

Mary Douglas

Pureza y peligro

Un análisis
de los
conceptos de
contaminación
y tabú



Claves

Problemas

COLECCIÓN CLAVES
Dirigida por Hugo Vezzetti

Mary Douglas

PUREZA Y PELIGRO

UN ANÁLISIS DE LOS CONCEPTOS
DE CONTAMINACIÓN Y TABÚ

Con un nuevo prefacio de la autora

Ediciones Nueva Visión
Buenos Aires

Douglas, Mary

Pureza y peligro : un análisis de los conceptos de contaminación y tabú - 1ª ed. - Buenos Aires: Nueva Visión, 2007.
208 p.; 19x13 cm. (Claves, dirigida por Hugo Vezzetti)

Traducción de Edison Simons

I.S.B.N. 978-950-602-551-9

1. Ecología Ambiental I. Simons, Edison, trad. II. Título
CDD 304.28:577

Título del original en inglés:

Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo

First published 1966 by Routledge & Kegan Paul. First published in Routledge Classics 2002 by Routledge, 2 Park Square, Milton Park, Abingdon Oxon Ox 14 4 RN. 270 Madison Ave., New York 10016. Reprinted 2004, 2006 (twice). Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group, an informa business.

©1966 Mary Douglas.

Preface to Routledge Classics Edition © 2002 Mary Douglas.

All rights reserved.

Authorised translation from the English edition published by Routledge, a member of the Taylor & Francis group

I.S.S.B.N. 978-950-602-551-9

Traducción de Edison Simons

La traducción fue revisada por María Silvina Taboada



Toda reproducción total o parcial de esta obra por cualquier sistema –incluyendo el fotocopiado– que no haya sido expresamente autorizada por el editor constituye una infracción a los derechos del autor y será reprimida con penas de hasta seis años de prisión (art. 62 de la ley 11.723 y art. 172 del Código Penal).

© 2007 por Ediciones Nueva Visión SAIC. Tucumán 3748, (1189) Buenos Aires, República Argentina. Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723. Impreso en la Argentina / Printed in Argentina

análisis político se consideraba irrelevante. En los años 1930 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 cualquiera que hoy estudie los rituales de contaminación tratará de examinar las ideas de pureza de un pueblo como parte de un todo mayor.

Mi otra fuente de inspiración fue mi marido. Su umbral de tolerancia con respecto a la limpieza es tanto más bajo que el mío, que más que nadie me ha obligado a aceptar la relatividad 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 Monchoux, al profesor V.W. Turner y al Dr. David Pole. Algunos han tenido la amabilidad de leer los borradores de algunos capítulos y de comentarlos: el Dr. G.A. Wells, se ocupó del capítulo 1; el profesor Maurice Freedman, del capítulo 4; el Dr. Edmund Leach, la doctora Ioan Lewis y el profesor Ernest Gellner, del capítulo 6; el Dr. Merwyn Maggitt y el Dr. James Woodburn, del capítulo 9. 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 3. No vio la versión final y no es responsable por errores adicionales en erudición Bíblica que se hayan deslizado. El profesor Daryl Forde, que leyó muchas versiones previas de este libro, tampoco es responsable por el resultado final. Estoy especialmente agradecido por sus críticas.

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 transgresión, 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

PREFACIO A LA EDICIÓN DE LOS CLÁSICOS ROUTLEDGE

Recuerdo bien mi nerviosismo cuando envié este libro a un editor y mi asombro cuando Routledge me hizo un contrato con un adelanto de cien libras. Pero cuando se lo publicó en 1966 mis preocupaciones resultaban justificadas: recibió algunas críticas muy generosas, pero después de dos o tres años no había vendido más de doscientos ejemplares en total. Para consolarme, Norman Franklin dijo que no era necesariamente un fracaso: podría resultar ser lo que los editores denominan un "dormido", un libro que sale de la oscuridad luego de dormir por un tiempo. Tenía razón: sigue marchando bien, y agradezco a los editores por mantenerlo en catálogo durante todo este tiempo con nuevas ediciones y traducciones.

LA SUCIEDAD ES PELIGROSA

El libro es un tratado sobre las ideas de suciedad y contagio. Estas ideas comenzaron a reunirse en mi cabeza en la década de 1950, cuando contraí una enfermedad contagiosa —sarampión, creo— y estuve en cama una semana. Cuando me recuperé, mi primer compromiso con la escritura era terminar la ya retrasada monografía sobre un trabajo de campo en África.¹ Escribir sobre los lele y sus exigentes reglas dietarias me tomó casi diez años. El contexto de la vida cotidiana en la habitación de los niños y en la cocina puede explicar por qué las metáforas son hogareñas. Éste puede ser el motivo por el que la elaboración del argumento es algo intrincada.

El libro desarrolla dos temas. Uno presenta el tabú como un me-

¹ Douglas, M., 1963. *The Lele of the Kasai*. Oxford University Press.

canismo espontáneo para proteger las categorías distintivas del universo. El tabú protege el consenso local sobre cómo se organiza el mundo. Refuerza la certeza vacilante. Reduce el desorden intelectual y social. Podemos también preguntarnos por qué es necesario proteger las distinciones primarias del universo y por qué los tabúes son tan caprichosos. El segundo tema responde a esta pregunta reflexionando sobre la inquietud cognitiva causada por la ambigüedad. Las cosas ambiguas pueden ser amenazadoras. El tabú confronta lo ambiguo y lo coloca en la categoría de lo sagrado.

Escritos anteriores sobre la religión primitiva encuentran a los tabúes extraños e irracionales. El concepto de suciedad tiende un puente entre nuestra cultura contemporánea y aquellas otras culturas en las que el comportamiento que vuelve borrosas las grandes clasificaciones del universo es declarado tabú. Nosotros lo denunciábamos llamándolo sucio y peligroso; ellos lo declaran tabú.

En ambos casos, un desafío a las clasificaciones establecidas se ve controlado por una teoría sobre el daño aparejado. ¿Cuán a menudo nos amenazan con un peligro por no ajustarse a los estándares de otra persona? Claramente, las promesas y las amenazas absurdas se utilizan para inducir a la conformidad, especialmente entre los niños. Aquí hay una niña que se rehúsa a comer espinaca; su tutor le dice que ese alimento le rizará el cabello, pero ella no quiere el cabello rizado. Entonces el tutor recurre a la amenaza: "si no comes tu espinaca, no crecerás". "Qué ridículo", piensa la niña, rehusándose a ser obligada.

