniciados deben anudar sus atavíos del lado izquierdo y bailar sólo en esa dirección (Morton-Williams, p. 369). El incesto es causa de contaminación entre los *bushong*, pero un acto de incesto ritual forma parte de la consagración de su rey y él proclama ser la hez de la nación: «*moi, ordure, nyec*» (Vansina, página 103). Y así sucesivamente. Aunque sólo sean individuos específicos en ocasiones específicas quienes pueden romper las reglas, sigue siendo importante preguntar por qué estos contactos peligrosos se requieren con frecuencia en los ritos.

Una de las respuestas se basa en la naturaleza misma de la suciedad. La otra, en la naturaleza de determinados problemas metafísicos y de cierto género de reflexiones que exigen expresión.

Consideremos en primer lugar la suciedad. En el transcurso de cualquier imposición de orden, ya sea en la mente o en el mundo exterior, la actitud de rechazo hacia fragmentos y pedazos atraviesa dos etapas. Primero se hallan manifiestamente fuera de lugar, constituyen una amenaza contra el orden justo, y por ende se consideran reprobables y enérgicamente se expulsan. En esta etapa po-

seen cierto grado de identidad: se consideran como los fragmentos indeseables de la cosa de que proceden, pelo, comida o envoltorios. Esta es la etapa en la que pueden ser peligrosos; su semi identidad sigue adherida a ellos y la claridad de la escena en la que se entrometen se deteriora en razón de su presencia. Pero un largo proceso de pulverización, de disolución y de podredumbre espera a cualquier cosa física que haya sido reconocida como suciedad. Finalmente, pierden toda identidad. Desaparece el origen de los diversos fragmentos y pedazos que han ingresado en la masa común del desperdicio. Resulta desagradable hurgar en la basura en busca de algo perdido, pues esta acción reanima la identidad. Mientras la identidad brille por su ausencia, el desperdicio no es peligroso. Ni siquiera crea percepciones ambiguas, ya que pertenece claramente a un lugar definido, a un montón de basura de una u otra especie. Incluso los huesos de los reyes enterrados despiertan poca emoción y el pensamiento de que el aire está lleno del polvo de los cadáveres de las razas perdidas no nos puede conmover. Allí donde las cosas no se diferencian, no existe profanación.

En número exceden a los vivos, pero ¿dónde están sus huesos?

Por cada hombre en vida hay un millón de muertos,

¿Por haberse perdido en la tierra su polvo no se ve nunca?

No habría aire que respirar, por ser tan espeso,

Ni espacio para que el viento sople o caiga la lluvia:

Debería ser la tierra una nube de polvo, un suelo de huesos,

Sin lugar siquiera para nuestros esqueletos.

Tiempo perdido es pensar en él, contar sus granos,

Por ser semejantes todos y en ellos no haber diferencia,

(S. Sitwell, *La Tumba de Agamenón*)

En esta etapa final de la total desintegración, la suciedad es absolutamente indiferenciada. Así se cumple un ciclo. La suciedad se originó gracias a la actividad diferenciadora de la mente, era un producto secundario de la creación del orden. Empezó a partir de un estado de no-diferenciación; durante todo el proceso de diferenciación, su papel radicó en amenazar las distinciones hechas; finalmente retorna a su verdadero carácter que no está sujeto a discriminación alguna. La carencia de forma es, por lo tanto, el símbolo adecuado no sólo del origen y del crecimiento, sino igualmente de la decadencia.

Según este argumento, cualquier cosa que se diga para explicar la función revivificante del agua en el simbolismo religioso puede ser aplicada igualmente a la suciedad:

En el agua todo se «disuelve», toda «forma» se rompe, todo lo que ha ocurrido deja de existir; nada de lo que antes existía perdura tras la inmersión en el agua, ni siquiera un perfil, un solo «signo», ni un acontecimiento. La inmersión equivale, a nivel humano, a la muerte a nivel cósmico, al cataclismo (el Diluvio) que periódicamente disuelve el mundo en el océano del origen. Por destruir todas las formas, por borrar el pasado, el agua posee este poder de purificar, de regenerar, de nacer de nuevo... El agua purifica y

regenera porque suprime el pasado, y restaura —aunque sólo sea por un instante— la integridad de la aurora de las cosas (Eliade, 1958, p. 194).

En el mismo libro Eliade compara con el agua otros dos símbolos de regeneración que, sin meternos en explicación, podemos igualmente asociar con el polvo y la corrupción. Uno de ellos es el simbolismo de la oscuridad y el otro es el de la celebración orgiástica del Año Nuevo (pp. 398-89).

En su última fase, pues, la suciedad se manifiesta como símbolo adecuado del informe creativo. Pero es de su primera fase de donde procede su fuerza. El peligro que se corre por la transgresión de las fronteras constituye un poder. Esos márgenes vulnerables y esas fuerzas agresivas que amenazan con destruir el orden justo representan los poderes inherentes al cosmos. El rito que es capaz de subyugarlos de una vez para siempre es realmente un rito eficaz.

Valga esto para explicar la eficacia del símbolo mismo. Examinemos ahora las situaciones reales a las que se aplica, y que irremediamente se encuentran sometidas a paradoja. El repudio es la consecuencia de la búsqueda de la pureza. De ello se sigue que cuando la pureza no es un símbolo sino algo vivido, ha de ser pobre y estéril. Forma parte de nuestra condición el hecho de que la pureza que tanto deseamos y por la que tantos sacrificios hacemos se convierta en algo duro e inerte como una piedra cuando la conseguimos. Un poeta puede permitirse alabar el invierno como si fuera el

Parangón del arte  
Que mata toda forma de vida y sentimiento  
Salvo lo que es puro y ha de sobrevivir.  
(Roy Campbell)

Otra cosa es tratar de transformar nuestra existencia en una forma petrificada e inmutable. La pureza es enemiga del cambio, de la ambigüedad y del compromiso. De hecho, la mayoría de nosotros se sentiría más seguro si nuestra experiencia pudiera ser definitiva e inmutable en su forma. Tal como escribió con amargura Sartre sobre el antisemita:

¿Cómo puede alguien elegir el hecho de razonar en falso? Se trata sencillamente del viejo anhelo de impermeabilidad... hay personas que se sienten atraídas por la permanencia de la piedra. Les gustaría ser sólidas e impenetrables, no quisieran el cambio: pues ¿quién sabe lo que el cambio acarrearía?... Es como si su propia existencia estuviese perpetuamente en suspenso. Pero desean existir de todas las maneras a la vez, y en un solo instante. No sienten el deseo de adquirir ideas, quieren que éstas sean innatas... quieren adoptar un modo de vida en que el razonamiento y la búsqueda de la verdad desempeñen tan sólo un papel subsidiario, en que nada se busque salvo lo ya encontrado, en que uno nunca se convierta en otra cosa que en lo que ya es (1948).

Esta diatriba implica una división entre nuestro modo de pensar y el rígido modo de pensar en blanco y negro del antisemita. Aunque, claro está, el anhelo de rigidez existe en todos nosotros. Es parte de nuestra condición humana el

hecho de desear líneas duras y conceptos claros. Cuando las poseemos, o bien tenemos que encararnos con el hecho de que algunas realidades las refutan, o bien cegarnos con respecto al carácter inadecuado de dichos conceptos.

La paradoja final de la búsqueda de la pureza reside en su intento de obligar a la experiencia a que entre dentro de las categorías lógicas de la no-contradicción. Pero la experiencia no es fácil de manejar y quienes lo intentan se ven inmersos en contradicción.

En lo que respecta a la pureza sexual es evidente que si esta implica que no hay contacto entre los sexos, no sólo es una negación del sexo, sino que ha de ser literalmente estéril. Igualmente implica una contradicción. Desear que todas las mujeres sean castas en todo momento contraría otros deseos y si se obedeciera con coherencia llevaría a desventuras del género que padecen los hombres *mae enga*. Las jóvenes de alcurnia, en la España del siglo XVII, se encontraban en un dilema en el que la deshonra las amenazaba de una y otra parte. Santa Teresa de Ávila se crió en una sociedad en la que la seducción de una joven tenía que ser vengada por el hermano o por el padre. De modo que si tenía un amante, se arriesgaba a la deshonra y a perder las vidas de los hombres. Pero su honra personal le exigía ser generosa y no rehusar a su amante, ya que era impensable evitar del todo a los enamorados. Hay muchos otros ejemplos de cómo la búsqueda de la pureza crea problemas y algunas soluciones muy singulares.

