

Enfoques antropológicos del estudio de la Biblia en el siglo XX *

EDMUND LEACH

Los relatos del Antiguo Testamento se reescribieron y se conservaron porque un pequeño grupo de judíos (...) creyeron ser los únicos supervivientes del pueblo hebreo, cuyas gloriosas tradiciones se remontaban al más oscuro pasado. Utilizaron de nuevo las viejas historias convirtiéndolas, según las necesidades de su época, en prédicas actualizadas. (...) Existe una razón de por qué se escribió y se conservó cada uno de los dichos e historias cuando hubo tanto que fue desechado y perdido. Es mucho más importante para los estudios bíblicos tratar de descubrir por qué se narró una historia o se registró un dicho, que la cuestión de su origen, fecha o historicidad.

J. N. Schofield, *Introducing Old Testament Theology* (London: SCM Press Ltd., 1964, pp. 9-10).

Creo que es mejor decir desde el principio que toda mi contribución no es más que un ejercicio de autojustificación, y que tendrá un alcance muy limitado.

Voy a hacer alusión a antropólogos que han tenido la osadía de escribir sobre la Biblia, al menos con cierta extensión, y *no* de eruditos bíblicos que hayan utilizado, de una manera u otra, los escritos de antropólogos. Voy a referirme además, casi exclusivamente, a antropólogos británicos más que a antropólogos americanos, franceses, holandeses u otros. Finalmente, adoptaré un punto de vista restringido de lo que constituye la antropología.

Es muy grande el campo que hay que cubrir, de ahí que mi posición sea

* Conferencia ofrecida como «Discurso de Centenario» a la asamblea de la Society of Biblical Literature reunida en Dallas, Texas, el 6 de noviembre de 1980. (Estoy en deuda con los organizadores del encuentro por permitir la reimpresión del texto de la conferencia. E. R. L.). Está impreso en Tucker, G. M. y Douglas A. Knight (ed.), 1982, *Humanizing America's Iconic Book*, Chicago, California, Scholars Press. [La reimpresión de este artículo («Anthropological approaches to the study of the Bible during the twentieth century») se encuentra en el libro de E. Leach y A. Aycock *Structuralist Interpretations of Biblical Myth*, Cambridge University Press, 1983].

restringida. Soy plenamente consciente de que de esta forma dejo fuera muchos aspectos que algunos miembros del público podrían pensar que son relevantes y valiosos. No me referiré, por ejemplo, a los estudios semiológicos de textos bíblicos inspirados por Claude Chabrol y Louis Marin¹, aunque de hecho, muchos aspectos de sus trabajos me resultan mucho más cercanos que cualquiera de los aspectos de los autores británicos que mencionaré. Omitiré también poner el equivalente americano de estos estudios franceses, muy difundido en la revista *Semeia*². Mi justificación es simplemente que dichos autores son especialistas en semiótica más que en antropología.

Aquellos que deseen explorar alguna de las facetas de estos temas, que yo mismo he descuidado, podrán encontrar provechoso echar una ojeada a Rogerson (1978). Rogerson no es antropólogo; su comprensión comtemporánea del debate antropológico es, en algunos lugares, decididamente confusa. No obstante, ha leído bastante ampliamente parte de la literatura antropológica más relevante, la cual dejaré de lado en esta conferencia. Por otra parte, este autor lleva a cabo un intento serio, aunque no plenamente satisfactorio, de clarificar aquellas áreas en las que los antropólogos y eruditos de la Biblia se enredan por utilizar una terminología similar para referirse a ideas bastante diferentes.

Debo confesar, no obstante, que encuentro el libro de Rogerson algo desalentador, y es que, aunque acaba diciendo que «se ha abierto una nueva clase de diálogo entre los expertos del Antiguo Testamento y los antropólogos»³, su libro deja demasiado patente que hasta ahora no ha habido ninguna comunicación entre ambas partes. En este sentido, Rogerson está tan desorientado como sus colegas teólogos a los que trata de informar.

Mi capacitación profesional es la de un antropólogo social formado en la tradición funcionalista británica establecida por Malinowski en la década de los veinte. Como parte de esta tradición, utilizo la palabra «mito» para significar «un relato (*tale*) sagrado sobre sucesos pasados que justifica una acción social presente»⁴. Según esta definición, un mito es *verdadero* para aquellos que creen en él; si es o no es verdadero empíricamente, «de hecho», es irrelevante y, en cualquier caso, sería normalmente muy difícil de demostrar.

Muchas personas, incluidos colegas antropólogos, emplean la palabra «mito» en un sentido bastante distinto. Dan por sentado que la esencia del mito es el hecho de ser «mítico», es decir, que es *falso* en un sentido racional y práctico. Por tanto, limitan la categoría de «mito» a aquellos relatos que contienen acontecimientos claramente sobrenaturales: animales que hablan, hombres que vuelan como pájaros, nacimientos sobrenaturales, etc. Claude Lévi-Strauss, que ha escrito más sobre el mito que cualquier otro antropólogo contemporáneo, parece usar el término de la manera anterior, aunque no me consta que lo haya explicitado realmente en alguna ocasión.

Para el propósito que ahora nos ocupa, la distinción entre el uso del mito para designar, por una parte, «un relato sagrado» y, por otra, «un relato fabuloso e imposible», es muy importante.

En la versión de «relato sagrado», tal como yo la empleo, la Biblia entera es un mito para los cristianos, al igual que todo el Antiguo Testamento es un mito para los judíos. En lo que respecta a la versión de «relato fabuloso e imposible», el alcance del mito bíblico no sólo resulta más restringido, sino que además está sujeto a disputa. Incluso los cristianos devotos estarían presumiblemente de acuerdo en que la historia del jardín del Edén del Génesis es un mito en este último sentido de lo «fabuloso-imposible», y podría existir un amplio desacuerdo incluso entre los mismos fieles sobre cómo clasificar las historias sobre el nacimiento de Cristo del Nuevo Testamento.

Cuando afirmo que «toda la Biblia es mito», *en el sentido de relato sagrado*, estoy simplemente afirmando algo que es obvio, pero al mismo tiempo estoy haciendo que la atención se centre en la naturaleza del canon. La Biblia, tal y como la encontramos, es la edición de un compendio de muchos documentos con origen y datación diversos. El carácter sagrado del corpus se deriva del hecho de que son estos documentos, y sólo ellos, los que se exige que los fieles acepten. En el proceso en el que se seleccionó la edición, muchos otros documentos similares fueron rechazados, algunos de los cuales ni siquiera conocemos. En otras palabras, el canon es lo que es porque los definitivos editores del 200 a. C. al 200 d. C. dictaminaron que esos documentos en particular dependían unos de otros de manera especial.

Esta interdependencia es crucial. Lo que los libros del Antiguo Testamento afirman como unidad es seguramente lo que hace que para el judío ortodoxo sea un relato sagrado; de la misma manera, lo que el Antiguo y el Nuevo Testamento afirman ambos como unidad es lo que hace que la Biblia entera sea un relato sagrado para los cristianos creyentes.

Lo que estos cánones dicen ahora como conjuntos unitarios es algo muy distinto de lo que dicen los documentos individuales contenidos en ambos si se los lee uno a uno. Como antropólogo que se preocupa del mito como «relato sagrado», me interesan más las totalidades que las partes que lo componen. Dado que una gran parte de la erudición bíblica tradicional ha tenido precisamente el objetivo contrario, dejando al margen las totalidades con las que hoy contamos para demostrar cuáles fueron los elementos originales de su composición, la comunicación entre los antropólogos de mi orientación y los eruditos bíblicos propiamente dichos es ciertamente difícil.

Las dificultades son de varios tipos; no obstante, una de ellas conduce al problema de cómo deberíamos distinguir entre *mito*, en el sentido en el que lo he definido, e *historia*.

Un número incontable de acontecimientos ha tenido lugar en el pasado histórico. Debería ser obvio que, incluso en las mejores circunstancias, sólo podemos conocer una fracción mínima de estos acontecimientos. Debería también ser obvio que, en la mayoría de los casos, lo que de este modo conocemos es más un accidente fortuito que una planificación humana. No obstante, aunque no conozcamos mucho del pasado, podemos inventar bastante.

Hacia 1930, la mayoría de los antropólogos consideraba que ésa era su principal tarea; eran pre-historiadores. Su papel consistía en elaborar conjeturas plausibles sobre cómo se había decidido la historia a gran escala. Algunos antropólogos trabajan aún dentro de esta convención, pero yo no. Me parece tan difícil reconstruir el pasado como predecir el futuro.

Por otra parte, como rechazo totalmente todas aquellas formas de historicismo que suponen que el futuro debe seguir necesariamente la trayectoria diseñada por el pasado, considero que la historia conjetural es una total pérdida de tiempo. La última parte de este credo personal sólo tiene una relación indirecta con lo que voy a decir a continuación, pero no obstante debe mantenerse presente.

Si consideramos a la Biblia como una totalidad, como les animo a que lo hagan, es claramente un relato sagrado y no un libro de historia. Pero si se toma esta totalidad por partes, siguiendo la moda de la erudición bíblica ortodoxa, resulta igualmente claro que partes sustanciales de la misma están escritas «como si» fueran historia, pareciendo haberse autoconvencido la mayoría de los eruditos bíblicos de que, de hecho, son registros de historia «verdadera».