Es costumbre del adulto usar el deterioro de la salud como amenaza. La suciedad no es agradable, pero no es necesariamente peligrosa. Dudo que los rituales rutinarios de pasar por el agua puedan realmente destruir las bacterias, o que pueda infectarme con vajilla apenas dañada. He aquí una bonita taza de porcelana con una pequeña rotura. Me dicen que debería tirarla pero me gusta y me rehúso; mi tutor me responde con una advertencia sobre el peligro de la suciedad inherente a la rotura. Me molesta la coacción, considerando que el peligro ha sido invocado sólo para sostener una convención de buena crianza: me advierten sobre la descortesía de ofrecer una taza dañada a un invitado. Estos comportamientos micro-tabú espontáneos son triviales; luego citaré otros más serios. Para personas sensatas, puede ser creíble que el incumplimiento de los tabúes pueda causar peligro si es que el tabú mantiene la moralidad o el decoro.

Los tabúes dependen de una forma de complicidad de toda la comunidad. Una comunidad no sobreviviría si sus miembros no estuvieran comprometidos con ella; su preocupación se expresa en advertencias oblicuas para no socavar sus valores. Digo «oblicuas» porque las advertencias directas (como «Respetar a tu padre» o «No cometas incesto») logran sustento indirecto de una interpretación correspondiente del universo. La teoría implícita es que la naturaleza física vengará los tabúes quebrados: las aguas, la tierra, la vida animal y la vegetación forman una armadura que defenderá automáticamente los principios fundadores de la sociedad, y los cuerpos humanos están preparados para hacer lo mismo.

Este libro fue un puñetazo tardío en la batalla que la antropología estaba peleando contra el racismo en las décadas de 1940 y 1950. El blanco inmediato fue la idea de una mentalidad primitiva. Las religiones primitivas estaban siendo degradadas por creencias extrañas. Era necesario corregir los malentendidos y revalorar la impureza ritual y el tabú. En este movimiento, *Pureza y peligro* se pensó para lectores académicos, para antropólogos y estudiosos de las religiones comparadas.

Reginald Radcliffe-Brown le había enseñado a los profesores de antropología de mi generación, y había establecido con mucha claridad que los tabúes tienen una función protectora.² Hay que reconocer que esta teoría se aplicaba a los «primitivos», no a nosotros. Mi idea era aplicar ese conocimiento, pero de manera más coherente e inclusiva. Tomadas una por una, las creencias en los tabúes parecen tan extravagantes que es difícil ver cómo una persona racional podría darles crédito, razón por la que hablo de la complicidad. La gente puede creer porque colectivamente quiere creer. El ámbito en el que la connivencia de apoyo mutuo puede ser inherente a todas las creencias todavía se halla abierto.

El estudio del tabú interfiere inevitablemente con la filosofía de la creencia. Las reglas del mantenimiento del tabú pueden ser tan represivas como los líderes de la sociedad lo quieran. Si los formadores de opinión quieren evitar que los hombres libres se casen con esclavas o quieren mantener una compleja cadena de matrimonios dinásticos intergeneracionales o si quieren exigir impuestos apabullantes —ya sea para el mantenimiento del clero o para los esplendrosos ceremoniales de la realeza— el sistema del tabú que sustenta sus

² Radcliffe-Brown, A. R., 1952. *Structure and Function in Primitive Society*. Cohen y West, Londres.

deseos perdurará. Se suprimirá la crítica, áreas enteras de vida se volverán inexpresables y, en consecuencia, impensables. Pero cuando los reguladores de opinión quieran un estilo de vida diferente, los tabúes perderán credibilidad y la visión que habían elegido del universo será revisada.

El tabú es una práctica de codificación espontánea que establece un vocabulario de límites espaciales y señales físicas y verbales para cercar las relaciones vulnerables. Amenaza con peligros específicos si el código no es respetado. Algunos de los peligros que siguen al quebrantamiento del tabú extienden el daño indiscriminadamente a través del contacto. El contagio temido extiende el peligro de un tabú quebrado a toda la comunidad.

LAS ABOMINACIONES DEL LEVÍTICO

Éste es el lugar para confesar un error muy grave. En el capítulo tres, "Las abominaciones del Levítico", intenté ilustrar la teoría de la contaminación haciendo referencia a la ley dietaria de Moisés. Estudié la lista de los animales prohibidos en Levítico XI y hallé en esas reglas la misma clasificación de los tres ambientes, tierra, agua y aire tal como se encuentran en la historia de la creación en el Génesis. Parecía que las prohibiciones podían explicarse como una forma de tabú sobre criaturas anómalas. Cada especie tiene su ambiente particular. Pero algunas especies no encajan claramente con sus semejantes. El argumento era atractivo, quizá al menos porque no existían explicaciones satisfactorias para las reglas dietarias.

Haciendo uso del término bíblico "puro" para referirme a propio de su clase, apropiado, adecuado, tomo al rumiante de pezuña partida como el modelo de clase pura de animal que tiene como hábitat la tierra. Ése sería el motivo por el que los israelitas tenían permitido comer vacas, ovejas y cabras de sus rebaños y manadas. La teoría de la anomalía del tabú explicaría que el cerdo, el camello y el tejón de roca eran impuros y declarados tabú debido a sus patas anormales. Era fácil explicar las prohibiciones sobre criaturas que se arrastran: los que se arrastran van en contra de la clasificación ambiental al vivir en los tres hábitats. Los habitantes prohibidos del agua son una clase residual. Las aves eran más difíciles porque no están identificadas, por lo que nada puede decirse de una manera u otra sobre las aves prohibidas.

Este análisis atrajo más la atención que el resto del libro, y la

mayor parte de la crítica se concentró en la inadecuación de la teoría del tabú para explicar el caso del cerdo.