Una solución reside en disfrutar de la pureza en segunda instancia. Algo así como una satisfacción subsidiaria formó la aureola, sin duda alguna, del respeto hacia la virginidad en el cristianismo primitivo, y añade sabor a la vida de los brahmanes *nambudiri* cuando encierran a sus hermanas, y realza el prestigio de los brahmanes entre las castas inferiores en general.

En algunas jefaturas, los *pende* del Kasai esperan que sus jefes practiquen la continencia sexual. De este modo, un solo hombre conserva el bienestar de la jefatura en favor de sus súbditos polígamos. Para garantizar que el jefe no cometa ningún desliz, el cual para ser aceptado ha tenido que entrar en la madurez, sus súbditos le colocan el pene en un estuche para el resto de su vida (de Sousberghe).

Algunas veces la pretensión de una pureza superior se basa en el fraude. Los hombres adultos de la tribu *chagga* solían pretender que durante su iniciación se les había obstruido el ano para siempre. Se suponía que los hombres iniciados no tenían jamás necesidad de defecar, a diferencia de las mujeres y de los niños quienes permanecían sujetos a la exigencia de sus propios cuerpos (Raum). Podemos figurarnos las complicaciones a las que esta ficción inducía a los hombres *chagga*. La moraleja de todo ello consiste en que los hechos de la existencia son un caos. Si seleccionamos, entre todos los aspectos del cuerpo, unos cuantos as-

pectos que no causan ofensa, hemos de disponernos a sufrir por esta distorsión. El cuerpo no es una jarra levemente porosa. Por cambiar de metáfora, digamos que un jardín no es un tapiz; si se le quitan todas las malas hierbas, el suelo se empobrece. De algún modo el jardinero ha de preservar la fertilidad devolviendo lo que ha retirado. El tipo especial de tratamiento que algunas religiones conceden a las anomalías y a las abominaciones con objeto de volverlas potencialmente buenas puede compararse con la transformación en abono de las malas hierbas y restos del césped.

Este es el esquema de la respuesta de por qué las contaminaciones se emplean con frecuencia en los ritos de renovación.

Cada vez que una estricta norma de pureza se impone en nuestras vidas, o bien resulta incómoda en grado sumo, o bien lleva a la contradicción si se la obedece al pie de la letra, o bien termina en hipocresía. Lo que se niega no por ello se suprime. El resto de la vida, que no se ajusta exactamente a las categorías aceptadas, sigue allí y reclama la atención. El cuerpo, tal como hemos tratado de demostrar, ofrece un esquema básico para todo simbolismo. Apenas si hay contaminación que no tenga alguna referencia primordial de origen fisiológico. Como la vida se encuentra en el cuerpo, éste no puede rechazarse de modo absoluto. Y como la vida necesita ser afirmada, las filosofías más sistemáticas, tal como lo señalara William James, han de encontrar algún modo de afirmar lo que se ha rechazado.

Si admitimos que el mal es parte esencial de nuestro ser y la clave para la interpretación de nuestra vida, nos topamos con una dificultad que siempre ha resultado onerosa en las filosofías de la religión. El teísmo, allí donde se haya erigido en filosofía sistemática del universo, ha demostrado repugnancia en permitir que Dios sea otra cosa que Todo-en-Todo... a diferencia del teísmo popular (se trata de una filosofía) que es francamente pluralista... con un universo compuesto de muchos principios originales... Dios no es necesariamente responsable de la existencia del mal. El evangelio de la mente sana resueltamente vota a favor de esta visión pluralista. Allí donde el filósofo monista se encuentra más o menos obligado a decir, con Hegel, que todo lo real es racional, y que el mal, como elemento que se requiere dialécticamente, debe recuperarse, y conservarse y consagrarse y tener una función designada para él en el sistema de la verdad, la mente sana se niega a decir nada por el estilo. El mal, afirma, es enfáticamente irracional, y *no* ha de recuperarse, ni preservarse, ni consagrarse dentro de ningún sistema de la verdad. Es pura abominación ante el Señor, una irrealidad extraña, un elemento perdido, que ha de expulsarse y rechazarse... y lo ideal, lejos de ser coextensivo con lo real, es un mero extracto de lo real, señalado por su liberación de todo contacto con este elemento enfermo, inferior y excremental.

Aquí aparece el interesante concepto... de que existen elementos del universo que pueden no conformar un todo racional cuando se encuentran en conjunción con los demás elementos, y que, desde el punto de vista de cualquier sistema que dichos elementos conformen, puede sólo considerarse como mero despropósito y accidente — como mera «suciedad» por así decirlo, y materia fuera de sitio (p. 129).



Este espléndido pasaje nos invita a comparar las filosofías que afirman la suciedad con las filosofías que la rechazan. Si fuera posible establecer semejante comparación entre las culturas primitivas ¿qué podríamos esperar encontrar? Norman Brown ha sugerido (véase capítulo VIII) que la magia primitiva es una huida ante la realidad, comparable con las fantasías sexuales infantiles. Si fuera esto cierto, nos encontraríamos con que la mayoría de las culturas primitivas serían una especie de ciencia cristiana, el único ejemplo de mente sana que describió William James. Pero en vez del coherente rechazo de la suciedad, nos encontramos con los ejemplos extraordinarios de afirmación de la suciedad con que se inició este capítulo. En una cultura dada parece ser que algunas clases de comportamiento o de fenómenos naturales son consideradas como absolutamente erróneos por todos los principios que gobiernan el universo. Existen diferentes tipos de imposibilidades, anomalías, deformidades y abominaciones. La mayoría de ellos reciben diversos grados de condenación y de rechazo. Repentinamente descubrimos entonces que una de las más abominables o imposibles es elegida para ser incluida en un marco ritual de género muy especial que señaladamente la separa del resto de la experiencia. El marco garantiza que las categorías mantenidas por las evitaciones normales no se vean amenazadas ni afectadas en modo alguno. Dentro del marco ritual se maneja entonces la abominación como si fuera la fuente de un tremendo poder. Según William James, esta mezcla y composición ritual de cosas contaminadoras proporcionaría la base de una «religión más completa».

Efectivamente, puede que no haya reconciliación religiosa posible con la absoluta totalidad de las cosas. Algunos males, de hecho, se encuentran al servicio de formas superiores del bien, pero puede que haya formas del mal tan extremas que no puedan entrar en ningún sistema bueno, y que, con respecto a semejante mal, la sumisión muda o el negar la existencia constituye el único recurso práctico... Pero... puesto que los hechos malignos son parte tan genuina de la naturaleza como los buenos, el supuesto filosófico habría de ser que poseen algún significado racional y que la mente sistemáticamente sana, al no poder concederle a la aflicción, al dolor y a la muerte ninguna atención positiva y activa, es formalmente menos completa que los sistemas que tratan por lo menos de incluir estos elementos en su esfera de acción. Las religiones más completas, por lo tanto, parecerían ser aquellas en que los elementos pesimistas se encuentran más desarrollados... (p. 161).

Aquí parece que surge un esquema del programa de un estudio comparado de las religiones. Sólo a su cuenta y riesgo pueden los antropólogos descuidar su deber de perfilar una taxonomía de las religiones tribales. Pero descubrimos que no es cosa sencilla entresacar los mejores principios a fin de distinguir entre las religiones «incompletas y optimistas» y las «más completas y pesimistas». Abundan los problemas de método. Evidentemente, habría que ser meticulosamente escrupuloso al catalogar todas las evitaciones rituales de una determinada religión intentando no dejar nada fuera. Fuera de esto, ¿qué otras reglas exi-

giría la ciencia objetiva, para distinguir entre los diferentes tipos de religión de acuerdo con estos criterios generales?