Hay desacuerdos acerca de dónde comienza la historia y dónde termina exactamente la leyenda, pero parece suponerse en general que (probablemente) Moises y (con certeza) Saúl y David fueron personas reales que existieron



de hecho en el período que va del 1250 al 1000 a. C., es decir, 500 años antes de la época de Herodoto y Tucídides ⁵.

Personalmente todo esto lo encuentro muy improbable. No hay indicios arqueológicos de la existencia de estos héroes ni de ninguno de los acontecimientos a los que están asociados. Si no fuera por el carácter sagrado de estos relatos (*stories*), se negaría seguramente su historicidad. Los especialistas en la época clásica no creen que la Guerra de Troya fuera un acontecimiento histórico, ni que haya existido el tipo de sociedad dibujada en la *Ilíada* o la *Odisea*, y aún menos se imaginan que Aquiles, Héctor, Agamenón y el resto fueran personas reales, de carne y hueso. No obstante, y según se dice, Saúl y David eran sus contemporáneos.

Con respecto a este punto, mi postura es extremadamente escéptica. Si prescindimos del reducido número de personajes bíblicos con nombre cuya existencia está completamente confirmada por testimonios independientes, y con esto me quiero referir más a la arqueología que a Josefo, considero a todas las personalidades de la narración bíblica, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, por completo imaginarias. Están ahí porque desempeñan un papel particular en la totalidad del relato sagrado, y no por haber existido realmente en la historia. E incluso si alguno de ellos tuvo algo así como una vida real, este hecho es irrelevante.

Si un individuo llamado «X» «existió realmente», también lo hicieron miles de individuos cuyos nombres desconocemos. Lo que nos interesa de «X» es el papel que se le da en el relato sagrado; sin que nos interesen cuestiones de historicidad. En la novela de Tolstoy *Guerra y paz*, un buen número de personajes de la primera parte del libro son personajes históricos auténticos, tomaron parte en la guerra de 1812 entre rusos y franceses; no obstante, la relevancia de este hecho para el significado de la novela es despreciable. La historicidad marginal de alguna de las crónicas del relato bíblico me parece algo exactamente comparable.

No obstante, esta distinción entre mito e historia contiene aún otro aspecto. La perspectiva que yo adopto —que la narración bíblica es un mito, un relato sagrado— implica una utilización sincrónica de todos los textos. En la historia, una cosa sucede detrás de otra porque ésta es la única forma como se puede narrar una historia. Pero la verdad de un mito, que es una verdad religiosa, es toda de una pieza. Al igual que en un sueño, el final está ya implícito en el principio; no hay desarrollo, sólo inversión dialéctica. Cristo es el segundo Adán, la Virgen la segunda Eva; la inmortalidad sin sentido reemplaza a una mortalidad llena de sentido, etc.

No obstante, si se adopta una perspectiva de historiador, hay que buscar desarrollos diacrónicos. Los detalles que acontecen con posterioridad en la historia se refieren a acontecimientos que sucedieron más tarde en el tiempo real. Y lo que acontece con posterioridad no es una mera transformación de lo que acontece antes, sino una total sustitución, una innovación.

Un antropólogo actual, partidario de este enfoque de los materiales bíblicos opuesto al mío, es el profesor Julian Pitt-Rivers⁶.

Pitt-Rivers no defiende la estricta historicidad de la Biblia de manera absoluta. No pretende decir, por ejemplo, que Jacob fuera una personalidad histórica que vivió hasta alcanzar 130 años. Pero arguye que, como la historia sobre Dina del Génesis sucede en el capítulo 34, mientras que la historia del Génesis sobre el préstamo que hace Abram de su hermana-esposa Sarai al faraón sucede en el capítulo 12, consiguientemente, en la historia real, la moralidad de la historia de Dina, en la que Pitt-Rivers ve contenido el principio de Honor que todavía opera a lo largo del área mediterránea, sustituyó a la moralidad de la historia del préstamo de la esposa, que también tiene analogías modernas, pero sólo en lo que Pitt-Rivers parece considerar contextos relativamente primitivos.

De manera similar, sostiene que la historia del levita y su concubina en Jueces 19, modelada sobre la historia de «Lot y los Angeles de Sodoma» del Génesis 19, representa una progresión de las formas míticas a las formas del realismo histórico. Está dispuesto a valorar la historia de Lot como mito porque incluye acontecimientos claramente sobrenaturales; sin embargo, sostiene que la historia de los Jueces, vertida en un molde «realista», debería tratarse como una representación de acontecimientos políticos de la vida real.

Me sorprende este punto de vista. La historia del Libro de los Jueces es parte de una secuencia más amplia que incluye a los capítulos 20 y 21, al igual que la historia de Lot en Sodoma es parte de una secuencia mayor que incluye la historia de la mujer de Lot y el incesto del mismo Lot borracho con sus hijas. Estructuralmente, las secuencias del Génesis y del Libro de los Jueces son permutaciones la una de la otra, estando ambas igualmente alejadas de la «historia real».

Volveré dentro de poco a este tema para explicar con más detalle mi debate con Pitt-Rivers, pero antes debo cumplir con la obligación de dar cuenta de las relaciones entre antropólogos y especialistas de la Biblia a lo largo de todo el siglo XX.

El estudio antropológico de la Biblia no comenzó en el año 1900, pero éste es un buen punto de partida para iniciar un informe del mismo.

Durante los siglos XVIII y XIX, la mayoría de los proto-antropólogos de la época no se ocuparon de la Biblia. La historia del Diluvio, que hizo de Noé el antepasado de toda la humanidad, y los cálculos del obispo Usher (por no mencionar los de Sir Isaac Newton), que situaban la creación del mundo sólo unos pocos miles de años antes del presente, no se podían casar fácilmente con el hecho histórico de que las Américas ya estuvieran habitadas antes del descubrimiento de Cristóbal Colón.

Pero en cualquier caso, antes del último período del siglo XVIII, difícilmente hubiera pensado alguien en la Biblia como en un texto que tuviese que dar cuenta de elementos externos a ella misma. La Biblia era la palabra directa-

~

mente revelada por Dios; podía usarse para arrojar luz sobre lo que conocemos por otras fuentes, pero no podía a su vez ser iluminada por esas fuentes. Sugerir otra cosa era una herejía peligrosa, como Galileo y otros descubrieron a su propia costa.

A lo largo de los siglos, la palabra Religión había venido abarcando gradualmente otros sistemas cosmológicos además del judeo-cristiano. A los griegos, romanos, musulmanes, hindúes e incluso a los paganos analfabetos de Africa y de los Mares del Sur se les permitió algún tipo de «religión», pero los estudios comparativos que discutían las relaciones entre tales sistemas casi siempre se las arreglaron para que la Biblia no fuera tomada en cuenta.

De cuando en cuando, los misioneros cristianos afirmaban que habían encontrado algunas versiones de las historias bíblicas más familiares en tribus lejanas de salvajes desnudos, y esto había provocado una extraordinaria variedad de relatos sobre las migraciones de las Tribus Perdidas de Israel; sin embargo, los intentos sistemáticos de descubrir la historia real de los textos bíblicos sólo se desarrollaron en el último período del siglo XIX, y los antropólogos sólo se vieron involucrados cuando éste ya tocaba a su fin.

Por lo que respecta a Inglaterra, este desarrollo puede trazarse en torno a un acontecimiento histórico bastante concreto. En 1881, el erudito y polifacético Willian Robertson Smith fue expulsado por herejía de su cátedra de hebreo y Antiguo Testamento en Aberdeen⁷. Casi inmediatamente le nombraron editor de la *Enciclopedia Británica*, y en el espacio de poco tiempo fue elegido como profesor de Arabe en Cambridge. Allí trabó una estrecha amistad con un compañero escocés, un joven alumno de Clásicas llamado J. G. Frazer. Smith ya se había esforzado por demostrar que la teoría antropológica moderna era relevante para la comprensión de la cultura árabe e, incluso, que detalles de la cultura árabe eran relevantes para la comprensión de los textos bíblicos. Fue entonces cuando encargó a Frazer escribir un número de artículos antropológicos para la enciclopedia, tratando de persuadirle luego para que dirigiera la mayor parte de su esfuerzo académico a la antropología más que al estudio de los clásicos. Fue Frazer, como autor de *La rama dorada*, el primero en hacer de la antropología un propósito académico completamente respetable.

En este sentido, el renombre actual de Frazer es en gran parte innecesario. La mayoría de sus contribuciones al estudio de la antropología y de la religión comparada han mostrado no tener ningún valor. Por otra parte, casi todo lo que los antropólogos siguen apreciando de todo el enorme corpus de los escritos de Frazer procede directamente del trabajo de su mentor Robertson Smith.

No voy a entrar en detalles, pues esto sucedió hace ya mucho tiempo; pero trataré, al menos de pasada, la historia.

Antes de la década de 1930, la discusión antropológica sobre el cristianismo, considerado como una religión entre otras y comparable a ellas, estaba llena de reticencia y hostilidad. Smith y Frazer se contaban entre los reticentes.

Así, aunque Smith seguía siendo un cristiano declarado, en la primera edición de sus *Conferencias sobre la religión de los semitas*, comparaba la muerte del Dios cristiano con los primeros sistemas religiosos de Oriente Medio; no obstante, en la segunda edición, terminada justo antes de la muerte de Smith en 1894, omite este pasaje ofensivo ⁸.