Tres errores básicos se advirtieron en aquel momento. Uno fue la tentación a la circularidad, como suponer que una especie debía ser anómala porque estaba prohibida, y luego montar una investigación por sus características anómalas. La anomalía es como la similitud: cualquier cosa puede tener características anómalas, al igual que dos cosas cualesquiera pueden tener características similares.³ Más importante era la ausencia de cualquier implicación positiva del sistema social de los hebreos bíblicos para los que se hacían las reglas. Los tabúes no parecían estar castigando ningún tipo de mala conducta. A pesar de que las implicaciones para la estructura social eran una parte integral de la teoría del tabú, no hay ninguna que se encuentre recorriendo las reglas dietarias. Ignoré esto, confiada en que la posterior investigación histórica sobre la cultura antigua de Israel pondría al descubierto las partes perdidas del rompecabezas. Pero eso nunca sucedió. Las reglas dietarias no advierten a los malhechores sobre las acciones que les acarrearán castigos. Quebrantar las reglas dietarias es el pecado: las reglas son resistentes a conectar indirectamente con otros pecados en contra de Dios u otros pecados en contra del pueblo.

El error más grave fue haber aceptado ciegamente que el Dios racional, justo, compasivo de la Biblia habría sido tan incoherente como para crear criaturas abominables. El libro decía que las criaturas que se arrastran sobre su vientre no deben ser comidas, que deben ser abominadas. Como el Mishnah y los rabinos, di por sentado que el ser abominables era el problema, lo que lo hacía un caso de teoría de la contaminación. Ahora dudo de que sean abominables y más bien sugiero que es abominable dañarlos.

Antes de leer nuevamente el Levítico, estudié el libro que lo complementa, el Libro de los Números, el otro libro de leyes sacerdotales del Pentateuco. Llegué a la conclusión de que los editores sacerdotales habían sido muy mal juzgados por generaciones posteriores de intérpretes. La justificación de esta visión se halla en dos libros,⁴ por lo que me abstengo de repetirla aquí. Baste decir que las prohibiciones sobre animales impuros no se basan en el aborrecimiento sino que son parte de una elaborada estructura intelectual de reglas que reflejan la alianza de Dios con su pueblo. La relación del

³ Nelson, G., 1952. "Seven Strictures on Similarity", en *Problems and Projects*. Bobbs-Merrill Co. Inc., pp 437-47.

⁴ Douglas, M., 1993. *In the Wilderness: the Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*. Sheffield; Douglas, M., 1999. *Leviticus as Literature*. Oxford University Press.

pueblo con sus rebaños y manadas es implícitamente paralela a la alianza de Dios con ellos. Los animales de tierra pertenecen a Dios; Él los valora e impide que su sangre sea derramada a no ser que estén consagrados al sacrificio. (Lev. XVII, 4). De los animales de la tierra, el pueblo de Israel puede comer sólo aquellos que también pueden ser sacrificados en el altar, lo que lo limita a comer sólo las especies de la tierra que necesitan a los pastores para su seguridad y sustento. Lo que puede arder en el altar puede arder en la cocina; lo que puede consumir el altar puede ser consumido por el cuerpo. Las reglas dietarias modelan intrincadamente el cuerpo y el altar el uno sobre el otro.

Los otros animales de la tierra son una categoría residual: los cuadrúpedos no rumiantes son impuros en un sentido ritual estrictamente técnico, lo que significa que no pueden ser sacrificados ni comidos. Un conjunto diferente de principios define a las leyes que impidan comer determinados habitantes del agua y del aire, o los animales que se arrastran y se deslizan sobre la tierra. El Levítico no los clasifica como impuros: sólo son "abominables". Dios ordenó expresamente a Noé que llevara animales que se arrastran en el arca (Gén. VI, 20; VII, 8, 14, 20). El lenguaje sugiere firmemente que se invoca un principio de fertilidad. Los animales que se arrastran fueron convocados a multiplicarse en la Creación, y luego del Diluvio se repite el mandato (VIII, 17). Algo debe fallar en la interpretación aceptada del verbo "abominar". Dios cuidó de ellos. Ya expliqué por qué interpreto "los abominarás" o "son abominables" como órdenes que deben evitarse.⁵

Estaba muy equivocada cuando escribí el capítulo tres de este libro hace casi cuarenta años. Cometí errores sobre la Biblia de los que estoy arrepentida desde entonces. La longevidad es una bendición, ya que me dio tiempo para descubrirlos.

FUERA DE MODA Y CONFUSO

Es fácil ver ahora por qué un estudio sobre la impureza habría estado fuera de moda en la década de 1960. La década se había visto convulsionada por las experiencias de la guerra de Vietnam. *Pureza y peligro* se publicó dos años antes de la revuelta estudiantil mundial de 1968. La nueva cultura dominante rechazaba cualquier forma de dominación. El comercio y la guerra se consideraban vergonzosos,

⁵ Véase nota 3.

junto con todas las formas de egoísmo e hipocresía; las religiones y rituales formalmente organizados fueron condenados, la formalidad como tal era rechazada en la vestimenta, el alimento, los comportamientos del cuerpo. En aquel tiempo de éxtasis mientras los hippies exaltaban irresistiblemente el poder del amor, allí estaba yo, ofreciendo un libro que justificaba las mismas limitaciones que la sociedad le pone al amor. No era el momento apropiado para elogiar la estructura y el control.

La sociología en la década de 1950 había estado muy interesada en la marginalidad y en la construcción de los desvíos. El clima general se enfrentaba a la disposición general a marginar y condenar. La cultura de las décadas de 1960 y 1970 fue aun más lejos. Analizó minuciosamente todo tipo de dominación: la subordinación de las mujeres, la arrogancia colonial, el desprecio occidental hacia los orientales, la discriminación insensible contra los enfermos y los débiles. En el pensamiento social, la literatura relevante trataba sobre demandas de libertad insatisfechas. Es fácil ver por qué el libro habría "dormido" hasta que la cultura del *flower-power* viviera su desilusión.