La respuesta es que la tarea se encuentra fuera del alcance de un estudio objetivo. La causa no es la razón técnica de que faltan trabajos de campo. De hecho, mientras más escasa sea la investigación sobre el terreno, más practicable parece el proyecto comparativo. La razón reside en la naturaleza misma del material. Toda religión viva consiste en muchas cosas. El rito formal de las celebraciones públicas enseña una serie de doctrinas. No hay razón para suponer que su mensaje ha de ser necesariamente coherente con respecto a aquellos que se enseñan en los ritos privados, o que todos los ritos públicos concuerdan unos con otros, como tampoco han de concordar todos los privados. No existe garantía de que el rito sea homogéneo y, si no lo es, únicamente la intuición subjetiva del observador puede determinar si el efecto total es optimista o pesimista. Puede seguir algunas reglas para llegar a su conclusión; puede tomar la decisión de sumar cada lado de la hoja del balance de los ritos que rechazan el mal de las que lo afirman dándoles a ambos un igual valor. O puede hacer su cómputo según la importancia de los ritos. Pero sea cual fuere la regla que siga, está condenado a la arbitrariedad. E incluso entonces sólo ha logrado descubrir el rito formal. Existen otras creencias que en modo alguno pueden ritualizarse, y que pueden oscurecer absolutamente el mensaje de los ritos. La gente no tiene necesariamente que hacer caso a sus predicadores. Las creencias reales que les sirven de guía pueden ser alegremente optimistas y rechazar la suciedad, mientras ellos aparentan acatar una religión noblemente pesimista.

Si yo tuviera que decidir en qué categoría clasificar la cultura *lele*, según el esquema de William James, me encontraría en un aprieto. Este pueblo es muy consciente de la contaminación en asuntos seculares y rituales. Su modo habitual de separar y clasificar se pone de manifiesto en su tratamiento de la comida animal. La mayor parte de su cosmología y gran parte de su orden social se reflejan en sus categorías animales. Determinados animales y partes de animales son apropiados para que coman los hombres, otros para las mujeres, otros para los niños, otros para las mujeres embarazadas. Algunos se consideran absolutamente incomedibles. De un modo u otro, los animales que ellos rechazan como inadecuados para el alimento humano o femenino resultan ambiguos con respecto a su esquema de clasificación. Su taxonomía animal separa los animales diurnos de los nocturnos; los animales de arriba (pájaros, ardillas y monos) de los animales de abajo: animales de agua y animales de tierra. Aquellos cuyo comportamiento es ambiguo se consideran como anomalías de un género u otro y son eliminados de la dieta de algunas personas. Por ejemplo, las ardillas voladoras, al no ser aves ni animales, incurrían en ambigüedad y por eso las evitan los adultos que saben discriminar. Pero los niños pueden comerlas. Aunque

ninguna mujer que se respete las comería, y los hombres sólo si se ven obligados por el hambre. No hay penas que sancionen esta actitud.

Uno puede esquematizar sus divisiones principales en dos círculos concéntricos. El círculo de la sociedad humana incluye a los hombres en su calidad de cazadores y adivinos, a las mujeres y niños e igualmente, de modo anómalo, a los animales que viven dentro de la sociedad humana. Estos no-humanos, dentro de la aldea, o bien son animales domésticos, perros y pollos, o bien parásitos indeseables, ratas o lagartos. La carne destinada al hombre debe ser la que se trae del monte gracias a las flechas y trampas de los cazadores. Los pollos causan un pequeño problema de casuística que los *lele* resuelven considerando poco decoroso el hecho de que las mujeres coman pollo, aunque los hombres pueden comerlo e incluso encontrar que el plato es excelente. A las cabras, que se introdujeron hace poco, las crían para el intercambio con otras tribus, pero no se las comen.

Todos estos remilgos y discriminaciones, si se aplicaran de modo coherente, darían la impresión de que se trata de una cultura que rechaza la suciedad. Pero lo que cuenta es lo que ocurre en última instancia. En su gran mayoría, sus ritos formales se basan en la discriminación de determinadas categorías, humanas, animales, masculinas, femeninas, jóvenes, viejas, etcétera. Pero pasan por una serie de cultos que permiten que sus iniciados coman lo que es normalmente peligroso y prohibido, animales carnívoros, el pecho de los animales cazados y animales jóvenes. En un culto privado, un monstruo híbrido, que se supone aborrecido por ellos en la vida secular, se come con reverencia por los iniciados y se considera como la fuente más poderosa de la fecundidad. Al llegar a este punto es posible ver que, después de todo, se trata aquí de una religión de abono, para seguir usando nuestra metáfora de jardinería. Aquello que se rechaza vuelve a echarse en los surcos para regenerar la vida.

Los dos mundos, el humano y el animal, no son en modo alguno independientes. La mayoría de los animales existen, en opinión de los *lele*, para ser presa de los cazadores *lele*. Algunos animales, que cavan sus madrigueras o son nocturnos o amantes del agua, son animales espíritus que tienen especial conexión con los habitantes no-animales del mundo animal, los espíritus. De estos espíritus dependen los humanos en todo lo que atañe a la prosperidad, a la fertilidad y a la curación. El movimiento normal consiste en que los humanos vayan a buscar lo que necesitan de la esfera animal. Los animales y los espíritus, por su carácter mismo, se retraen ante los humanos y no suelen presentarse espontáneamente dentro del mundo humano. Los hombres, en su calidad de cazadores y adivinos, explotan ambos aspectos de este otro mundo, para obtener carne y medicinas. Las mujeres, por ser débiles y vulnerables, son los seres que especialmente necesitan de la acción masculina en el otro mundo. Las mujeres evitan

a los animales espíritus y no comen de su carne. Las mujeres nunca son cazadoras y sólo se vuelven adivinas si nacen gemelas o si dan a luz a gemelos. En la interacción de los dos mundos su papel es pasivo, y sin embargo, necesitan particularmente la ayuda de los espíritus, ya que las mujeres son propensas a la esterilidad, o, si han concebido, al aborto, y los espíritus pueden proporcionar remedios.

Aparte de esta relación normal de agresividad masculina y rito masculino en relación a las mujeres y los niños, existen dos clases de puentes mediadores entre los seres humanos y el mundo silvestre. Uno de ellos redundante en mal y el otro en bien. El puente peligroso se construye mediante una transferencia maligna de la lealtad que convierte a los seres humanos en hechiceros. Dan la espalda a su propia especie y se dedican a correr con los animales, a luchar contra los cazadores, a actuar contra los adivinos para lograr muerte en vez de curación. Se han pasado a la esfera animal y han sido causa de que algunos animales hayan pasado de la esfera animal a la humana. Estos últimos son sus carnívoros familiares, que arrebatan los pollos de la aldea humana y cumplen allí las órdenes del hechicero.

El otro modo de ser ambiguo atañe a la fecundidad. Por su propia naturaleza los seres humanos se reproducen con dolor y peligro y sus nacimientos normales son únicos. Por el contrario, suele pensarse que los animales son naturalmente prolíficos, que se reproducen sin dolor ni peligro y que sus nacimientos normales ocurren por parejas o en camadas más numerosas. Cuando una pareja humana produce gemelos o trillizos, se debe al hecho de que ha sido capaz de transgredir las normales limitaciones humanas. En cierto modo, son anómalos, pero del modo más favorable. Tienen su contrapartida en el mundo animal y es éste el monstruo benigno a quienes rinden culto formal los *lele*: el pangolín u hormiguero escamoso. Su forma de ser contradice todas las categorías animales más evidentes. Tiene escamas como un pescado, pero sabe trepar por los árboles. Se parece más a un lagarto que pone sus huevos que a un mamífero y, sin embargo, amamanta a su cría. Y el hecho más significativo de todos, al contrario de los demás mamíferos pequeños, sus crías nacen aisladamente. En vez de huir o de atacar, se enrosca formando una modesta pelota y aguarda a que pase el cazador. Los padres de gemelos humanos y el pangolín de monte, se ritualizan ambos como fuentes de fecundidad. En vez de ser aborrecido y considerado como absolutamente anómalo, el pangolín es devorado en el transcurso de una ceremonia solemne por sus iniciados, quienes desde entonces, son capaces de otorgar fecundidad a su propia especie.

Es éste un misterio de mediación a partir de una esfera animal paralelo a los muchos y fascinantes mediadores humanos que describe Eliade en sus estudios acerca del chamanismo. En sus descripciones del comportamiento del pangolín

y en la actitud con respecto a su culto, los *lele* afirman cosas que extrañamente nos hacen recordar ciertos pasajes del Antiguo Testamento, tal como han sido interpretados por la tradición cristiana. Al igual que del carnero de Abraham en su zarza y de Cristo, del pangolín se habla como si fuera una víctima voluntaria. No se captura, sino que más bien entra solo en la aldea. Es una víctima principesca: la aldea considera a su cadáver como si fuera un jefe vivo y exige para él el comportamiento de respeto que se tiene para con un jefe so pena de futura desgracia. Si se cumplen fielmente sus ritos, los vientres de las mujeres han de concebir y los anima les entrarán solos en las trampas puestas por los cazadores o caerán bajo sus flechas. Los misterios del pangolín son misterios dolorosos:

«Entraré ahora en la casa de aflicción», cantan los iniciados al llevar en procesión su cadáver alrededor de la aldea. Nada más se me dijo de sus cantos culturales, salvo este verso obsesionante. Este culto tiene a todas luces muy diferentes clases de significado. Me limito aquí a comentar dos aspectos: uno es el modo en que logra una unión de contrarios que es una fuente potencial del bien; el otro es la sumisión aparentemente voluntaria del animal a su propia muerte.