De modo similar, gran parte de la celebridad de *La rama dorada* de Frazer derivaba originalmente de la notoriedad que alcanzaron algunas afirmaciones de su segunda edición, la de 1900, acerca de la crucifixión de Cristo como ejemplo de sacrificio de un dios-agonizante. Sin embargo, en la tercera edición esta parte se relega a un apéndice difícil de encontrar ⁹, mientras que en la conocidísima edición de 1922, abreviada en un solo volumen, desaparece por completo.

Igualmente, el renombrado folklorista británico E. S. Hartlan había hecho de las historias sobre nacimientos sobrenaturales uno de los temas centrales no sólo de los tres tomos de *La leyenda de Perseo* (1894-6), sino también de los dos volúmenes de *Paternidad primitiva* (1909); no obstante, las numerosas historias de este género que aparecen en la Biblia no reciben apenas atención en ninguna de estas publicaciones.

Por otra parte, en este mismo período hubo otro tipo de estudiosos (del que J. M. Robertson es un notable ejemplo) que reescribieron los trabajos de Smith y Frazer con la intención explícita de exhibir los paralelismos entre el cristianismo bíblico y las religiones paganas. El objetivo manifiesto era el de presentar al judeo-cristianismo como una forma de superstición arcaica.

Incluso en la década de 1920, no había apenas relación *positiva* entre estudiosos de la Biblia y antropólogos. El voluminoso *Folklore en el Antiguo Testamento*, libro de Frazer publicado en 1918 en 3 volúmenes, se mantuvo en la reticencia convencional. Frazer exploró en esta obra los relatos populares del mundo entero para encontrar paralelismos en detalles de contenido con las historias del Antiguo Testamento. No obstante, los detalles que tomó en consideración no son de los que levantan apasionadas controversias entre los teólogos, sean estos judíos o cristianos.

Así, la parte I, cap. 4, es una monografía de 250 páginas titulada «El Gran Diluvio». Menos de veinte páginas se dedican a la historia bíblica, y éstas repiten simplemente la crítica textual generalmente aceptada por la erudición bíblica ortodoxa de aquel entonces. El resto del capítulo es un compendio de historias de diluvios procedentes de todo el mundo. Se presentan como una larga lista de informaciones separadas que apenas pretenden generalizarse. Frazer señala que estas historias sobre el diluvio universal no pueden representar la memoria popular de ningún acontecimiento histórico, ya que son contradictorias con el testimonio geológico. Sin embargo, no ofrece ninguna explicación de por qué las historias de este tipo estarían tan extendidas, o de por qué estarían tan concentradas en ciertos lugares del mapa y no en otros.

Todavía hoy, no hay un acuerdo generalizado entre los antropólogos sobre

estos asuntos, aunque hay un número de observaciones concretas antropológicas de tipo estructuralista que sí podrían tener relevancia para la historia del Génesis.

Por ejemplo, es una característica de las historias de los diluvios que los supervivientes resulten ser los antecesores de toda la humanidad. Estos supervivientes están relacionados entre sí de varias maneras. A veces, aunque raramente, como madre e hijo o como hermano y hermana, a veces como dos huérfanos que coinciden por azar; a veces, como en la Biblia, como marido y mujer con sus hijos casados.

Lo que es común en casi todas las historias es que los supervivientes son seres humanos corrientes que han nacido de manera normal; son por tanto bastante distintos a los primeros padres de la Creación, quienes perteneciendo, como Adán y Eva, a alguna clase de paraíso de otro mundo, han «nacido» de algún modo espontáneo e irregular.

Aunque estos misteriosos y originales primeros padres entablan de alguna manera relaciones sexuales, y tienen a consecuencia de ellas descendencia, se trata de una unión contaminada por pecar contra lo que es normal. La función de las historias del Diluvio es destruir la Primera Creación y sus ambigüedades para empezar de nuevo. El final del Diluvio marca el comienzo del tiempo verdadero. El período intermedio entre la Primera Creación y el Diluvio es una especie de entreacto, un Tiempo Distinto adecuado a un Mundo Distinto habitado por Criaturas Distintas que no son del todo humanas. La descendencia de los primeros padres del Jardín del Edén y la descendencia de los primeros antepasados Supervivientes del Diluvio contrastan como lo anormal frente a lo normal, lo pecaminoso frente a lo lícito.

En el caso de Noé, los supervivientes son maridos y esposas legítimamente casados; así pues, su descendencia no está de ninguna manera contaminada por afinidades como en las extrañas criaturas de Génesis 6, productos de la cohabitación sexual entre los hijos de Dios y las hijas de los hombres. No obstante, Frazer trata las historias del Diluvio y las de la Primera Creación en capítulos muy distintos, sin reconocer que estén conectados de alguna manera.

Este comentario podría aplicarse a todo el inmenso ejercicio de Frazer. Casi todos los detalles bíblicos que decide tratar parecen triviales; sin embargo, si fueran tratados con un estilo antropológico algo distinto podrían mostrarse más interesantes.

He aquí un ejemplo ilustrativo que es relevante para lo que diré más adelante. El capítulo I del tercer volumen se titula «Los guardianes del umbral». Ocupa dieciocho páginas. La referencia bíblica es mínima —aunque, precisamente por ello, es coherente con la proposición de que un halo de santidad muy especial rodeaba el umbral del Templo de Jerusalén.

Frazer, tras establecer este punto, divaga sobre el mundo dando ejemplos de prácticas y rituales que sugieren que los umbrales son frecuentemente lugares sagrados y tabú. Pero lo mejor que consigue a modo de explicación es decir

que «todas estas variadas costumbres son inteligibles si se cree que los umbrales son frecuentados por espíritus». Quizás sea así, ¡pero Frazer no ofrece ninguna sugerencia de por qué los umbrales habrían de estar frecuentados por espíritus! Y aquí nos las vemos de nuevo con las ambigüedades del intermedio.

Incluso antes de 1910¹⁰, los colegas de Emile Durkheim ya tenían desarrollada una sofisticada teoría que explicaba de manera muy convincente por qué los lugares intermedios y las situaciones sociales intermedias son dignas de ser tratadas como algo sagrado y, por tanto, sujeto a «tabú».

Reducido a lo esencial, la argumentación es más o menos la siguiente. La incertidumbre genera ansiedad, así es que tratamos de evitarla en lo posible. Las categorías lingüísticas recortan el mundo en bloques inequívocos. El individuo es hombre o bestia, niño o adulto; está casado o soltero, vivo o muerto. En relación con cualquier edificio, estoy o dentro o fuera. No obstante, moverse desde uno de estos estados tan definidos a su opuesto supone el paso a través de un «umbral» ambiguo, un estado de incertidumbre donde los papeles se confunden y hasta se invierten. Esta posición marginal está normalmente rodeada de tabú.

Este hecho tiene claramente una importante relevancia para el asunto general que discuto: la relevancia de la antropología para los estudios bíblicos. Porque, después de todo, el pensamiento religioso consiste, en todas partes, precisamente en la mediación entre contrarios.

Los umbrales, tanto físicos como sociales, son un foco de tabú, por la misma razón por la que en la Biblia, las personas santas inspiradas que conversan cara a cara con Dios, o quienes en sí mismos reúnen atributos que son en parte los de los mortales y en parte los propios del Dios inmortal, casi siempre experimentan su inspiración en un lugar «intermedio», descrito como «el desierto», sin estar totalmente ni en este mundo ni en el otro.

Frazer no comprendió nada de esto; he insistido en ello porque el carácter sagrado que afecta a entidades ambiguas o intermedias es un tema clave que conecta con los disparatados enfoques de la interpretación del simbolismo religioso que pueden encontrarse en el trabajo de antropólogos sociales británicos contemporáneos como Mary Douglas, Victor Turner, D. F. Pocock y yo mismo.

Después de Frazer, el siguiente intento de relación entre la erudición bíblica y la antropología vino por parte de la erudición bíblica. En 1933 aparecieron dos libros de títulos muy similares: *Mito cristiano y ritual*, de E. O. James, y una colección de ensayos editados por S. H. Hooke, *Mito y ritual: ensayos sobre el mito y el ritual de los hebreos en relación con el modelo cultural del Antiguo Oriente*. No tardaron en aparecer posteriores ensayos del mismo tipo durante los años siguientes, conociéndose toda esta producción como la obra de la «Escuela del mito y el rito».

James era profesor de Filosofía e Historia de las Religiones en Leeds;

»

Hooke era profesor de Estudios del Antiguo Testamento en la Universidad de Londres. Ambos habían tenido alguna formación en antropología académica y habían sido influidos no sólo por Frazer, sino también por un coetáneo intelectualmente más distinguido, A. M. Hocart.

Hocart rechazó el estilo de comparación etnográfica información por información favorecida por Frazer y adoptó una forma de argumentación semi-funcionalista según la cual las instituciones sociales deben considerarse un «todo» constituyente que corresponde a un número limitado de tipos ideales. Así pues, sostuvo que los rituales en torno a la Monarquía y a la celebración del Año Nuevo siempre tienen el mismo conjunto especificable de partes constitutivas.