Aparte de estar fuera de moda, el libro habría sido mejor recibido si hubiera sido más claro. Una parte central de mi argumento era que el comportamiento racional involucra la clasificación, y que la actividad de clasificar es un universal humano. Esto se sigue del ensayo sobre la clasificación de Durkheim y Mauss,⁶ un clásico para los antropólogos de mi generación. Ellos demostraron explícitamente que la clasificación es inherente a la organización; no es un ejercicio cognitivo que existe por sí mismo. Pensé que había hecho explícito el supuesto: organizar requiere clasificar, y esa clasificación está en la base de la coordinación humana. Pero evidentemente no estaba lo suficientemente claro como para impedir que varios lectores pensarán que yo estaba diciendo que una inquietud cognitiva fuerte se relaciona universalmente con cualquier tipo de ambigüedad. Edmund Leach, por ejemplo, al escribir sobre la anomalía como un aspecto saliente de lo sagrado, parecía pensar que lo anómalo puede reconocerse en cualquier sistema clasificatorio extraño, sin desenterrar sus raíces locales en la división del trabajo.⁷ Avanzando en la misma dirección, los biólogos pensaron que la suciedad, en la forma de excreciones corporales, produce un sentimiento universal de

⁶ Durkheim, E. y Mauss, M., 1903. "De Quelques Formes Primitives de Classification: contribution à l'étude des Représentations Collectives", *L'Année Sociologique* 6: 1-72; trad. R. Needham, Londres 1963, en *Primitive Classification*.

⁷ Leach, E. R., 1976. *Culture and Continuum. The Logic by which Symbols are*

disgusto. Deberían recordar que la suciedad como tal no existe: nada es sucio fuera de un sistema de clasificación particular en el que no encaja.

Pureza y peligro presupuso que todos universalmente encontramos ofensiva a la suciedad, lo que aún mantengo. ¿Pero qué cuenta como suciedad? Depende de las clasificaciones que se empleen. Basil Bernstein hizo una crítica convincente: algunas áreas de nuestra vida se mantienen limpias y ordenadas pero, en otras, afortunadamente se tolera mucho desorden. Algunos viven de una manera altamente clasificada todo el tiempo. ¿Qué decir del artista obsesivo, cuya tolerancia al desorden es prácticamente total? Su estudio es caótico, allí duerme, allí come, orina en una palangana o por la ventana cuando su pasión por su trabajo no le da tiempo para ir al inodoro. Todo luce extremadamente desordenado, excepto en su lienzo: sólo allí reinan la calma y el orden. Para él el lienzo es el único lugar sagrado, donde lo lleno es obligatorio y donde el menor signo de desorden lo provocaría a un ataque de ansiedad.

Muy influida por el propio trabajo de Bernstein acerca de la clasificación en la vida familiar,⁸ respondí desarrollando una base para comparar cuán necesaria es la clasificación para sustentar diferentes formas de sociedad.⁹ El objetivo era construir un método para explorar la cultura de manera sistemática. El método utilizaba una matriz de dos por dos (llamada retícula / grupo) para comprobar cómo las diferencias en la organización social se relacionan con las diferencias en creencias y valores. El siguiente libro aplicó el método al comportamiento económico.¹⁰ El programa de investigación sobre la complejidad de la presentación del alimento de la Russell Sage Foundation¹¹ desarrolló más este método. En aquel momento, el trabajo sobre estos comienzos era todavía enteramente académico. La idea central ya no era sobre la contaminación y el tabú, sino sobre cómo medir y explicar la variación cultural. A no ser por un nuevo giro de los acontecimientos en la década de 1970, el tema original de la impureza y la contaminación probablemente se habría abandonado, pero de pronto volvió a estar de moda.

Connected. Cambridge.

⁸ Bernstein, B., 1971, 1973, 1975. *Class Codes and Control*, 3 vols. Routledge & Kegan Paul. Londres.

⁹ Douglas, M., 1970. *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*. Barrie and Rockcliffe, Londres.

¹⁰ Douglas, M., 1979. *The World of Goods*. Basic Books, Nueva York.

¹¹ Douglas, M. (ed.) 1984. *Food in the Social Order. Studies of Food and Festivities in Three American Communities*. Russell Sage Foundation, Nueva York.

Cuando estaba escribiendo *Pureza y peligro* no tenía idea de que pronto el miedo a la contaminación estaría dominando nuestra escena política. Los apasionados principios morales de la década de 1960 cambiaron en la década de 1970 para enfrentar a monstruosos desarrollos tecnológicos que nos ponían en peligro. Comenzamos a temer la contaminación del aire, el agua, los océanos y el alimento. El tema del riesgo había quedado durmiendo silenciosamente después del interés del siglo XVII en las probabilidades en los juegos de azar. Emergió una nueva disciplina académica—el análisis del riesgo—para el que *Pureza y peligro* comenzó a ser relevante de una manera más generalizada de lo que jamás me había imaginado.

El fallecido Aaron Wildavsky, analista político, descubrió que la antropología de la contaminación era relevante para la situación vigente. Anteriormente, las ciencias sociales habían usado la psicología y las elaboradas categorías de clase, riqueza y educación para analizar estos temores. El nuevo sujeto del análisis del riesgo intentó estar por encima de los conflictos políticos sobre las centrales de energía nuclear y los servicios disponibles de gas natural. Introducir la política en el procedimiento académico era tabú: amenazaba las exigencias de objetividad. Sin embargo, colaboramos en un libro sobre la percepción del riesgo,¹² usando la teoría de la cultura para hablar de política sin reducir la objetividad. Demostramos que la percepción del riesgo depende de la cultura compartida, no de la psicología individual.

Los peligros son múltiples y omnipresentes. La acción se paralizaría si los individuos prestaran atención a todos ellos; la ansiedad debe ser selectiva. Recurrimos a la idea de que el riesgo es como el tabú. Los argumentos sobre el riesgo están muy cargados, moral y políticamente. Poner nombre a un riesgo equivale a una acusación. La selección de qué peligros son aterradores y cuáles pueden ignorarse depende del tipo de comportamiento que los acusadores del riesgo quieran detener. Ni los deportes riesgosos, ni tomar sol, ni cruzar la calle: tiene que ver con el peligro nuclear o químico—en resumen, la gran industria y el gobierno—. Investigaciones posteriores demostraron que la afiliación política era el mejor indicador de la distribución de actitudes hacia el riesgo.

Los ejemplos del tabú que di para ilustrar los temas de *Pureza y peligro* son, en efecto, mayormente conservadores. Evitan que una

York.