En el capítulo I, expliqué por qué, para lograr estudiar la contaminación, necesitaría un enfoque más amplio del tema de la religión. Definirla como creencia en seres espirituales es demasiado limitado. Por encima de todo, dejemos claro que es imposible discutir el tema de este capítulo salvo a la luz del común deseo que sienten los hombres por reducir a unidad todas sus experiencias y por superar las distinciones y separaciones por medio de actos de expiación. La combinación dramática de los contrarios es un tema psicológicamente satisfactorio que ofrece una esfera de interpretación a niveles diversos. Pero al mismo tiempo cualquier rito que exprese la unión feliz de los contrarios constituye igualmente un vehículo idóneo para temas esencialmente religiosos. El culto *lele* al pangolín es sólo un ejemplo, de los que se podrían citar muchos más de los cultos que invitan a sus iniciados a volverse y confrontar las categorías en que se basa toda su cultura y reconocer que son creaciones ficticias, arbitrarias y hechas por el hombre. A lo largo de su vida cotidiana, y especialmente de su vida ritual, los *lele* se preocupan por la forma. Sin cesar representan las discriminaciones mediante las cuales existe su sociedad y su medio cultural, y metódicamente castigan o atribuyen desgracia al quebrantamiento de las reglas de evitación. Puede que no sea agobiante el peso de las reglas. Pero por un esfuerzo consciente los *lele* responden, gracias a ellas, a la idea de que las criaturas del cielo difieren, por propia naturaleza, de las criaturas terrestres, de modo que se considera peligroso el hecho de que una mujer embarazada coma de estas últimas, y beneficioso que coma de las primeras, y así sucesivamente. En sus preparativos culinarios dan forma visible a las discriminaciones centrales de su cosmos, del mismo modo que los antiguos israelitas representaban la liturgia de la santidad.

Tiene lugar entonces el culto más íntimo de toda su vida ritual, durante el cual los iniciados del pangolín, inmunizados contra los peligros que causarían la muerte a los hombres no iniciados, se acercan al animal, se apoderan de él, lo matan y se comen al bicho que en su existencia combina todos los elementos abominados por la cultura *lele*. Si pudiesen escoger entre nuestras filosofías la que más congeniara con los momentos de aquel rito, los iniciados del pangolín serían existencialistas primitivos. Mediante el misterio del rito reconocen de algún modo la naturaleza fortuita y convencional de las categorías en cuyo molde sufren sus experiencias. Si de modo coherente rechazaran la ambigüedad, se entregarían a la división entre lo ideal y lo real. Pero ellos confrontan la ambigüedad en una forma extrema y concentrada. Osan apoderarse del pangolín y someterlo al uso ritual, proclamando que éste tiene más poder que todos los demás ritos. Por esta razón el rito del pangolín es capaz de inspirar profundas meditaciones acerca de la índole de la pureza y la impureza y acerca de las limitaciones que padece la humana contemplación de la existencia.

El pangolín no sólo supera las distinciones del universo. Su poder de hacer el bien se libera en razón de su muerte y parece como si él la asumiera deliberadamente. Si su religión fuera un todo homogéneo, por todo lo anterior podríamos clasificar a los *lele* dentro de la categoría de las religiones que afirman la sujeción y suponen que se enfrentan a la desgracia con resignación y convierten a la muerte en ocasión de ritos consoladores de expiación y de renovación. Pero los conceptos metafísicos que encajan tan bien en el marco ritual del culto del pangolín se convierten en cosa muy distinta cuando la muerte real arrebató a un miembro de la familia. Los *lele* entonces rechazan absolutamente la muerte que ha ocurrido.

Suele decirse a menudo que en tal o cual tribu africana, la gente no reconoce la posibilidad de muerte natural. Los *lele* nada tienen de tontos. Reconocen que la vida debe llegar a su término. Pero si las cosas obedecieran a su curso natural, esperarían que cada persona viviera su lapso natural y que se fuera apagando despacio a partir de la senilidad hasta la sepultura. Cuando esto ocurre así, se alegran, pues tal anciano o anciana ha vencido todos los obstáculos puestos en su camino y logrado su plenitud. Pero esto sucede muy rara vez. La mayoría de las personas, según los *lele*, mueren víctimas de la hechicería, mucho antes de que alcancen su meta. Y la hechicería no pertenece al orden natural de las cosas, tal como lo entienden los *lele*. La hechicería fue un pensamiento tardío, más bien un accidente en la creación. Desde este aspecto de su cultura los *lele* constituyen un excelente ejemplo de la mente sana que describía William James. Para los *lele* el mal no ha de incluirse en el sistema total del mundo, sino que ha de excluirse sin compromisos. Todo mal procede de la hechicería. Ellos pueden visualizar

claramente lo que sería la realidad sin la hechicería y constantemente se esfuerzan por conseguirla mediante la eliminación de los hechiceros.

Una fuerte tendencia milenaria se encuentra implícita en el modo de pensar de cualquier pueblo cuya metafísica expulsa al mal fuera del mundo de la realidad. Entre los *lele* la tendencia milenaria estalla en llamas en sus cultos recurrentes contra la hechicería. Cuando aparece un nuevo culto, éste hace arder durante algún tiempo todo el aparato de su religión tradicional. El intrincado sistema de anomalías rechazadas y afirmadas que ofrecen sus cultos queda regularmente supeditado al más reciente culto contra la hechicería, que no es más que el intento de introducir enseguida el milenio.

Así pues tenemos que contar con dos tendencias en la religión *lele*: una que está dispuesta a desgarrar incluso los velos mismos que imponen las necesidades del pensamiento y contemplar la realidad sin tapujos; la otra es el rechazo de la necesidad, el rechazo del puesto que ocupa el dolor e incluso la muerte dentro de la realidad. De modo que el problema de William James se convierte en el interrogante acerca de cuál tendencia es la más fuerte.

Si el lugar acordado al culto del pangolín dentro de su visión del mundo es tal como lo he descrito, uno esperaría que ésta fuese ligeramente orgiástica, una destrucción temporal de la forma apolínea. Acaso en sus orígenes esta fiesta de comunión constituía una circunstancia más dionisiaca. Pero en los ritos *lele* no existe nada incontrolado. No hacen uso de drogas, de bailes, de hipnotismo ni de ninguna de las artes mediante las cuales se relaja el control consciente del cuerpo. Incluso el tipo de adivino que, según se supone, está en directa comunión de trance con los espíritus del bosque, y que canta para ellos durante toda la noche cuando le visitan, canta en un estilo sosegado y austero. A esta gente le importa mucho más aquello que les puede otorgar su religión por vía de la fecundidad, de las curaciones y del éxito en la caza, que el modo de perfeccionar al hombre y de lograr la unión religiosa en su más pleno sentido. La mayoría de sus ritos son verdaderamente ritos mágicos, celebrados con vistas a una curación específica o en vísperas de determinada cacería, y están destinados a lograr éxito inmediato y tangible. Las más de las veces los adivinos *lele* no parecen ser más que un montón de Aladinos que frota sus lámparas esperando que ocurran maravillas. Sólo sus ritos de iniciación a este culto permiten vislumbrar otro nivel de pensamiento religioso. Pero la enseñanza de estos ritos se nubla debido al grado de absorción apasionada de la gente en la hechicería y la antihechicería. Fuertes consecuencias de orden político y personal dependen del resultado de cualquier acusación de hechicería. Los ritos que descubren a los hechiceros o los absuelven, los que protegen contra ellos o resuelven lo que ellos han dañado, son los ritos que ocupan la atención pública. Fuertes presiones sociales obligan a la gente a achacar toda muerte a la hechicería. Así ocurre que,

diga lo que diga su religión formal acerca de la naturaleza del universo y acerca del lugar que ocupa el caos, el sufrimiento y la desintegración en la realidad, los *lele* poseen socialmente una visión diferente. Según ella, el mal no entra dentro del esquema normal de las cosas; no forma parte de la realidad. Por esta razón los *lele* parecen llevar puesta la sonrisa controlada de los adeptos a la Ciencia Cristiana. Si tuvieran que ser clasificados, no según sus prácticas culturales, sino de acuerdo con las creencias que periódicamente los trastornan, aparentan tener la mente sana, rechazar la suciedad, y ser indiferentes a la lección del manso pangolín.