Fue de Hocart, más que de Frazer, de quien Hooke y sus colegas recogieron la idea de que la Antigua Babilonia, el Antiguo Egipto y los Reinos del Viejo Testamento se ajustaban todos ellos a un único «patrón de cultura». Tomando esta noción como axiomática, continuaron con el supuesto de que todas las lagunas en los registros sociológicos del Viejo Testamento pueden llenarse interpolando trozos y piezas de los registros documentales y arqueológicos de otras sociedades del Antiguo Oriente Medio.

El resultado final de este ejercicio fue una historia conjetural bastante inverosímil. Y, sin embargo, los teólogos que acompañaban a Hooke tenían aún el objetivo de mostrar que el Cristianismo del primer siglo a. C. representaba una versión evolucionada y éticamente sofisticada de este antiguo (e hipotético) patrón.

En materia de exégesis bíblica, la reciente obra de Julian Pitt-Rivers a la que antes me referí tiene mucho en común con este último aspecto de la obra de la «Escuela del mito y del rito». Desde una postura muy distinta, sostengo que no existe tal patrón antiguo y común. El pasado histórico imaginario a partir del que la primitiva sociedad cristiana se supone que ha evolucionado a través de la historia es, en la mayor parte, simplemente la proyección mítica de su propio pasado, en la que judíos y cristianos creyeron de forma parecida en la época de Josefo.

Aunque parezca mentira, la relación entre los textos bíblicos y los materiales no bíblicos que los distintos apologetas cristianos de la «Escuela del mito y el rito» presuponían era, a menudo, muy parecida a la que había sido propuesta por Robertson una generación antes en su esfuerzo por mostrar al cristianismo como un tejido de supersticiones antiguas.

A pesar del repudio explícito de Hocart al método comparativo de culturas de Frazer, el *contenido* de muchos argumentos presentados por varios de estos ensayistas estaba sacado directamente de lo que Frazer había escrito sobre la monarquía divina y los dioses agonizantes en las páginas de *La rama dorada*; pero la *forma* del argumento derivaba de una generalización anterior de Robertson Smith, relativa a la íntima interdependencia de mito y ritual.

Smith había mantenido que el corazón de la religión se encuentra en la práctica religiosa (ritual) más que en las fórmulas verbales de creencia (mito)

que se supone que se expresan en el ritual. El ritual está fijado y es obligatorio; las creencias varían de un fiel a otro y son inaccesibles a un observador externo, salvo en la medida en que estén contenidas en un credo dogmático. En palabras de Smith: «puede afirmarse con confianza que en casi todos los casos el mito se derivaba del ritual, y no el ritual del mito»¹¹. Años más tarde, el antropólogo Malinowski defendía una postura similar, y escribió que el mito es como un «código para la acción social»¹². En términos generales estoy de acuerdo con esta postura.

Al parecer, Hooke y sus colegas aceptaron esta propuesta general, pero seguidamente adoptaron el supuesto completamente injustificable de que la interdependencia de mito y ritual es tan fuerte que con conocer un mito bastaría para inferir el ritual del que se ha derivado. Afirmaron haber demostrado que a lo largo del mundo del Antiguo Oriente Medio hubo una vez un sistema unificado de prácticas rituales en lo relativo principalmente a la monarquía divina, la adoración del sol y el ciclo del calendario agrícola: todo lo cual tiene cierta plausibilidad, pero carece de prueba válida alguna. Rigurosamente hablando, no es más que una conjetura.

Una nueva valoración de toda esta iniciativa fue publicada en 1958 en una nueva colección de ensayos titulada *Mito, ritual y monarquía*. De nuevo fue Hooke el editor, pero esta vez los colaboradores eran filólogos e historiadores más que antropólogos o teólogos. El tono general de la obra, muy influida por los argumentos de Henri Frankfort¹³, era de un gran escepticismo. Los antiguos estados de Oriente Medio no habían sido nada parecido a lo que Frazer y Hocart propusieron. La monarquía no es una institución unitaria y uniforme. Por tanto, no podemos deducir nada sobre la monarquía en Israel y Judá a partir de una consideración sobre la monarquía en Egipto o de la monarquía de Babilonia o de donde fuere.

Y aquí vuelvo a estar de acuerdo. La historia no puede reconstruirse sobre la base de la homología. La única manera de averiguar algo de lo que sucedió en el pasado es mediante el acceso a los testimonios contemporáneos, ya sea por los registros documentales que fueron escritos en la misma época en la que tuvieron lugar los acontecimientos que se pretenden registrar, o bien por la arqueología. Las leyendas y la tradición oral pueden ser muy interesantes, pero no son historia.

Respecto a los materiales bíblicos, pocos estudiosos mantendrán hoy que alguno de los documentos, distinto de algunas cartas a San Pablo, son estrictamente contemporáneos con los acontecimientos que pretenden registrar. Cualquiera que afirme que, aun así, estos documentos representan una aproximación a hechos históricos, tendrá que demostrar que están de acuerdo con lo que la arqueología tiene que decirnos. Pero el caso es que, pese a una gran cantidad de investigaciones, la arqueología nos dice muy poco; y además, esto está casi siempre en total desacuerdo con los registros bíblicos.

Quizá debería añadir que en los Estados Unidos, la llegada a Chicago en

»

1956 de Mircea Eliade supuso una revitalización de las técnicas de E. O. James y S. H. Hooke, que armonizan la antropología y la historia de las religiones. El mejor libro de Eliade, *El mito del eterno retorno*, que data de 1949, sobrepasa los límites geográficos del Antiguo Oriente Medio, pero sus presupuestos sobre cómo puede juzgarse una comparación intercultural que arroje luz sobre los materiales bíblicos, son marcadamente similares a los de la «Escuela del mito y el ritual».

El enfoque de Eliade en el campo de la religión comparada no cae en realidad dentro de los límites de mi informe. *El Homenaje (Festschrift)* en su honor, publicado en 1969¹⁴, incluía artículos de veintinueve colaboradores, pero ninguno de ellos era antropólogo, y sólo dos de ellos escribieron sobre temas bíblicos.

Permítanme así volver a la obra de algunos antropólogos cuyo estilo de argumentación es más moderno.

La primera vez que un antropólogo social británico empleó su técnica para la interpretación de un texto bíblico fue en octubre de 1954, cuando Isaac Shapera pronunció su conferencia sobre Frazer titulada «El pecado de Caín». El foco de atención de Shapera se centraba en un detalle de la historia de Caín y Abel: Caín fue expulsado al destierro como castigo por su acto de homicidio fratricida; sin embargo, después fue elegido por Dios como persona protegida. El núcleo de la argumentación de Shapera es el de que hay muchos textos bíblicos que apoyan la consideración de que el homicidio entre los antiguos hebreos era tenido como un delito privado; es decir, que la responsabilidad de la represalia no reside en el estado, sino en los parientes cercanos del difunto. El homicidio creaba una situación de discordia que se resolvía sobre la base del «ojo por ojo y diente por diente».

Actualmente todavía hay sociedades en las que la costumbre general de la venganza de sangre de este tipo prevalece, pero es muy corriente encontrarse con que los crímenes de parricidio y fratricidio proporcionan «la excepción a la regla». Un crimen de sangre llama a venganza a los parientes del difunto contra los parientes del asesino; pero si el difunto y el asesino son parientes directos, la venganza de sangre es imposible, y el destino del asesino, para gloria u olvido, se convierte en responsabilidad directa de Dios. Así, desde la perspectiva de Shapera, Caín fue el beneficiario de la protección divina, siendo, además de homicida, fratricida.

El ensayo de Shapera merece que se le preste atención, pero creo que está muy lejos de haber reparado en lo esencial. Caín no fue sólo un asesino y un errabundo protegido, fue el creador de la civilización, el antepasado fundador que construyó la primera ciudad (Génesis 4. 17). Hasta cierto punto, el asesinato de su hermano es un prototipo mítico del «asesinato», pero también es el prototipo del «sacrificio». Matando a Abel, Caín ocupa su lugar al mismo tiempo que se consagra. No obstante, éste no es el lugar adecuado para el desarrollo de este tema. Y, en cualquier caso, como indicaré más adelante, yo mismo no

creo que los textos bíblicos puedan iluminarse algún día comparándolos directamente con el testimonio etnográfico moderno.

Antes de continuar quizás debería considerar una cuestión de principio. ¿En qué se *podría* esperar que contribuyeran los antropólogos al estudio de la Biblia?

Aquí me encuentro en dificultades, ya que varios de los compañeros antropólogos que he mencionado, que tendrían algo en común conmigo, no darían, ciertamente, la misma respuesta que yo. Sin embargo, si señalo alguna de las áreas en las que hay desacuerdo, pondré de manifiesto mi propia opinión.

Una suposición ampliamente sostenida es la de que la antropología puede iluminar los textos bíblicos atrayendo la atención hacia problemas etnográficos que superficialmente son similares a cuestiones relatadas en la Biblia. Esta era la base del enfoque de Frazer y de trabajos como el de Morgenstern (1966). De hecho, Morgenstern escribe: «Los monumentos de las antiguas culturas semíticas descubiertos en excavaciones, la Biblia y otros antiguos escritos semitas, así como los documentos de autores clásicos y medievales, se complementan con los variados y ricos informes de los viajeros observadores y los etnólogos de los tiempos modernos. Por tanto nuestro conocimiento de estas distintas fuentes es suficiente para permitirnos sacar conclusiones de gran alcance»¹⁵. Mi opinión es que las observaciones de los «viajeros y etnólogos de los tiempos modernos» no pueden ayudarnos en absoluto. Sin embargo, no todos mis compañeros antropólogos comparten esta actitud negativa hacia la comparación intercultural.