¹² Douglas, M. y Wildavsky, A., 1982. *Risk and Culture. An essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*. University of California Press, Berkeley.

constitución abstracta se vea subvertida. Si hubiera anticipado las consecuencias políticas del tabú, habría podido mencionar tabúes radicales. Algunos tabúes refuerzan las políticas redistributivas y otros impiden que el gobierno o los individuos acumulen poder. Si volviera a escribir el libro, sabría en qué fijarme para equilibrar el relato original. Si el riesgo y el tabú resultan estar igualmente comprometidos para proteger una visión de la buena comunidad —ya sea una visión de continuidad estable o de desafío radical sostenido—, habré logrado mi intención original.

Las teorías de la mentalidad primitiva no son muy corrientes ahora. El tiempo ha pasado y espero que la causa que se buscaba defender con la escritura de este libro ya se haya ganado. Pero como se ha vuelto un discurso sobre la mente y la sociedad, el futuro puede que traiga nuevos giros que justificarán la decisión de los editores de sacar una nueva edición.

MARY DOUGLAS
Febrero de 2002

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 contraen alguna condición impura. Y como el terror 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).*

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 en 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.

* 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.

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 bamba, 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 al tejo sobre las piedras de la calle. Por lo tanto el temor religioso primitivo, y también la idea de que obstruye el funcionamiento de la mente, no parece ser 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: existe sólo en el ojo del espectador. Evitamos la suciedad, no por un temor pusilánime y menos aun 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 atenta contra 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 cuán 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 la calma. Yo, que rara vez siento la necesidad de imponer una idea de la realidad externa, al menos comencé a comprender las actividades de amigos más sensibles. Al expulsar la suciedad, al empapelar, decorar, asear, no nos domina la ansiedad de escapar a la enfermedad sino que estamos reordenando positivamente nuestro entorno, conforme a una idea. No hay nada terrible o irracional en el hecho 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 rituales 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 cobra sentido.

Las ideas de contaminación en la vida de la sociedad actúan en dos niveles, uno ampliamente instrumental y el otro expresivo. En el primer nivel, el más evidente, nos encontramos con gente que trata de influirse mutuamente. 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. En este nivel las leyes de la naturaleza son aludidas para sancionar el código moral: este tipo de enfermedad es causado por el adulterio, tal otro por 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 demandas y contrademandas por la posición social. Pero a medida que examinamos las creencias de contaminación descubrimos que la clase de contactos que se consideran peligrosos acarrea 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 de 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 a la inversa. 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 interpretan mejor 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 para sí misma. Siguiendo el consejo de 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 como 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 carente 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, admito haber dado una imagen más sistemática de la sociedad, 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, desordenada por naturaleza. 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 excesivamente rígida de la estructura social.

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 cuán 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. Se puede suponer que el mismo impulso que las hace nacer para imponer orden es lo que las modifica y enriquece continuamente. Este punto es muy importante. Pues cuando sostengo que la reacción ante la suciedad está en continuidad con 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 está bloqueada. Y más que la turbación del espinoso de acuario 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 enérgico 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 pudo haber aportado. Del mismo modo pensamos en nosotros como si recibiéramos pasivamente nuestra lengua nativa y desestimamos nuestra responsabilidad con respecto a los cambios que sufre 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 muy arraigada. En este sentido niego rotundamente que la proliferación de ideas acerca de la pureza y el 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 se halla en las garras férreas de unas categorías de pensamiento que están poderosamente protegidas por reglas de prohibición y castigos. Podría parecer imposible que tal persona pudiese liberar su propio pensamiento de los rutinarios hábitos protectores de su cultura. ¿Cómo podría volverse hacia a su proceso de pensamiento y contemplar sus limitaciones? Y por lo 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 en sus estructuras simbólicas hay un espacio para la meditación sobre los grandes misterios de la religión y de la filosofía. La reflexión sobre la suciedad implica la reflexión sobre la relación entre el orden y el desorden, el ser y el no ser, la forma y lo informe, la vida y la muerte. Donde quiera que las ideas de suciedad estén altamente estructuradas, su análisis revela un juego sobre esos temas profundos. Razón por la cual la comprensión de las reglas de la pureza constituye una entrada 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 centroafricanos tratan temas muy emparentados.

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 a favor de 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. "Jamás 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. Ciertamente 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, págs. 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 acciones que están sometidas a restricciones 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 cambiando el vocabulario. Esto puede ser verdad con respecto a algunas culturas (véase Steiner, pág. 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 de Ronald Knox del Antiguo Testamento utiliza la expresión "puesto aparte". Así los magníficos versículos antiguos. "Sed Santos, porque yo soy Santo", se traducen pobremente 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 (Levit. 11, 46).

Todo resultaría mucho más sencillo si con sólo una retraducción 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 es absurda. 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. Estas categorías pueden estar 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 variables que existen en cada contexto. Por ejemplo, el profesor Harper describe, según este criterio, cómo pueden expresar el respeto los pueblos havik de la zona Malnad del estado de Mysore:

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 se expresa ritualmente cuando ella come de la misma hoja que el hombre luego de que él haya terminado.

Otro caso aun más claro: cuando una mujer santa, una *sadhu*, visitaba la aldea, era necesario tratarla con 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 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 la 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 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 para eliminar sus impurezas (Harper, págs. 181-3).

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.

Es evidente que las afirmaciones de Eliade sobre la confusión entre el contagio sagrado y la impureza en la religión primitiva no pretendían aplicarse a los refinados conceptos brahmánicos. ¿Qué es lo que pretendía? ¿Existe alguien que no sea antropólogo 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 característico 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; otros a que los cerdos eran sagrados. Todo ello... evidencia un estado de confusión en el pensamiento religioso, en el cual las ideas de santidad y de impureza aún no se han delimitado claramente, y ambas se hallan mezcladas en una especie de solución vaporosa a la que damos el nombre de tabú (*The Spirits of the Corn and Wild*, II, pág. 23).