No sería justo tomar a los *lele* como ejemplo de un pueblo que trata de evitar enteramente el tema de la muerte. He citado su caso principalmente para mostrar la dificultad de determinar una actitud cultural a semejantes cosas. Muy poco pude averiguar acerca de sus doctrinas esotéricas por el hecho de que eran secretos muy bien guardados por los miembros del culto de sexo masculino. Esa existencia de este esoterismo es, de por sí, significativa. La reserva religiosa de los *lele* contrasta claramente con las reglas de admisión mucho más abiertas y la publicidad de los ritos culturales de los *ndembu*, que viven al sudeste de aquéllos. Si por diversos motivos sociales, los sacerdotes mantienen el secreto de sus doctrinas, el informe equivocado del antropólogo es el menor de los males que pueden ocurrir. Los temores a la hechicería no suelen obscurecer la enseñanza religiosa, allí donde la doctrina religiosa recibe mayor publicidad.

Para los *lele*, pues, parece ser que las principales reflexiones a las que da origen la muerte son los pensamientos de venganza. Cualquier muerte se considera innecesaria, efecto de un crimen malvado que se achaca a un ser humano depravado y antisocial. Así como el foco de todo el simbolismo de la contaminación es el cuerpo, asimismo el último problema a que induce la perspectiva de la contaminación es la desintegración corporal. La muerte constituye un desafío a cualquier sistema metafísico, pero es necesario que este desafío no sea claramente confrontado. Sugiero que por el hecho de tratar cada muerte como el resultado de un acto individual de perfidia y de malicia humana, los *lele* están evadiendo sus implicaciones metafísicas. Su culto del pangolín invita a meditar acerca de la inadecuación de las categorías del pensamiento humano, pero sólo a unos cuantos se les invita a hacerla y no está explícitamente relacionado con su experiencia de la muerte.

Bien podría ser que yo haya exagerado la importancia del culto del pangolín entre los *lele*. No existen libros *lele* de teología o de filosofía que expliquen el significado del culto. Las implicaciones metafísicas no me han sido expresadas de viva voz por ningún *lele*, ni tampoco he podido siquiera sorprender una conversación entre adivinos que se refiriese al tema. De hecho, he reconocido (1957) que inicié el acercamiento al simbolismo animal de los *lele* estudiando su confi-



guración cósmica, al ver frustradas mis investigaciones directas acerca de las razones de evitar determinadas comidas. Jamás se les ocurriría decir, “evitamos a los animales anómalos porque al desafiar las categorías de nuestro universo suscitan una profunda inquietud”, sino que en el caso de cada animal evitado se lanzarían en disquisiciones acerca de su historia natural. La lista completa de las anomalías puso en claro los sencillos principios taxonómicos que se usaban. Pero siempre se hablaba del pangolín como del monstruo más increíble entre todos. Al oír hablar de él por vez primera, aparecía como un animal tan fabuloso que yo no podía creer en su existencia. Al preguntar por qué tenía que ser el centro de un culto de fertilidad, nuevamente me estrellé contra el muro: se trataba de un misterio de los antepasados, que databa de tiempo inmemorial.

¿Qué clase de pruebas que explique el significado de este culto, o de cualquier culto, pueden razonablemente exigirse? Puede poseer muchos niveles diferentes y muchas clases de significados. Pero el significado en que fundo mi tesis es aquel que emerge de la configuración en que se puede demostrar indiscutiblemente que sus partes se relacionan con regularidad. Un miembro de la sociedad no tiene por qué ser necesariamente consciente de toda configuración, del mismo modo que los oradores no son capaces de explicitar las configuraciones lingüísticas que emplean. Luc de Heusch ha analizado mi material y ha demostrado cómo el pangolín concentra un número de discriminaciones que ocupan un puesto central dentro de la cultura *lele*, mayor de lo que yo misma había pensado. Acaso pueda justificar mi interpretación de por qué lo matan y se lo comen ritualmente, si logro demostrar que en otras religiones primitivas pueden observarse perspectivas metafísicas similares. Más aún, los sistemas de creencias no suelen sobrevivir a no ser que ofrezcan materia para la reflexión a un nivel más profundo del que normalmente se atribuye a las culturas primitivas.

La mayoría de las religiones prometen, mediante sus ritos, hacer algunos cambios en los acontecimientos externos. Sean cuales fueren las promesas hechas, de algún modo se reconoce que la muerte es inevitable. Es usual suponer que un mayor desarrollo metafísico va acompañado de un mayor pesimismo y desprecio de las cosas buenas de esta vida. Si religiones tales como el budismo predicen que la vida individual es muy poca cosa y que sus placeres son transitorios e insatisfactorios, se encuentran entonces en una fuerte posición filosófica para contemplar la muerte en el contexto de la finalidad cósmica de una Existencia que todo lo ocupa. De una manera general, las religiones primitivas coinciden con la aceptación que practica cualquier lego ordinario con respecto a las más complicadas filosofías religiosas: les interesa menos la filosofía y les importan más los beneficios materiales que pueden aportar los ritos y la conformidad moral. Pero de esto se sigue que aquellas religiones que más han subrayado

los efectos instrumentales de sus ritos son las más vulnerables a la incredulidad. Si los fieles han llegado a considerar sus ritos como medios conducentes a la salud y a la prosperidad, como si fueran lámparas mágicas que pueden frotarse, llegará un día en que todo el aparato ritual ha de parecer un simulacro vacío. De algún modo las creencias han de protegerse de la incredulidad o de lo contrario no podrán conservar el consentimiento de los hombres.

Un modo de proteger el rito contra el escepticismo consiste en suponer que un enemigo, dentro o fuera de la comunidad, se dedica constantemente a deshacer sus buenos efectos. Según este modo de pensar, se les puede atribuir responsabilidad a los demonios amorales o a los brujos y hechiceros. Pero ésta es sólo una débil protección, ya que afirma que los fieles tienen razón en considerar al rito como un instrumento de sus deseos, pero a la vez confiesa la debilidad del rito para lograr su propósito. Así pues las religiones que explican el mal por referencia a la demonología o a la hechicería se encuentran imposibilitadas para ofrecer el método que dé comprensión de la totalidad de la existencia. Se aproximan a una visión del universo optimista, mentalmente sana y pluralista. Y, cosa curiosa, el prototipo de las filosofías de mente sana, tal como las describía William James, es decir, la ciencia cristiana, era propenso a suplir su inadecuado enfoque del mal por una especie de demonología que inventaba *ad hoc*. Agradezco a Rosemary Harris que me haya dado la referencia de la creencia de Mary Baker Eddy en el «maligno magnetismo animal» al que ella atribuía los males que no podía pasar por alto (Wilson, 1961, pp. 126-27).

Otro modo de proteger la creencia de que la religión puede ofrecer prosperidad aquí y ahora es hacer que la eficacia ritual dependa de condiciones difíciles. Por un lado el rito puede ser muy complicado y difícil de celebrar: si el más mínimo detalle entra en un orden erróneo, todo se invalida. Este acercamiento resulta estrechamente instrumental, mágico en el sentido más peyorativo. Por otro lado, el éxito del rito puede depender de que las condiciones morales sean correctas: el celebrante y su público deben estar en el estado de ánimo apropiado, libres de culpa, libres de mala voluntad y así sucesivamente. La exigencia moral que implica la eficacia del rito puede vincular a los creyentes a los más altos objetivos de su religión. Los profetas de Israel, al gritar «¡Perdición, Perdición, Perdición!» hacían mucho más que ofrecer la explicación de por qué los ritos no conseguían la paz y la prosperidad. Ninguno de aquellos que los escuchaban podía adoptar una visión mezquina del rito que se limitase a su aspecto mágico.