Pitt-Rivers, que posee un conocimiento especializado de los valores sociales de los pueblos contemporáneos del área mediterránea, cree que ha habido una continuidad histórica entre el sistema cultural registrado en la Biblia y aquel con el que él está familiarizado. Esto es perfectamente posible, pero no parece haber buenas razones para creerlo.

Pitt-Rivers parece estar pensando en una extensión temporal que cubre unos 3000 años. Sabemos a ciencia cierta que enormes cataclismos políticos han ocurrido durante este período, pero no podemos saber si algunas características culturales generales se han mantenido a través de éstos. ¿No hay razón para leer los textos bíblicos como si fueran un registro histórico remoto que, por algún feliz accidente, se hicieran más inteligibles refiriéndolos al presente!

Mis quejas contra Mary Douglas son parecidas. Su bien conocida discusión de las abominaciones del Levítico 11¹⁶, en la que mantiene que los animales prohibidos son en algún sentido anómalos y que el sistema como un todo está diseñado para mostrar la aprobación de Dios hacia el orden y la perfección, fue una adaptación de sus teorías sobre la clasificación de animales entre los Lele, pueblo centroafricano que ella misma ha estudiado¹⁷. En cuanto a lo que concierne al Levítico, el ensayo de Douglas es de un considerable interés, pero cuando trata de fortalecer su argumento mediante el mecanismo de la comparación etnográfica se ve obligada a escribir sinsentidos.

Por ejemplo, está bastante claro que todos los libros del Antiguo Testamento están dirigidos a una población urbana de agricultores. Sus imaginarios antepasados, los israelitas de Pentateuco que emigraron a la tierra soñada del desierto sagrado, sólo son pastores como tipos ideales. Además, no es sólo que los israelitas de la historia real fueran agricultores más que pastores, sino que, como demuestra la arqueología claramente, estuvieron en todas las épocas muy mezclados con sus vecinos no israelitas. Así pues, es totalmente inadecuado que Douglas trate de apoyar sus argumentos sobre el Levítico en relación a las prácticas actuales de los Nuer, un pueblo pastor del sur de Sudán ¹⁸.

Por lo que se refiere al siguiente argumento en torno al cerdo, me parece completamente absurdo: «como el cerdo no produce leche, cuero ni lana, no existe otra razón para criarlo que su carne. Y si los israelitas no hubieran 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 [damán], exactamente como se declara en el libro»¹⁹.

¡Si los antropólogos quieren ser tomados en serio por otro tipo de expertos bíblicos tendrán que ofrecer algo mejor que esto!

El testimonio escrito y arqueológico muestra que, de hecho, el cerdo fue muy abundante a lo largo del Oriente Medio desde los primeros tiempos neolíticos en adelante. Además, actitudes rituales extremas, tanto positivas como negativas, en relación con el cerdo y con la carne de cerdo, eran muy normales en la mayor parte de las antiguas civilizaciones urbanas de la zona ^{20,21}.

Permítanme que intente dar mi propia respuesta a la pregunta: ¿Qué puede esperarse, de la antropología como contribución a los estudios bíblicos?

Pues bien, en primer lugar, mantengo que los antropólogos deben dar argumentos a favor de que ninguna parte de la Biblia es un registro de la historia real. A partir de ahí, en el aspecto positivo, pueden hacer ver que toda la Biblia tiene las características de la historia-mito del tipo que los antropólogos descubren regularmente cuando realizan trabajos de campo. El parecido es una cuestión de estructura, no de contenido. Por último, pueden mostrar que, si los textos bíblicos se tratan como una historia-mito de este tipo, las técnicas que la moderna antropología emplea para la interpretación del mito pueden aplicarse con mucho sentido a los materiales bíblicos. Si así se hace, algunas partes del texto aparecerán con una nueva luz, o en cualquier caso, con una luz que no ha sido generalmente familiar a los lectores de la Biblia durante los últimos cuatro siglos. Esta nueva y vieja manera de ver las cosas no es necesariamente mejor que las maneras tradicionales a las que estamos más acostumbrados, pero merece tomarse en consideración.

Todo esto son exigencias muy generales; sólo dispongo de tiempo para indicar cómo deberían establecerse.

Antes de nada, debo recalcar mi completo rechazo a la opinión de Lévi-



Strauss de que se pueda trazar una distinción radical entre lo que él llama sociedades «calientes» y «frías»²². Sociedades «calientes» son sistemas sociales sofisticados con una tradición escrita cuyos miembros son plenamente conscientes de que están inmersos en un proceso histórico de cambio y desarrollo; las sociedades «frías» son las sociedades primitivas de la literatura antropológica en las que no hay tradición escrita ni sentido de la progresión histórica.

En las sociedades «frías», según se dice, todo el mundo se comporta como si su vida social actual hubiera sido así desde el principio de los tiempos y fuera a seguir siéndolo durante mucho más aún.

Lévi-Strauss considera que sus propias teorías sólo tienen poca aplicabilidad para la cultura de las sociedades «calientes». En particular, sostiene que, dado que la Biblia es producto de una sociedad «caliente», no es nada apropiado tratar de aplicar al estudio de los materiales bíblicos cualquier clase de versión modificada de sus procedimientos para el estudio del mito.

Durante muchos años he tomado precisamente la postura contraria. Es cierto que las sociedades con una tradición escrita se diferencian de varias e importantes maneras de las sociedades en las que está ausente una tradición de este tipo, pero las diferencias no son, en mi opinión, las propuestas por Lévi-Strauss. Sea de donde fuere cualquier pueblo se imagina saber mucho sobre su propia «historia». La «historia» podrá estar almacenada en sagas tradicionales memorizadas por unos cuantos expertos o registradas en los libros, pero en cualquier caso, en todo el sistema social siempre habrá alguien deseoso de contar al forastero que les visita cómo empezó todo exactamente y cómo las cosas llegaron a ser lo que son ahora.

Ahora bien, la «historia» de este tipo, que explica el estado de las cosas *actual*, podrá ser o no cierta como registro de la historia verdadera. Sin embargo, lo más probable es que no sea cierta en un sentido real. Puedo ilustrar por qué esto es así a partir de mi propia experiencia.

Cuando me ocupé de un trabajo de campo en el norte de Birmania en 1940, recogí, con todo detalle, tres relatos completamente diferentes de una guerra entre aldeas que se suponía que había tenido lugar hacía tan solo cuarenta años. También tuve acceso, por casualidad, a un informe contemporáneo sobre el mismo asunto escrito por el administrador británico colonial responsable de la zona en aquel tiempo.

La última versión, que databa de 1900, era incompatible con cualquiera de las otras tres versiones orales que me habían dado en 1940, pero como estaba claro que el gobernador en cuestión no había entendido nada de lo que estaba pasando, su relación de los hechos no era mejor, como historia, de lo que eran las otras. Se trataba de un asunto de rivalidad política y de derechos sobre la tierra. Poseo las tres versiones diferentes porque en 1940 había tres facciones distintas, cada una con su propia versión de cómo habían llegado a suceder tales hechos. Incluso ahora sigo sin saber qué ocurrió realmente en torno a 1900, pero

para entender las rivalidades de 1940 era esencial tener en cuenta todas las diferentes versiones de la «historia» del período de 1900.

Personalmente afirmo que, irónicamente, este historial es relevante para nuestra comprensión de la Biblia. Por ejemplo, actualmente existe el acuerdo generalizado²³ de que los más tempranos de nuestros textos evangélicos actuales no pudieron haberse redactado antes de la destrucción de Jerusalén por los romanos en el 70 d. C. Si esto es así, los evangelios se escribieron, como muy pronto, cuarenta años después de los acontecimientos que se supone se registran. Los especialistas bíblicos ortodoxos han superado normalmente esta dificultad mediante dos presupuestos. Primero, suponen que cuarenta años no es mucho tiempo, ya que una tradición oral podría sobrevivir durante un período así sin muchas distorsiones. Segundo, suponen que las discrepancias entre los distintos relatos de los evangelios son menores, y que deben explicarse por las circunstancias de este período de transmisión oral. Si reunimos los relatos de los evangelios obtenemos como núcleo un registro de acontecimientos que sucedieron realmente en sentido histórico.

No sé cuantos miembros de este distinguido público seguirán manteniendo este tipo de opinión; mi experiencia antropológica me conduce a la conclusión opuesta de que, aunque es perfectamente posible que la historia real permanezca fijada en el marco de una tradición oral, el balance de las probabilidades va en dirección contraria. Tomada por sí misma, la tradición oral no proporciona testimonio alguno de lo que realmente sucedió. ¡Y si no podemos estar seguros de que ninguna parte en particular del Nuevo Testamento es verdadera como la historia, cuánta menos confianza puede haber en relación con el Antiguo! Pero, sin embargo, la mayoría de los especialistas en el Antiguo Testamento siguen escribiendo como si partes considerables de nuestro texto moderno fueran un registro de acontecimientos que realmente sucedieron. Suponen no sólo que los autores en cuestión tenían un serio interés en registrar la historia en este sentido fáctico y «de archivo», sino que además disponían de los recursos técnicos para ello.