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

Los tabúes de la santidad concuerdan con los tabúes de la contaminación, porque el salvaje no diferencia la santidad de la contaminación (*Taboo and the Perils of the Soul*, pág. 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 *The Spirits of the Corn and Wild*. Unos veinte años antes Robertson Smith había empleado la palabra "tabú" para referirse a las restricciones "del uso arbitrario que hace el hombre de las cosas naturales, dictado por el temor a los castigos sobrenaturales" (1889, pág. 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, así 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 explica-

ción 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 parecería que no existiera 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 entre las cosas y personas de santuario y consagradas, y las profanas —parte normal de los cultos religiosos— es fundamentalmente la misma 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 a veces también 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 distinción 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 enfocan su atención en 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, pág. 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 las condiciones físicas a la impureza 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 el hombre y Dios, se ve siempre obligada a

hacer aseveraciones acerca de la naturaleza humana. En tiempos de Robertson Smith la antropología ocupaba un lugar preponderante en las discusiones teológicas. La mayoría de los pensadores en la segunda mitad del siglo XIX eran forzosamente antropólogos aficionados. Esto es evidente en *The Doctrine of Survivals* 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 como pesimistas u 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 de naturaleza 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 (*Works*, vol. 5, pág. 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, págs. 26-27).

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

Otros "degeneracionistas", tales como W. Cooke 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 XVIII 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 económicamente humillados había descubierto un expediente cómodo en la idea del mejoramiento social inevitable, miraron con gran preocupación el resultado práctico del punto de vista opuesto... Mucho más desconcertados quedaron aquellos estudiosos del pensamiento y de la cultura humanas cuyos intereses personales y profesionales se revestían de una metodología basada en la idea del progreso (págs. 30-31).

Un hombre finalmente dio un paso al frente y liquidó la controversia por el resto del siglo al lograr que la ciencia acudiera en ayuda de los "progresionistas". Este hombre fue Henry 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 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 (pág. 16).

El verdadero deber de las sociedades antiguas aparecería en el espíritu de las generaciones posteriores, y el fundamento de su fe persistiría en el folklore infantil (pág. 71) (*Primitive Culture* 1, 7ª ed.).

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. A las costumbres que no han alimentado las áreas de desarrollo de la historia humana las calificó de irracionales y primitivas e insinuó que ofrecían poco interés. Para él la tarea importante era extirpar los escombros y el polvo de las culturas salvajes actuales y señalar los canales portadores de vida que muestran su capacidad de evolución por su función actual en la sociedad moderna. Esto es precisamente lo que *The Religion of the Semites* trata de hacer. Allí la superstición salvaje se separa de los comienzos de la verdadera religión, 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 por aquello que los restos y rarezas pueden decirnos acerca del pasado, Robertson Smith se interesaba en los elementos comunes que existen en la experiencia moderna y en la primitiva. Tylor fundó el folklore, Robertson Smith fundó la antropología social.

Otra gran corriente de ideas comprometió aun más íntimamente los intereses profesionales de Robertson Smith. Ésta 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 aparecerían 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 núcleo de la verdadera religión. En los párrafos siguientes cito la descripción que hace Richter de cómo el movimiento tuvo su origen 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 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 exitosa novela *Robert Elsmere* (1888), de 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 aun, el principio configurador de esa sociedad misma. La existencia de deberes específicos y el acto de reconocerlos, el espíritu de autosacrificio, 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 retrato de este ideal se perfila dentro de la actualidad de la vida (Richter, pág. 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 por Black y Christal 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, el mismo Jowett había sido censurado en el Balliol College 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 "regious" *. 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

* Profesor que ocupa una cátedra instituida por dádiva real en las universidades de Oxford o Cambridge (N. del T.)

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 cristiana, 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 un trabajo de campo bien documentado. 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 *The Religion of the Semites*.

Por el modo en que lo escribió resulta claro que este estudio no era una huida a una torre de marfil alejada 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 cosmogónicas 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, aun desde los tiempos más primitivos, está firmemente arraigada en los valores éticos de la vida comunitaria. Aun 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 vecinos. 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 un concepto sublime 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. Esta no es la visión que a la que me conduce la investigación. Es una visión que no es recomendada sino condenada por los muchos paralelismos entre la historia y los ritos hebreos y paganos, ya que todos estos puntos de semejanza material sólo consiguen hacer más evidente el contraste de espíritu... (Black and Christal, pág.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 por los innumerables peligros que no llega a comprender y a los que, por lo tanto, 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 por un tiempo contra su propia gente son, sin embargo, 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 privados y extranjeros, que un terror salvaje ha podido dictarle al individuo. La religión no es una relación arbitraria del hombre individual con un poder sobrenatural; es una relación que tienen todos los miembros de una comunidad con el poder que, en el fondo vela por el bien de esa comunidad (*The Religion of the Semites*, pág. 55).

Está claro que hacia 1890 esta declaración autoritaria sobre la relación de la moral con la religión primitiva había de ser bienvenida 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 satisfactoriamente confirmada por el hecho de que el Balliol College le ofreciese un puesto cuando se lo 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 podría demostrar con una 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 ritual ya no es parte del culto del dios de la comunidad. En segundo lugar, se espera que el ritual tenga un efecto automático. En cierto sentido, la magia era para los hebreos lo que el catolicismo para los protestantes, mistificación, ritual sin sentido, que irracionalmente pretendía bastarse a sí mismo para producir resultados sin que mediase una experiencia interior de Dios.

En su conferencia inaugural, Robertson Smith contrasta el inteligente estudio calvinista de las Escrituras con el tratamiento mágico que les dan los católicos, quienes las habían cargado de execrancias 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 como una mera serie de fórmulas que contenían principios abstractos e inmutables, siendo suficiente el consentimiento intelectual para modelar vidas de hombres que no tenían ninguna relación personal 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 conocimientos (Black and Christal, págs. 126-127).