El tercer modo consiste en que la enseñanza religiosa cambie de programa. En la mayoría de sus contextos cotidianos les dice a los fieles que sus campos han de prosperar y sus familias han de florecer si ellos obedecen al código moral y llevan a cabo los adecuados servicios rituales. Pero luego, en otro contexto, todo este esfuerzo piadoso se desvaloriza, el desprecio cae sobre la conducta

justa y se desdeñan repentinamente los objetivos materiales. No podemos decir que se convierten de pronto en religiones pesimistas, que sólo prometen la desilusión en esta vida, pero sí que viajan algún trecho por este camino. Así, por ejemplo, a los iniciados *ndembu* del *Chihamba* se les obliga a matar el espíritu blanco, que, según se les dijo, es el de su abuelo, fuente de toda fecundidad y salud. Tras haberlo matado, se les dice que son inocentes y que deben alegrarse (Turner, 1962). El rito cotidiano de las *ndembu* se celebra normalmente como instrumento para obtener buena salud y buena caza. El *Chihamba*, su culto más importante, es el momento de su desilusión. Gracias a él, sus otros cultos logran inmunizarse frente al descrédito. Pero Turner insiste en que el objeto de los ritos *Chihamba* consiste en el uso de la paradoja y de la contradicción para expresar verdades que no se pueden enunciar con otros términos. En el *Chihamba* confrontan una realidad más profunda y miden sus objetivos según un criterio diferente.

Me siento tentada a suponer que muchas religiones primitivas que con una mano prometen el éxito material, con la otra se protegen contra la cruda experiencia por el hecho de ampliar su perspectiva de modo semejante. Ya que el hecho mezquino de centrarse exclusivamente en la salud material y en la felicidad hace que una religión se vuelva vulnerable a la incredulidad. Y así podemos suponer que la lógica misma de las promesas que no se cumplen, a descrédito de la religión, puede inducir a los oficiantes del culto a meditar en temas más vastos y profundos, tales como el misterio del mal y de la muerte. Si esto es verdad cabría esperar que los cultos que aparentemente son los más materialistas representen de modo teatral, en algún punto central de su ciclo ritual, algún culto de la paradoja de la unidad definitiva de la vida y de la muerte. En tal punto, la contaminación de la muerte, considerada desde un punto de vista positivo y creador, puede ayudar a cerrar la brecha metafísica.

Por ejemplo, podemos considerar el rito de la muerte entre los *nyakyusa*, quienes viven al norte del lago Nyasa. De modo explícito asocian la suciedad con la locura; aquellos que enloquecen comen basura. Existen dos clases de locura, una que es enviada por Dios y otra que procede del descuido del rito. Así pues, de modo explícito consideran al rito como el origen de la discriminación y del conocimiento. Sea cual fuere la causa de la locura, son iguales los síntomas. El loco come basura y se despoja de su ropa. Se cataloga a la basura como si consistiera en excrementos, barro, ranas: «la ingestión de la basura por los locos es semejante a la podredumbre de la muerte, aquellos desechos son el cadáver» (Wilson, 1957, pp. 53, 80-81). Así el rito preserva la cordura y la vida: la locura trae consigo basura y constituye una especie de muerte. El rito separa la muerte de la vida: «los muertos, sino se separan de los vivos, acarrean locura». Esta es una idea muy perspicaz de cómo funciona el rito, y que hace eco a lo que ya

hemos visto en el capítulo IV, páginas 57-58. Ahora bien, los *nyakyusa* no toleran fácilmente la basura sino que son altamente conscientes de la contaminación. Practican elaboradas restricciones para evitar el contacto con los desechos corporales que ellos consideran como muy peligrosos:

Ubanyali, la inmundicia, se considera que procede de los fluidos sexuales, de la menstruación y del parto, así como de un cadáver, y de la sangre de un enemigo muerto. Se piensa que todos ellos son tan repugnantes como peligrosos y los fluidos sexuales son particularmente peligrosos para las criaturas (p. 131).

El contacto con la sangre menstrual es peligroso para un hombre, especialmente para un guerrero, lo cual da lugar a restricciones muy complicadas con respecto a la cocina para un hombre durante la menstruación.

Pero a despecho de esta restricción normal, el acto central en el rito del luto estriba en acoger activamente la inmundicia. Se suele barrer basura sobre los plañideros.

La basura es la basura de la muerte, es suciedad. «Que venga ahora», decimos, «Que no venga después, no vaya a ser que enloquezcamos...» Significa «Os hemos dado todo, hemos comido inmundicia sobre el hogar». Puesto que si uno enloquece, se dedica a comer inmundicia, excrementos» (p. 53).

Sospechamos que se pueden decir muchas más cosas en la interpretación de este rito. Pero dejémoslo aquí, en el punto al que le han conducido las breves observaciones de los *nyakyusa*: la voluntaria aceptación de los símbolos de la muerte constituye una especie de profiláctica contra los efectos de la muerte; la representación ritual de la muerte es una protección, no contra la muerte, pero sí contra la locura (p. 89). En todas las demás ocasiones evitan los excrementos y la inmundicia y consideran como una señal de locura dejar de hacerlo. Pero frente a la muerte misma abandonan todo, pretenden incluso haber comido inmundicia como hacen los locos, para poder conservar su razón. La locura sobrevendrá si ellos omiten el rito de aceptar libremente la corrupción del cuerpo; se garantiza la cordura si celebran el rito.

Otro ejemplo de muerte que se mitiga mediante la bienvenida, por así decirlo, es el asesinato ritual por el cual los *dinka* sentencian a muerte a sus viejos lanceros. Todos sus demás ritos y sacrificios que son sanguinariamente expresivos, palidecen en significado junto a éste que no se trata de un sacrificio. Los lanceros son un clan hereditario de sacerdotes. Su divinidad, la Carne, es un símbolo de vida, luz y verdad. Los lanceros pueden ser poseídos por la divinidad; los sacrificios que celebran y las bendiciones que otorgan son más eficaces que las de los otros hombres. Son los mediadores entre su tribu y la divinidad. La doctrina que subyace bajo el rito de su muerte estriba en el hecho de que no se debe permitir que la vida del lancero se escape de su cuerpo, se conserva su vida; y el espíritu del lancero puede así transmitirse a su sucesor para el bien de la comu-

nidad. La comunidad puede seguir viviendo como un orden racional en función del valiente sacrificio de su sacerdote.

Según el relato de los viajeros extranjeros, este rito consistía en la asfixia brutal de un anciano indefenso. Un estudio íntimo de las ideas religiosas de los *dinka* revela que el tema es la elección voluntaria que hace el viejo del tiempo, del modo y del lugar de su muerte. El viejo mismo pide que se le prepare la muerte, se la pide a su pueblo y en beneficio suyo. Con gran reverencia se le lleva a su tumba, y yacente en ella dice sus últimas palabras a sus hijos afligidos antes de que se anticipe su muerte natural. Por su libre y deliberada decisión, él quita a la muerte la incertidumbre con respecto al tiempo y lugar de su venida. Su propia muerte voluntaria, ritualmente enmarcada por la tumba misma, es una victoria comunitaria para todo su pueblo (Lienhardt). Por el hecho de confrontar la muerte y de asirla con firmeza ha legado a su pueblo una palabra acerca de la naturaleza de la vida.

El elemento común en estos dos ejemplos de ritos de la muerte es el de la opción libre y racional de padecer la muerte. Parte de esta misma idea conforma el acto de auto-inmolación del pangolín de los *lele*, e igualmente el rito *ndembu* de la muerte ritual de Kavula, ya que su blanco espíritu no se enfurece sino que hasta le agrada su propia muerte. Es éste un nuevo tema que surge de la contaminación de la muerte si se invierte su signo y de malo pasa a ser bueno.

La vida animal y vegetal no puede dejar de desempeñar su función dentro del orden del universo. No les queda otra opción que vivir según le toca comportarse a su naturaleza. Ocasionalmente la especie o el individuo se sale del marco y los seres humanos reaccionan mediante la evitación de uno u otro género. La reacción misma ante el comportamiento ambiguo expresa el anhelo de que todas las cosas se conformen normalmente con los principios que gobiernan el mundo. Pero por su propia experiencia de hombres, la gente sabe que su conformidad personal no es cosa tan segura. Los castigos, las presiones morales, las reglas acerca de lo que no se debe tocar ni comer, el rígido marco ritual, todo ello puede ejercer su acción para llevar al hombre a la armonía con el resto de la humanidad. Pero mientras se pongan trabas al libre consentimiento, ha de ser imperfecto el cumplimiento esperado. Nuevamente aquí podemos discernir la presencia de existencialistas primitivos, cuya huida lejos de la cadena de la necesidad sólo consiste en el ejercicio de la opción. Cuando alguien consiente libremente en los símbolos de la muerte, o en la muerte misma, resulta entonces coherente con todo lo que ya hemos visto el que una gran liberación de poder a favor del bien sea la consecuencia.