Sin embargo, en el segundo milenio a. C. el pasado no se veía como una secuencia cronológica. Los archivos de las antiguas civilizaciones consisten en listas de varios tipos, inclusive listas de nombres de reyes. Pero, cuando encontramos narraciones, éstas son sagas «míticas» como el poema de Gilgamesh. Y las versiones escritas de tales narraciones, que es todo con lo que contamos, sólo estaban destinados a los ojos de escribas y aprendices, ya que ningún otro sabía leer²⁴. Aún hay más: los relatos del Antiguo Testamento que los eruditos valoran hoy como historia —la saga de Saúl y David por ejemplo— son casi todos del conocido tipo histórico-mítico, contradictorio consigo mismo, que descubren los antropólogos en sus actuales trabajos de campo; el caso del norte de Birmania al que me acabo de referir es un ejemplo pertinente²⁵.

Pero si la Biblia no es verdadera como historia, sigue siendo un relato sagrado, y el problema de interpretación permanece. La clave antropológica de

esto será seguramente aceptada por todos, excepto por los teólogos más fundamentalistas. Hay un significado teológico (o quizá varios significados teológicos) *distinto del* significado manifiesto de la narración como tal. El significado de la narración como tal parece ser evidente. ¿Cómo podemos avanzar desde este significado superficial al significado subliminal?

En el núcleo central del método que defiendo, préstamo directo de un principio usado por Lévi-Strauss en otros contextos, se encuentra la insistencia en que los elementos realmente significativos de la narrativa bíblica son las contradicciones.

La erudición bíblica ortodoxa decimonónica se deshizo de las inconsistencias del texto mediante un cuidadoso proceso de descubrimiento del meollo. Se mostró que el texto, tal y como hoy lo poseemos, es la edición de un compendio de una variedad de distintos documentos «originales». Pero el principal objetivo de este esfuerzo erudito estaba dirigido a la reconstrucción de los documentos originales; se prestaba relativamente poca atención al problema de por qué los últimos editores y compiladores del canon actuaron como lo hicieron, cediendo a la posteridad la composición de unos textos llenos de una palpable inconsistencia y de repeticiones modificadas.

¿Por qué se le da al Adán del Génesis 1 el dominio sobre toda la tierra, y al Adán de Génesis 3 se le condena a una vida de trabajo y sudor? ¿Por qué es Moisés el hijo adoptado de una hija del Faraón en el principio del Exodo 2, un príncipe entre los príncipes, y el yerno de un sacerdote pastor en la otra punta del desierto al final del mismo? ¿Por qué tenemos cuatro Evangelios contradictorios cuando con uno hubiera sido todo mucho menos confuso? Y así sucesivamente.

El antropólogo Victor Turner no ha hecho, que yo sepa, ninguna referencia concreta en sus escritos a tales contradicciones bíblicas, pero lo que ha escrito sobre la estructura y la antiestructura en su libro *El proceso ritual*²⁶ proporciona los principios para una respuesta a mi pregunta.

Los argumentos de Turner, que derivan de modo completamente directo de lo que Van Gennep escribió sobre los ritos de paso a comienzos de siglo, dependen del punto de vista de que lo que es valorado en la experiencia religiosa y parareligiosa es un sentimiento de *communitas*, un sentido de intensa comunidad social en el que todas las barreras jerárquicas que prevalecen en los avatares racionales y profanos de la vida cotidiana se suspenden temporalmente, o incluso se invierten directamente. Este sentimiento de *communitas* está asociado a un estado liminal de estar entremedias, de no estar ni en este mundo ni en ningún otro. Es un estado místico en el que las reglas estrictas de la lógica no se aplican.

Ahora, en la representación ritual, la simbolización de tales estados intermedios es muy clara; los actores hacen exactamente lo contrario a lo que harían en la vida secular normal. Aquellos que normalmente llevan vestiduras distinguidas van por ahí desnudos o con harapos; aquellos que normalmente

llevan ropas corrientes visten magníficamente. Se invierten las jerarquías; los amos sirven a los esclavos; los niños dan órdenes a sus mayores. Los tabúes alimenticios y sexuales son o enormemente intensificados o totalmente abandonados; la conducta travestida es frecuente. Los antropólogos pueden proporcionar miles de ejemplos de este tipo de codificación simbólica. El modo de vida de los *hippies* contemporáneos, que cualesquiera que sean sus limitaciones pone ciertamente un gran énfasis en los valores de la *communitas*, es un buen ejemplo de lo que quiero decir.

Sin embargo, si bien la confusión y la inversión se emplean de buena gana en los actos rituales, resulta contraproducente en la narrativa. Si la narrativa mito-histórica ha de tener cierta potestad para la conducta actual religiosa y para-religiosa, no puede ser un galimatías; debe parecer tener un sentido.

Y así es como se presentan las mitologías. No existen como historias individuales, sino como grupos de historias que son variaciones en torno a un tema. Cada historia particular parece tener sentido por sí misma, pero si tomamos todas las historias a la vez y afirmamos, dogmáticamente, que todas ellas son «verdaderas» al mismo tiempo, nos vemos conducidos a un sinsentido, ya que, en los detalles, el conjunto de las historias es contradictorio consigo mismo.

Sin embargo, de acuerdo con lo liminal, con lo «intermedio» y con el argumento de la *communitas*, son precisamente las auto-contradicciones las portadoras de la significación religiosa. El que analiza debe, por tanto, encontrar alguna manera de descubrir el sentido más allá del sinsentido.

En una conferencia como ésta, concebida como un examen a grandes rasgos, es casi imposible dar una explicación satisfactoria de todo lo que resulta implicado, porque, como en todas las formas de análisis estructural, la demostración exige una comparación minuciosa y en detalle de un cierto número de distintos textos. No obstante, quizá pueda mostrar la idea general mediante unas breves referencias a algunas historias del Antiguo Testamento muy conocidas y aparentemente no edificantes.

Dado que Pitt-Rivers utilizó dos de estas historias en su pretensión de probar que mi metodología está totalmente equivocada, podría ser adecuado que yo mostrara ahora que, de hecho, se adaptan mucho mejor a mi tesis que a la suya.

Como ya indiqué mucho antes, el punto crucial de la cuestión entre nosotros es que Pitt-Rivers mantiene que puede trazarse una distinción clara entre el estilo de narración mítico y sobrenatural que caracteriza a los primeros capítulos del Génesis, en el que la cronología no es realmente importante, y el modo histórico-realista de la última parte de la Biblia, en la que la progresión de lo anterior a lo posterior es una parte esencial del mensaje.

Yo, por mi parte, no puedo percibir ninguna distinción de este tipo. Dios conversa cara a cara con Samuel igual que lo hace con Abram y Moisés. Los Hechos de los Apóstoles, pese a una forma superficialmente realista, tienen

casi tantos acontecimientos sobrenaturales como el Libro del Génesis. Los ángeles acuden en auxilio de Pedro a la prisión (Hechos 12.5-7), igual que acuden en auxilio de Lot en Sodoma (Génesis 19.10-17). Además, la transformación de la historia de Lot en Sodoma en la historia del levita en Gueba (Jueces 19.22-30), que Pitt-Rivers utiliza como paradigma de su contraste entre mito y realidad, fracasa totalmente en el apoyo de su tesis. No voy a tratar de demostrar esto ahora.

Como he indicado, sostengo que toda la Biblia es mítica y que todas las historias particulares del corpus total deben leerse como si fueran sincrónicas. Así que empecemos por el final para ir hacia atrás.

En el Nuevo Testamento, Belén es el lugar de nacimiento de Jesús, el mesías que ha nacido para ser rey, pero que también ha nacido para morir sacrificado por el perdón de los pecados. Se le otorga a Belén esta distinción a causa de la profecía de Miqueas 5.2: «Pero tú, Belén de Efratá, pequeño entre los clanes de Judá, de ti me saldrá quien señoreará en Israel».

La profecía de Miqueas es también una observación retrospectiva que concierne a la «historia». Los efratitas de Belén comprendían al linaje de Elimelec, marido de Noemí y suegro de Rut la moabita, de quien descendía David, hijo de Isaí. La referencia de Rut, como la de Miqueas, sitúa a Belén en Judá (Rut 1.1.2; 4.18-22).

Sin embargo, la primera referencia a Belén en el Antiguo Testamento está en Génesis 35.16-20, donde se dice que está «cerca» del lugar de nacimiento de Benjamín y del fallecimiento de Raquel, muerta en el parto. Esto es consistente con 1 Samuel 10.2, en donde se declara que el sepulcro de Raquel está en la tierra de Benjamín. El contexto de esta última afirmación es el llamamiento de Saúl al tronco.

Así pues, Belén de Efratá parece ser una clase de lugar intermedio, un lugar entre el nacimiento y la muerte, entre la humildad y la realeza, entre Saúl y David, un umbral en definitiva de la nueva vida. No obstante, todo lo que ocurre allí parece estar constantemente asociado con una virtud inmaculada.

Justo lo contrario ocurre en el caso de Gueba, localidad donde tienen lugar los horribles acontecimientos de Jueces 19. Gueba nos proporciona un paradigma del pecado; los hombres Gueba se comportan como los de Sodoma. Su situación es inequívoca. Es la tierra de Benjamín y el hogar de Saúl (1 Samuel 10.20-26; 11.4). Lo que en Belén se halla por la *communitas*, en Gueba se halla por la lucha facciosa.