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 una actitud intelectual más valiente con respecto a la Biblia. Sean cuales fueren las motivaciones del escocés, el hecho histórico es que el estudio comparado de las religiones ha heredado una vieja querrela sectaria sobre el valor del ritual formal. Ha llegado la hora de mostrar cómo un emocional y prejuicioso acercamiento al ritual ha llevado a la antropología a una de sus perspectivas más estériles, la inútil preocupación sobre la creencia en la eficacia de los ritos. Desarrollaré este punto en el capítulo 4. Mientras que Robertson Smith tenía toda la razón al reconocer en la historia de la Cristiandad una perpetua tendencia a caer en el uso puramente formal e instrumental del ritual, sus supuestos evolutivos lo indujeron a error en dos ocasiones. La práctica mágica, en este sentido de ritual 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, como espero mostrar 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* (pág. 61). Todo su libro desarrolla la idea germinal de que los dioses primitivos forman 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 y 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 posición dentro de ellas que había llegado a ocupar... 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 simplemente 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 sencillamente 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 (págs. 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 una discusión con los ingleses, tal como lo ha sugerido Talcott Parsons (1960). Le preocupaba un problema particular acerca de la integración social que le planteaban 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 en 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 (pág. 241), con el relato que hace Le Bon de la "mente de masa", impresionable, emocionalmente salvaje o heroica. Pero mejor instrumento para el propósito de Durkheim de declarar a los ingleses convictos de su error resultó la obra de otro inglés.

Durkheim adoptó en su totalidad la definición de Robertson Smith de la religión primitiva como iglesia establecida que expresa los valores de la comunidad. 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 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 *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 (p. 338).

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 aun 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 secular y el religioso, Durkheim no sigue las huellas de Robertson Smith, pues este último adoptó la opinión opuesta, e insistió (págs. 29 y siguientes) 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 un paso necesario en la teoría que Durkheim desarrolló en torno a la integración social. Ésta 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. Es guiado entonces por su propio argumento hacia la pregunta de por qué lo sagrado ha de ser contagioso. A esto responde refiriéndose a la naturaleza ficticia, abstracta, de las entidades religiosas. Éstas son meras ideas que la experiencia de la sociedad despierta, meras ideas colectivas proyectadas hacia fuera, meras expresiones de la moral. De modo 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 están a fin de cuentas sin raíces, son fluidas, susceptibles de quedar fuera de foco, de resbalar hacia otras experiencias, 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 han de expresarse a la fuerza 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 contagiosidad, ¿cómo es que entonces difiere de la magia no-sagrada igualmente caracterizada como contagiosa? ¿Cuál es entonces el papel de la otra clase de contagiosidad 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. Al igual que 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 rascado la cabeza en busca de una definición satisfactoria de las creencias mágicas, para que tratar de comprender la mentalidad del pueblo que puede suscribir a ellas.

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 ritual como símbolo de procesos sociales puede muy bien extenderse hasta incluir ambos tipos de creencias en el contagio, lo religioso y lo mágico. Es de suponer que se habría dado por muy satisfecho descartando la categoría de magia si hubiese podido prever un análisis del ritual 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 de la pizarra 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 dedicó 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 mayor que meras 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 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 XIX. 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 su antítesis (la religión), y la síntesis, que era la ciencia moderna y eficaz, reemplazaba 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 supuesto 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 ancestros, y 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 como 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 imbécil 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 "remodelarlo 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 lugar 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, sus pies nunca se han apartado del buen camino... apenas piensa 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 habían 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 (*The Spirits of the Corn and Wild*, II, pág. 109).

Es difícil perdonarle a Frazer su autocomplacencia y su desprecio manifiesto 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 en respuesta a los corresponsales que le insistían para que reconociera la sabiduría y la profundidad filosófica de las culturas primitivas que ellos 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 la boca para afuera. Como ejemplo de pomposa condescendencia lo que sigue es difícil de superar:

Cuando 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 mejor funciona. Por lo tanto, al pasar revista a las opiniones y prácticas de épocas 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 de su obra, 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 del que hizo gala. En casi todos los estudios en torno de las civilizaciones antiguas, uno está seguro de hallar referencias

continuas al primitivismo y a su criterio, a la superstición mágica y no-ética.

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 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, Ahura-Mazda, el "Señor Sabio". Este orden universal, eterno e inviolable gobierna al mundo y determina todos los acontecimientos individuales: el recorrido del sol, de la luna y de las estrellas, el crecimiento de las 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, pág. 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 *Videvdat* con sus lúgubres prescripciones respecto a la pureza ritual, y con su catálogo de castigos imposibles por crímenes ridículos (págs. 25 y 26).

Ciertamente Robertson Smith habría considerado del mismo modo estas reglas, pero, más de cien años después, ¿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 rituales 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". (Osterley y Box) "Para los hebreos del siglo V antes de Cristo, escribe el profesor James, la expiación era meramente un proceso mecánico que consistía en limpiar la impureza material" (1938). La historia de los israelitas se presenta 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 la primitivas, tendríamos que el uso de la magia como medida del grado de primitivismo debería abandonarse. 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 (págs. 439, 453):

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

Cita entonces los salmos 40, 7 y 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 ritual que actúa en el sentido de *ex opere operato* es primitivo y anterior en el tiempo, si se lo compara con el ritual que simboliza estados internos de la mente. Pero, ocasionalmente, la naturaleza no demostrada y apriorística de este supuesto parece causarle alguna inquietud al autor:

La más común de todas las experiencias 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 tomase en serio:

Puesto que, sin embargo, la derivación basada en el árabe y que da el significado de "cubrir" parece igualmente posible, bien podría 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 (pág. 162).

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

Hallamos algunos de los mismos supuestos que determinan 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 (págs. 147, 151 y 157).

También Moulinier, otro erudito helenista francés, hace un estudio de gran alcance en torno a las ideas de pureza e impureza en el pensamiento griego. Libre del prejuicio de Robertson Smith, su acercamiento al tema parece excelentemente empírico, según el criterio antropológico corriente. 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, pobre 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 comparativo que disponible para cualquiera que estudie la pureza, la contaminación y la purificación... una cantidad muy modesta de conocimientos antropológicos le haría saber que una 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, sin el peso del conocimiento antropológico discutible, recomienda sin reservas la obra de Moulinier (Whatmough).

Estas citas dispersas recogidas muy al azar podrían multiplicarse fácilmente. Muestran cuánta difusión ha tenido la influencia de Frazer. También en la antropología su obra ha calado muy hondo. Parece que una vez que Frazer dijo que el punto interesante en el estudio comparado de las religiones dependía de creencias falsas en la eficacia mágica, las cabezas de los antropólogos británicos quedaron obedientemente inclinadas sobre este desconcertante problema,

aun cuando ya hubieran rechazado la hipótesis evolucionista que lo hacía interesante para Frazer. Así, encontramos virtuosos despliegues de conocimiento 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 poco meditada 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 aun 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 corregir tales supuestos. Los enigmas más arduos de tratar en el estudio comparado de las religiones surgen por haber dividido de este modo erróneo la experiencia humana. En este libro trataremos de recomponer algunos de los segmentos sueltos.