El acto del viejo lancero que da la señal para su propio exterminio constituye un rito muy tenso. Nada tiene de la exuberancia con la que San Francisco de Asís se revolcaba en la inmundicia y daba la bienvenida a su Hermana Muerte.

Pero su acto se relaciona con el mismo misterio. En el caso de que alguien hubiese sostenido la idea de que la muerte y el sufrimiento no forman parte integrante de la naturaleza, el rito corrige la ilusión. En el caso de que existiera la tentación de tratar el rito como si fuera una lámpara mágica que se frota para obtener riquezas y poder ilimitados, el rito muestra su otra faz. En el caso de que la jerarquía de valores fuese crudamente material, la paradoja y la contradicción se encargan de socavarla de modo dramático. Al pintar temas tan tenebrosos, los símbolos de la contaminación resultan tan necesarios como el uso del color negro en cualquier género de pintura. Encontramos, por lo tanto, la corrupción conservada como reliquia en los lugares y en los tiempos sagrados.

**BIBLIOGRAFÍA**

- Abercrombie, M. L. Johnson, 1960. *The Anatomy of Judgment*, Londres (Penguin Books, 1969)
- Ajose, O. A. , 1957. «Preventive Medicine and Superstition in Nigeria», *Africa*, 27, pp. 268-74.
- Bartlett, F. C. 1923. *Psychology and Primitive Culture*, Cambridge.  
1932. *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology*, Cambridge.
- Beattie, J. , 1960. *Bunyoro: An African Kingdom*, Nueva York.  
1964. *Other Cultures*, Londres.
- Berndt, R. , 1951. *Kunapipi: A Study of an Australian Aboriginal Religious Cult*, Melbourne.
- Bettelheim, B., 1955. *Symbolic Wounds: Puberty Rites and the Envious Male*, Glencoe, Illinois.
- Black, J. S. and Chrystal, G., 1912. *The Life of William Robertson-Smith*, Londres.
- Black, M. and Rowley, H. H. (eds.), 1962. *Peake's Commentary on the Bible*, Londres.
- Bohannan, P., 1957. *Justice and Judgment among the Tiv*, Londres.
- Brown, N. O., 1959. *Life Against Death*, Londres.
- Buxton, J., 1963. «Mandari Witchcraft», in *Witchcraft and Sorcery in East África* (eds. J. Middleton and E. H. Winter), Londres.
- Cassirer, E., 1944. *An Essay on Man*, Oxford.
- Colson, E., 1962. *The Plateau Tonga of Northern Rhodesia: Social and Religious Studies*, Manchester.
- Cumming, E., 1957. *Closed Ranks: An Experiment in Mental Health Education*, Cambridge, Mass.
- Danby, H. (trans.), 1933. *The Mishnah*, Oxford.
- De Heusch, L., 1964. «Structure et Praxis Sociales chez les Lele», in *L'Homme*, 4, pp. 7-109.
- De Souseberghe, L., 1954. «Étuis Péniens ou Gaines de Chasteté chez les Ba-Pende», *África*, 24, pp. 214-19.
- Douglas, M., 1957. «Animals in Lele Religious Symbolism», *África*, 27, pp., 47-58.  
1963. *The Lele of the Kasai*, Londres.  
1963. «Techniques of Sorcery Control in Central África», *Witchcraft and Sorcery in East África* (eds. J. Middleton y E. H. Winter), Londres.
- Driver, R., y White, H. A., 1898. *The Polychrome Bible* (ed. P. Haupt), *Leviticus*, Londres.
- Dubois, C., 1936. «The Wealth Concept as an Integrative Factor in Tolowa-Tututni Culture», *Essays in Anthropology Presented to A. L. Kroeber* (ed. R. H. Lowie), Berkeley.
- Dumont, L., y Pocock, D. (eds.), 1959. «Pure and Impure», *Contributions to Indian Sociology*, 3, pp. 7-39.
- Durkheim, E., 1961. *The Elementary Forms of Religious Life* (trad. J. Swain), Nueva York, (*Les formes élémentaires de la vie religieuse* [1912]).
- Ehrenzweig, A., 1953. *The Psychoanalysis of Artistic Vision and Hearing*, Londres. Eichrodt, W., 1961. *Theology of the Old Testament* (traduc. Baker), Londres (Primera edición, 1933)
- Eliade, M., 1951. *Le Chamanisme*, París. (Traducido al inglés en 1964)
- Epstein, I., 1959. *Judaism*, Londres (Penguin Books, 1959)
- Evans-Pritchard, E. E., 1934. «Lévy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality», *Bulletin of the Faculty of Arts*, Cairo, 2.  
1937. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford.  
1940. *The Nuer*, Oxford.

1951. *Kinship and Marriage among the Nuer*, Oxford.  
 1956. *Nuer Religion*, Oxford.
- Festinger, L., 1957. *A Theory of Cognitive Dissonance*, Evanston.
- Finley, M., 1956. *The World of Odysseus*, Toronto.
- Firth, R., 1940. «The Analysis of Mana: An Empirical Approach», *Journal of Polynesian Society*, 49, pp. 483-510.
- Fortes, M., 1959. *Oedipus and Job in West African Religion*, Cambridge.
- Fortes, M. y Evans-Pritchard, E. E. (eds.), 1940. *African Political Systems*, Oxford.
- Frazer, J. G., 1911. *Taboo and the Perils of the Soul*, Londres.  
 1912. *Spirits of the Corn and of the Wild* (Vol. 2), Londres.
- Freedman, M., 1966. *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*, Londres. Gellner, E., 1962. «Concepts and Society», *Transactions of the Fifth World Congress of Sociology*, 1.
- Genet, Jean, 1949. *Journal du Voleur*, París. (Penguin Books, 1967)
- Gluckman, M. (ed.), 1962. *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester.
- Goffman, E., 1956. *The Presentation of Self in Everyday Life*, Nueva York.
- Goldschmidt, W., 1951, «Ethics and the Structure of Society», *American Anthropologists*, 53, pp. 506-24.
- Goody, J., 1961, «Religion and Ritual: the Definitional Problem», *British Journal of Sociology*, 12, pp. 142-64.
- Grönbeck, V. P. L., 1931. *The Culture of the Teutons*, 2 vols., Londres (Primera edición en danés, 1909-1912)
- Hardy, T., 1874, *Far from the Madding Crowd*, Londres.
- Harper, E. B., 1964. «Ritual Pollution as an Integrator of Caste and Religion», *Journal of Asian Studies*, 23, pp. 151-97.
- Hegner, R., Root, F. y Augustine, D., 1929. *Animal Parasitology*, Nueva York y Londres.
- Hertz, J. H. (ed.), 1935. *The Talmud*, Londres. (ed.)  
 1938. *Pentateuch and Haftorahs*, Londres.
- Hodgen, Margaret, 1935. *The Doctrine of Survivals: a Chapter in the History of Scientific Method in the Study of Man*, Londres.
- Hogbin, H. I., 1934. *Law and Order in Polynesia*, Londres.
- Hooke, S. H. (ed.), 1933. *Myth and Ritual*, Londres.
- Horton, R., 1961. «Destiny and the Unconscious in West Africa», *Africa*, 31, pp., 110-16.
- James, E. O., 1938. *Comparative Religion*, Londres.
- James, W., 1901-1902. *The Varieties of Religious Experience*, Londres.
- Jung, Carl G., 1940. *The Integration of the Personality* (Traduc. S. Dell), Londres.
- Kellog, S. H., 1841. *The Expositor's Bible*, Londres.
- Kopytoff, Igor, 1964. «Family and Lineage among the Suku of the Congo», *The Family Estate in Africa* (eds. R. Gray y P. Gulliver), Londres.
- Kramer, N., 1956. *From the Tablets of Sumer*, Denver.
- Krige, E. J. y J. D., 1943. *The Realm of the Rain Queen*, Londres.
- Kroeber, A. L., 1925. «Handbook of the Indians of California», Washington, *Bulletin of the Bureau of American Ethnology*, 78.
- Lagrange, M. J., 1905. *Etudes sur les Religions Sémitiques* (2ª edición), París.