Así pues, lo apropiado sería que la concubina del levita, destinada a morir en el umbral y a ser sacrificialmente despedazada en Gueba, fuera originaria de Belén, donde la historia comienza (Jueces 19.1-5). También es apropiado que su muerte, consecuencia directa del pecado de los hombres de Gueba, hubiera de ser seguida de un holocausto de discordia y guerra civil que no acaba hasta que los huesos de Saúl y sus hijos retornan a la tierra de sus padres en 2 Samuel

21.14. Con todo, los pecados de los hombres de Gueba remiten finalmente. El sacrificio no es en vano.

No obstante, aún hay mucho más, porque la historia de Gueba, al igual que la historia de Sodoma y la historia de Noé, es la historia de la supervivencia de unos pocos virtuosos elegidos de entre una mayoría pecadora.

Aunque éste es un auditorio de lectores de la Biblia, mejor será que les recuerde los detalles más relevantes.

En la primera parte de la historia de Gueba a un viajero varón y levita un habitante le ofrece hospitalidad; su casa resulta entonces rodeada por una muchedumbre que reclama al huésped con la intención de cometer una violación homosexual, tras lo cual el anfitrión ofrece en su lugar los servicios sexuales de su hija virgen. Todo esto es una copia directa de la historia de Lot en Sodoma (Génesis 19). La única diferencia es que en la última son dos los viajeros, que resultarán ser ángeles, y dos las hijas vírgenes. En la historia de Sodoma las hijas se salvan porque los ángeles hieren a la muchedumbre cegándola; en la historia de Gueba la hija se salva porque el viajero ofrece a su concubina como sustituto sacrificial.

Pero aquí no acaba todo. Sodoma es destruida por Dios y Lot y sus hijas son los únicos supervivientes. El problema de cómo perpetuar la raza se resuelve mediante el incesto que cometen las hijas con su padre embriagado. De estas relaciones descienden los moabitas y los amonitas.

Gueba es destruida de manera similar junto con toda la tribu de Benjamín, exceptuando 600 supervivientes varones. La destrucción tiene lugar en este caso por obra humana. Pero aquí se presenta de nuevo el problema de la supervivencia de la estirpe, ya que sus compañeros israelitas se han aliado entre sí bajo el juramento de no casar a sus hijas con ninguno de la estirpe de Benjamín (Jueces 21.1). Lo que sigue es muy complicado. No hay implicado incesto alguno, pero la solución conlleva una forma irregular de matrimonio y la introducción de otra entidad mitológica colectiva: el pueblo de «Jabes Galaad», cuya única función en los textos bíblicos es la de interponerse en la trayectoria de Saúl.

El pueblo de Jabes Galaad es exterminado para que las vírgenes supervivientes puedan servir de esposas a los supervivientes de la estirpe de Benjamín (Jueces 21.12-14). Los descendientes de esta unión son los elegidos de Dios, quien les otorga el primer rey, Saúl (1 Samuel 10.21). Inmediatamente, antes de la investidura final de Saúl, el pueblo restituido de Jabes Galaad es vencido por los amonitas. En el último instante son liberados por Saúl, que ha reunido a sus tropas partiendo antes en pedazos dos bueyes y distribuyendo los pedazos en una imitación directa del tratamiento dado por el levita a su concubina muerta (1 Samuel 11. 7-15).

Finalmente, los hombres de Jabes Galaad recuperan el cuerpo muerto de Saúl de manos de los filisteos, ganándose por ello el elogio de David (1 Samuel 31.11-13; 2 Samuel 2.4-7). Los huesos permanecen en el olvido hasta que el

linaje de Saúl (con la colaboración de David) sea exterminado por los gabaonitas y se haya entonces consumado la venganza (2 Samuel 21.14).

En definitiva, los hombres de Jabes Galaad juegan un papel complementario al de la concubina del levita. Esta lleva la historia, lejos de Belén, a un contexto de facción y fragmentación; aquéllos la vuelven a conducir de nuevo a un contexto de reunificación. Así pues, estructuralmente es más significativo que, considerando que la historia de la relación entre David y Saúl arranca con David, «hijo de Isaí de Belén» (1 Samuel 17.58), matando al gigante filisteo Goliat y siendo advertido por Saúl de que no debe volver a Belén (1 Samuel 18.1-2), todo el complejo de historias debía acabar con el retorno exactamente el mismo punto. Apenas se nos cuenta la recuperación de los huesos de Saúl y Jonatán de manos de los hombres de Jabes Galaad, se nos presenta una lista de hazañas heroicas de David y sus hombres. Esta vez es Elijanán, «hijo de Jari betlemita», a quien se le reconoce como asesino de Goliat, pero es la referencia a Belén lo más significativo; la *communitas* ha sido restaurada (2 Samuel 21.14-22).

Hay otros muchos aspectos estructurales que podrían haberse señalado en torno a este grupo de relatos y soy bien consciente de haber dejado todo tipo de cabos sueltos en el aire. No obstante, atar todas estas piezas y pedazos requeriría traer a colación muchos otros relatos adicionales.

He aquí un ejemplo: las esposas que finalmente se encuentran para la afligida stirpe de Benjamín son propiamente israelitas, pero los procedimientos por los que se organizan los matrimonios son irregulares (Jueces 21). En la historia correspondiente de Rut, que viene inmediatamente a continuación, el matrimonio de Rut con Boz (que proporciona herederos al linaje de Elimele) es legítimo en la forma; no obstante, para llegar a serlo ha tenido que explotar al máximo las sutilezas de la ley israelita del levirato, tal y como se especifica en Deuteronomio 25.5-10. En este caso, Rut, siendo moabita, debía haber sido excluida de la asamblea [de Yahvé] (Deuteronomio 23.3). Además, siguiendo otra línea de argumentación, su matrimonio ha de ser ilegítimo, ya que es extranjera (Nehemías 13.25). Y, sin embargo, son los descendientes de Rut, David y Salomón, en lugar de Saúl, descendiente de la afligida stirpe de Benjamín, quienes finalmente sirven de paradigma de las virtudes reales. Tenemos, una vez más, una asociación ambigua entre lo sagrado y lo marginal.

Por favor, no me malinterpreten. No estoy tratando de enseñar a los historiadores su oficio. No tengo la menor idea de qué incidentes de la narración bíblica, si hay alguno, tienen cierta base en la historia tal y como ésta ocurrió realmente y, francamente, no estoy personalmente interesado en este asunto.

No obstante, insisto con todas mis fuerzas en que si queremos llegar al significado subliminal religioso de las historias bíblicas, debe considerarse a todas ellas al mismo tiempo, sin tener en cuenta el orden en que aparecen. Está en la Biblia, tal y como hoy la encontramos, porque editores simpatizan-

tes de la diatriba lanzada por Nehemías contra el matrimonio con mujeres extranjeras (Nehemías 13.23–31) pensaron que tenían sentido. Sin embargo, estos mismos editores eran muy sensibles a las estrechas interrelaciones entre pecado y salvación y entre pureza y peligro. La condición religiosa de la *communitas* descansa en el filo situado entre lo permitido y lo prohibido. De esto es de lo que realmente tratan estos relatos cuando se los toma en conjunto.

No me corresponde a mí predicar a los teólogos en tales materias, pero propongo seriamente que si se olvidara la pretendida armazón histórica en la que las historias de la Biblia están situadas, se encontraría que mucho de lo que es incomprensible (la historia de la masacre de la estirpe de Benjamín, por ejemplo) empezaría a tener un sentido religioso. En la Edad Media, los cristianos tomaron una historia junto a otra sin preocuparse mucho por la cronología o por el así llamado realismo. Yo creo que nosotros deberíamos hacer lo mismo.

Traducción de José Carlos Fajardo
y Alfonso Moraleja revisada por Enrique López Castellón

Notas

¹ Chabrol y Marin (1974), pp. 249-51, contiene una bibliografía muy valiosa titulada «Bibliographie: sémiotique des textes bibliques». Ver también la referencia en Thiselton (1978), p. 335.

² *Semeia* es una publicación editada en el Department of Religious Studies de la Universidad de Montana, Missoula, MT 59812.

³ Rogerson (1978), p. 119.

⁴ Las referencias de Malinowski a este tema son numerosas pero dispersas; la más relevante es la siguiente cita de *Myth in Primitive Psychology* (1926) (New York: W. W. Norton) [reimpreso en su *Magic, Science and Religion and Other Essays* (1948) y en algún otro sitio]: « El mito (...) no es únicamente una narración que se cuente, sino una realidad que se vive. No es de la naturaleza de la ficción, del modo como podemos leer hoy una novela, sino que es una realidad viva que se cree aconteció una vez en los tiempos más remotos y que desde entonces ha venido influyendo en el mundo y en los destinos humanos. Así, el mito es para el salvaje lo que para un cristiano una fe ciega es el relato bíblico de la Creación, la Caída o la Redención de Cristo en la Cruz. Del mismo modo que nuestra historia sagrada está viva en lo ritual y en nuestra moral, gobierna nuestra fe y controla nuestra conducta, del mismo modo funciona para el salvaje su mito» [p. 123 ed. esp.].