- Leach, E. R., 1961. *Rethinking Anthropology*, Londres.
- Lévi-Strauss, C., 1949. «L'efficacité symbolique», *Revue de l'Histoire des Religions*, 135, pp. 5-27. (Incluido en Lévi-Strauss, 1958, *Anthropologie Structurale*, París, capítulo 10.)  
1958. *Anthropologie Structurale*, París.
- Lévy-Bruhl, L., 1922. *La Mentalité Primitive*, París.  
1936. *Primitives and the Supernatural* (traduc. Clare), Londres.
- Lewis, I. M., 1963. «Dualism in Somali Notions of Power», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 93, pp. 109-16.
- Lienhardt, R. G., 1961. *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*, Oxford.
- Macht, D. I., 1953. «An Experimental Pharmacological Appreciation of Leviticus XI and Deut. XIV», *Bulletin of the History of Medicine*, 27, p. 444.
- Maimonides, Moses, 1881. *Guide for the Perplexed* (traduc. M. Friedlander), Londres.
- Marshall, L., 1957. «N!ow», *Africa*, 27, pp. 232-40.
- Marwick, M. G., 1952, «The Social Context of Cewa Witch Beliefs», *Africa*, 22, pp. 215-33.
- Mauss, M., 1902-1903. «Esquisse d'une Théorie Générale de la Magie», *L'Année Sociologique*, 1902-1903, en colaboración con H. Hubert. (Incluido 1950 en *Sociologie et Anthropologie*, París)
- McNeil, J. T., y Gamer H. M., 1938. *Medieval Handbooks of Penance*, Nueva York.
- Mead, M., 1940. «The Mountain Arapesh», *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, 37.
- Meek, C. K., 1937. *Law and Authority in a Nigerian Tribe*, Oxford.
- Meggitt, M., 1962. *Desert People*, Sydney.  
1964. «Male-Female Relationships in the Highlands of Australian New Guinea», en *New Guinea: the Central Highlands* (ed. J. B. Watson), Lancaster (*American Anthropologist* publicación especial)
- Micklem, N., 1953. *The Interpreter's Bible, II, Leviticus*.
- Middleton, J., 1960. *Lugbara Religion*, Londres.
- Milner, Marion, 1955. «The Role of Illusion in Symbol Formation», en *New Directions in Psychoanalysis* (ed. M. Klein), Londres.
- Morton-Williams, P., 1960. «The Yoruba Ogboni Cult in Oyo», *Africa*, 30, pp. 363-74.
- Moulinier, L., 1952. «Le Pur et l'Impur dans la Pensée des Grecs, d'Homère á Aristote», *Etudes et Commentaires*, XI, París.
- Nadel, S. F., 1957. «Malinowski on Magic and Religion», in *Man and Culture* (ed. R. Firth), Londres (Edición en castellano, Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1974)
- Naipaul, V. S., 1964. *An Area of Darkness*, Londres (Penguin Books, 1968)
- Oesterley, W. O. E. y Box, G. H., 1911. *The Religion of the Synagogue*, Londres.
- Onians, R. B., 1951. *Origins of European Thought about the Body, the Mind., etc.*, Cambridge.
- Parsons, Talcott, 1960. «Durkheim's Contribution to the Theory of Integration of Social Systems», en *Emile Durkheim, 1858-1917: A Collection of Essays, with Translations and a Bibliography* (ed. Kurt H. Wolf), Columbus, Ohio.
- Pederson, J. P. E., 1946-1947. *Israel: Its Life and Culture* (2 vols.), Londres.
- Pfeiffer, R. H., 1957. *Books of the Old Testament*, Londres.
- Pole, D., 1961. *Conditions of Rational Enquiry: A Study in the Philosophy of Value*, Londres.
- Posinsky, 1956. *Psychiatric Quarterly*, 30, p. 598.

- Pospisil, L., 1963. «Kapuaku Papuan Economy», New Haven (Yale *University Publications in Anthropology*, 67)
- Radcliffe-Brown, A. R., 1933. *The Andaman Islanders*, Cambridge.  
1939. *Taboo*, Cambridge Frazer Lecture. (Incluido en *Structure and Function in Primitive Society*, 1952, Londres)
- Radin, P., 1927. *Primitive Man as Philosopher*, Nueva York.  
1956. *The Trickster: A Study in American Indian Mythology*, Londres.
- Raum, O., 1940. *Chagga Childhood*, Londres.
- Read, H. E., 1955. *Icon and Idea: The Function of Art in the Development of Human Consciousness*, Londres.
- Read, K. E., 1954. «Cultures of the Central Highlands», *South Western Journal of Anthropology*, 10, pp. 1-43.
- Richards, A. L., 1940. «Bemba Marriage and Present Economic Conditions», *Rhodes-Livingstone Paper* 4.  
1956. *Chisungu: A Girl's Initiation Ceremony among the Bemba of Northern Rhodesia*, Londres.
- Richter, M., 1964. *The Politics of Conscience: T. H. Green and His Age*, Londres.
- Ricoeur, P., 1960. *Finitude et Culpabilité*, París.
- Robertson Smith, W., 1889. *Religion of the Semites* (Burnett Lectures 1888-1889), Edinburgh.
- Robins, R. H., 1958. «The Yurok Language, Grammar, Texts, Lexicon», *University of California Publications in Linguistics*, 15.
- Roheim, G., 1925. *Australian Totemism: A Psychoanalytic Study in Anthropology*, Londres.
- Rose, H. J., 1926. *Primitive Culture in Italy*, Londres.  
1954. Review of Moulinier, in *Journal of Hellenic Studies*, 74.
- Salim, S. M., 1962. *Marshdwellers of the Euphrates Delta*, Londres.
- Sartre, J. P., 1943. *L'Être et le Néant* (3ª edición), París.  
1948. *Portrait of an Anti-Semite*, Londres.
- Saydon, P. P., 1953. *Catholic Commentary on Holy Scripture*.
- Srinivas, M. N., 1952, *Religion and Society among the Coorgs of South India*, Oxford.
- Stanner, W. E. H., 1965. «Religion, Totemism and Symbolism», en *Aboriginal Man in Australia* (eds. R. M. y C. H. Berndt), Londres.
- Stein, S., 1957. «The Dietary Laws in Rabbinic and Patristic Literature». *Studia Patristica*, 64, p. 141.
- Steiner, F., 1956, *Taboo*, Londres. Tempels, P., 1959. *Bantu Philosophy*, París.
- Thomas, E, Marshall, 1959. *The Harmless People*, Nueva York.
- Turnbull, C., 1961. *The Forest People*, Londres.
- Turner, V. W., 1957. *Schism and Continuity in an African Society*, Manchester.  
1962. «Chihamba: The White Spirit», *Rhodes-Livingstone Paper* 33.  
1964. «An Ndembu Doctor in Practice», en *Magic, Faith and Healing* (ed. A. Kiev), Glencoe, Illinois.
- Tylor, E. B., 1873. *Primitive Culture*, Londres.
- Van Gennep, A., 1909. *Les Rites de Passage*, París (traducido al inglés 1960, Londres).
- Vansina, J., 1955. «Initiation Rituals of the Bushong», *Africa*, 25, páginas 138-52.  
1964. «Le Royaume Kuba», Musée Royale de l'Afrique Centrale, *Annuaire-Sciences Humaines*, 49.

- Van Wing, J., 1959. *Etudes Bakongo, Bruselas*. (Vol. 1 publicado originalmente 1921, Vol. 2 , 1938)
- Wangermann, E., 1963. «Women in the Church», *Life of the Spirit*, 27, 201.
- Watson, W., 1958. *Tribal Cohesion in a Money Economy*, Manchester.
- Webster, H. 1908. *Primitive Secret Societies: A Study in Early Politics and Religion* (2ª edición 1932), Nueva York.
1948. *Magic: a Sociological Study*, Stanford.
- Wesley, John, 1826-1827. *Works*, Vol. 5 (1ª edición americana).
- Westermarck, E., 1926. *Ritual and Belief in Morocco*, Londres.
- Whateley, R., 1854. *On the Origin of Civilisation*, Londres.
- Whatmough, J., 1953. Review of Moulinier, *Erasmus*, 8, pp. 618-19.
- Wilson, B. R., 1961. *Sects and Society*, Londres.
- Wilson, M., 1957. *Rituals and Kinship among the Nyakyusa*, Londres.
- Yalman, N., 1963. «The Purity of Women in Ceylon and Southern India», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 93, págs. 25-58.
- Zaehner, R. C., 1963. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, Londres.