⁵ La duda es compartida por los antropólogos. La obra de Raphael Patai, entendido antropólogo y experto en la Biblia, proporciona un ejemplo notable. En Patai (1960), cada incidente de la narración bíblica se trata como de un registro de hechos históricos y como un testimonio de que «en tiempo de los patriarcas hebreos» tales comportamientos eran «una costumbre obligada». Por otra parte, la obra de Graves y Patai (1964), que afecta principalmente a las fuentes hebreas no canónicas, incluye partes considerables del Génesis bajo la categoría del mito. Consecuentemente, la definición de mito dada en Graves y Patai (1964), p. 11, es una avenencia incómoda entre la perspectiva del «relato sagrado» y la del «relato imposible».

⁶ Pitt-Rivers (1977), capítulo 7.

⁷ Para un resumen de la trayectoria de Robertson Smith ver Beidelman (1974).

⁸ El pasaje en cuestión venía en la p. 393 de Smith (1889). Está citado extensamente en Beidelman (1974), p. 57

⁹ Ver a Frazer (1900) como referencia.

¹⁰ Tengo presentes a Hertz (1907) y a Van Gennep (1909). Hertz fue discípulo de Durkheim. Van Gennep no fue en realidad miembro del grupo de Durkheim, pero su postura intelectual era muy similar.

¹¹ Smith (1889) [3.^a edición (1927), p. 18].

¹² Ver más arriba la nota 4.

¹³ Frankfort (1951).

¹⁴ Kitawa y Long (1969).

¹⁵ Morgenstern (1966), p. 6.

¹⁶ Douglas (1966), Capítulo 3.

¹⁷ Douglas (1957).

¹⁸ Douglas (1966), p. 54.

¹⁹ Douglas (1966), p. 55. [p.78 ed. esp.].

²⁰ Simoons (1961), Cap. 3. Es inútil especular acerca del origen de tales costumbres y actitudes. Podemos señalar de todas maneras que si, en una comunidad mixta, una parte de la población tiene un tabú contra el cerdo y la otra no, el tabú no funcionará como distintivo de una identidad étnica. Esto es de hecho lo que ocurre en el caso judío-israelita.

²¹ No he considerado en este escrito la naturaleza de mi desacuerdo con Pocock (1975) —ver más arriba, p. 16—. Como es evidente [ver Leach (1969), p. 50], comparto la opinión de Pocock de que la geografía del Pentateuco tiene una significación simbólica, pero no estoy de acuerdo con él en que esto pueda conectarse consistentemente con las direcciones cardinales «reales» de norte, sur, este y oeste.

²² Lévi-Strauss (1969).

²³ H. H. Koester, el distinguido autor del artículo sobre los «Evangelios» en la edición de 1969 de la *Encyclopaedia Britannica*, afirmó sin reservas que «entre la crucifixión de Jesús y la primera composición de un evangelio escrito transcurrió al menos una generación». Hay otras opiniones, p. ej. Robinson (1976).

²⁴ Goody (1977), especialmente p. 152.

²⁵ Ver Leach (1954), pp. 89-100.

²⁶ Turner (1969).

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- Beidelman, T. O. (1974). *W. Robertson Smith and the Sociological Study of Religion*, Chicago University Press.
- Chabrol, C., and Marin. L. (1974). *Le récit évangélique*, Paris: Bibliothèque de Sciences Religieuses.
- Douglas, M. (1957). «Animals in Lele Religious Symbolism», *Africa*, 24, 3, pp. 214-19.
- (1966). *Purity and Danger. An Analysis of concepts of Pollution and Taboo*, London: Routledge and Kegan Paul. [Trad. esp. *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, siglo XXI, 1973].
- Eliade, M. (1955). *The Myth of the Eternal Return*, London: Routledge & Kegan Paul, translated from the French edition of 1949. [Trad. esp. *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, 1972].

- Frankfort, H. (1951). *The Problem of Similarity in Ancient Near Eastern Religions*, Royal Anthropological Institute, The Frazer Lecture for 1951.
- Frazer, J. G. (1900). «The Crucifixion of Christ», *The Golden Bough* (2nd Edition), Vol. 3, pp. 186-196. Reprinted in 3rd Edition of 1913 as a 'Note' at pp. 412-23 of part VI The Scapegoat, London: Macmillan. [Trad. esp. *La rama dorada* (versión abreviada en un volumen). México, FCE, 1944].
- (1918). *Folklore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law*, 3 vols., London: Macmillan. [Trad. esp. *Folklore en el Antiguo Testamento*, México, FCE, 1981].
- Goody, J. (1977). *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge: C.U.P. [Trad. esp. *La domesticación del pensamiento salvaje*, Madrid, Akal, 1977.]
- Graves, R., and Patai, R. (1964). *Hebrew Myths: The Book of Genesis*, London: Cassell. [Trad. esp. *Los mitos hebreos. El libro del Génesis*, Buenos Aires, Losada, 1969].
- Hartland, E. S. (1894-6). *The Legend of Perseus*, 3 vols., London: D. Nutt.
- (1909). *Primitive Paternity: The Myth of Supernatural Birth in Relation to the History of de Family*, 2 vols., London: D. Nutt.
- Hastings, J. (editor) (1909). *Dictionary of de Bible*, Edinburgh: T. & T. Clark.
- Hertz, R. (1907). «Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort», *Année Sociologique*, Vol. X, pp. 48-137. [Trad. esp. «Contribución a un estudio sobre la representación de la muerte» en *La muerte y la mano derecha*, Madrid, Alianza, 1990].
- Hocart, A. M. (1927). *Kingship*, London: O.U.P.
- (1936). *Kings and Councillors: An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society*, Cairo: Printing Office Paul Barbey, reprint edition edited by R. Needham 1970, Chicago: University of Chicago Press.
- Hooke, S. H. (editor) (1933). *Myth and Ritual: Essays on the Myth and Ritual of the Hebrews in relation to the Culture Pattern of the Ancient East*, London: O.U.P. (editor).
- (1935). *The Labyrinth*, London: O.U.P.
- (1958). *Myth, Ritual and Kingship: Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel*, Oxford: Clarendon Press.
- James, E. O. (1933). *Christian Myth and Ritual: A Historical Study*, London: John Murray.
- Kitagawa, J. M., and Long, C. H. (1969). *Myths and Symbols: Studies in Honor of Mircea Eliade*, Chicago: University of Chicago Press.
- Leach, E. (R). (1954). *Political Systems of Highland Burma*, London: Bell [Later editions Athlone Press]. [Trad. esp. *Sistemas políticos de la Alta Birmania*, Barcelona, Anagrama, 1976].
- (1969). *Genesis as Myth and Other Essays*, London: Cape.
- (1976). *Culture and Communication: The logic by Which Symbols are Connected*, Cambridge: C.U.P. [Trad. esp. *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI, 1978].
- Lévi-Strauss, C. (edited by G. Charbonnier) (1969). *Conversations with Claude Lévi-Strauss*, London: Cape [Trad. esp. *Arte, Lenguaje, etnología: entrevistas de G. Charbonnier con C. Lévi-Strauss*, México, Siglo XXI, 1968].
- Malinowski, B. (1926). *Myth in Primitive Psychology*, London: Kegan Paul, reprinted in

- B. Malinowski: *Magic, Science and Religion and Other Essays* (1948), Glencoe Ill., Free Press. [Trad. esp. *Magia, ciencia, religión*, Barcelona, Ariel, 1974].
- Morgenstern, J. (1966). *Rites of Birth, Marriage, Death and Kindred Occasions among the Semites*, Cincinnati: Hebrew Union College Press.
- Patai, R. (1960). *Family, Love and the Bible*, London: MacGibbon & Kee.
- Pitt-Rivers, J. (1977). *The Fate of Shechem or the Politics of Sex*, Cambridge: C.U.P. [Trad. esp. «El destino de Siquem o la política de los sexos», en *Antropología del honor y el sexo en la vida de los pueblos mediterráneos*, Barcelona, Crítica, 1978].
- Pocock, D. F. (1975). «North and South in the Book of Genesis», in J. H. M. Beattie and R. G. Lienhardt (editors), *Studies in Social Anthropology: Essays in Memory of E. E. Evans-Pritchard by his former Oxford Colleagues*, pp. 273-84 (Oxford: Clarendon Press).
- Robertson, J. M. (1911) *Pagan Christs: Studies in Comparative Hierology*, 2nd edition, London: Watts.
- Robinson, J. A. T. (1976). *Redating the New Testament*, London: SCM Press.
- Rogerson, J. W. (1978). *Anthropology and the Old Testament*, Oxford: Basil Blackwell.
- Schapera, I. (1955). «The Sin of Cain» (The Frazer Lecture in Social Anthropology, 1954), *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 85, pp. 33-43.
- Schofield, J. N. (1964). *Introducing Old Testament Theology*, London: SCM Press.
- Simoons, F. J. (1961). *Eat Not This Flesh: Food Avoidances in the Old World*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Smith, W. Robertson (1889). *Lectures on the Religion of the Semites*, 1st Edition (London: A. & C. Black), 2nd edition 1894. 3rd Edition (edited by S. A. Cook) 1927.
- Thiselton, A. C. (1978). «Structuralism and Biblical Studies: Method or Ideology?», in *The Expository Times*, August 1978 pp. 329-35.
- Turner, V. W. (1969). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, London: Routledge and Kegan Paul. [Trad. esp. *El proceso ritual: estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus, 1988].
- Van Gennep, A. (1909) *Les Rites de Passage*, Paris (English edition: *The Rites of Passage*, 1960 (London: Routledge & Kegan Paul). [Trad. esp. *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus, 1986].