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 perfeccionemos la fórmula. Pueden existir momentos de la investigación en los que querríamos desplegar todas las creencias existentes en otros seres, zombies, ancestros, demonios, hadas, la familia entera. Pero, siguiendo a Robertson Smith, no debemos suponer que, al catalogar la completa población espiritual del universo, hemos captado necesariamente lo esencial de la religión. Más que detenernos en aguzar definiciones, deberíamos tratar de comparar los puntos de vista que tienen los pueblos en torno al destino humano y a su lugar en el universo. En segundo lugar, no debemos esperar llegar a una comprensión de las ideas que tiene otra gente 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 ritual primitivo tiene por objeto la higiene, adoptan el punto de vista opuesto acerca de su solidez. Para ellos se abre un abismo entre nuestras sólidas ideas acerca de la higiene y las erróneas fantasías del pueblo primitivo. Pero ambos enfoques médicos del ritual resultan estériles, ya que no logran confrontarlo con nuestras propias ideas sobre la higiene y la suciedad.

En el primer enfoque se da a entender que, si conociéramos todas las circunstancias, descubriríamos que la base racional del ritual primitivo queda ampliamente justificada. Como interpretación esta línea de pensamiento es deliberadamente prosaica. La importancia del incienso no reside en que simbolice el fuego ascendente del sacrificio, sino en que es un medio de hacer tolerables los olores de la humanidad que no se lava. El hecho de que judíos e islámicas 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 ritual. Las abluciones y separaciones que sirven a un único objetivo práctico pueden ser aptas para expresar simultáneamente temáticas religiosas. 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 alimentarias de Moisés fuesen higiénicamente beneficiosas, sería una pena considerarlo como inteligente director de sanidad más que como jefe espiritual.

Cito un comentario, fechado en 1841, sobre las reglas alimentarias 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 los animales particularmente propensos a los parásitos; y, como los gérmenes o esporas de las enfermedades infecciosas circulan por la sangre, ordena que se los desangre antes de que se haga uso de ellos para la comida... (Kellog).

Este autor cita pruebas de que los judíos europeos tienen mayores probabilidades de vida y de inmunidad durante las epidemias, ventajas que atribuye a sus restricciones alimentarias. Cuando escribe sobre los parásitos es poco probable que Kellog esté pensando en la triquina puesto que no se la llegó a observar hasta 1828, y hasta 1860 se la consideró inofensiva para el hombre (Hegner, Root y Augustine, 1929, pág. 439).

Podemos encontrar una exposición reciente del mismo punto de vista en el relato 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 tratados solamente por un sacerdote que haya sanado ya de la enfermedad, y que es, en consecuencia, inmune. Aún más, los yorubas 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 si no se observa esta distinción"

El padre Lagrange también suscribía a la misma idea:

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 de preservación sanitaria? ¿No reemplaza aquí el agua a los antisépticos? ¿Y el temido espíritu, no ha hecho de las suyas en su propia naturaleza de microbio? (pág. 155).

Podría 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 esa 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 alimentarias 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 de cerdo se halla en la circunstancia de que sus costumbres y alimentación son muy sucias y aborrecibles... (págs. 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, aunque alguna vez se lo hubiera reconocido.

Los farmacólogos siguen empecinados 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 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 reconoció 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 buen número de operaciones y procedimientos médicos que requieren particular elaboración. Por ejemplo, en varias de las recetas médicas las instrucciones aluden a "purificar" a los simples antes de la pulverización, paso que debe haber requerido diversas operaciones químicas.

Convencido de que la purificación no significa aquí la aspersión 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 nuestros documentos de arcilla, la "página" más antigua de texto médico descubierta hasta la fecha, se halla completamente libre de elementos místicos e irracionales (1956, pags. 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 amplio, 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 ocurrirán en caso de que sean transgredidas. Cuando haya concluido con el peligro ritual pienso que nadie podrá caer en la tentación de tomar en serio tales creencias.

En cuanto al punto de vista opuesto —que el ritual primitivo no tiene en absoluto que ver con nuestras ideas de limpieza— lo considero igualmente perjudicial para la comprensión del ritual. 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 otras 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 asombrosamente próximo. Por ejemplo el profesor Harper resume el contexto francamente religioso de las reglas de contaminación de los brahmanes 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 esperada 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 brahmán pues

sin él no podría rendir culto diario a sus dioses. Idealmente, dicen los havik, deberían tomarse 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 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 haviks de sexo masculino que pertenecen a una casta relativamente opulenta y que gozan de un ocio estacional considerable, sin embargo, trabajan duramente en sus plantaciones de nuez areca, donde se esfuerzan por terminar 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 regrese a la casa... (pág. 153).

Distinguimos entre la comida cocida y la cruda como portadoras de contaminación. Se considera que el alimento cocido puede transmitir la contaminación, mientras que no ocurre lo mismo con el alimento no cocido. De modo que cualquier casta puede recibir o manipular alimentos no cocidos —regla necesaria desde un punto de vista práctico en una sociedad donde la división del trabajo está en relación con los grados de pureza heredados (véase pág. 147, 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 brahmán lleva inadvertidamente sus dedos a la boca, deberá bañarse o por los 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 la de tomar cigarrillos... formandó un tubo con la mano de modo que nunca toquen directamente los labios. (Las "hookas" son virtualmente desconocidas en esta región de la India)... Comer cualquier alimento —y aun beber café— deberá ser precedido por un lavado de manos y pies (pág. 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 lo 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 la hoja que le sirve de plato, en la 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 del plato 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. Distinguen 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 limpiarse, 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, no han de tocarlas las manos, y uno debe 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 pueden ser transmisores de impureza aun después del contacto. La contaminación perdura en 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 brahmán 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 (pág. 173).

Cuando 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 darnos golpes en el pecho y reexaminar escrupulosamente nuestras propias ideas acerca de la suciedad. Dividiéndolas en partes, debemos distinguir los elementos que sabemos que son resultado de nuestra historia reciente.

Existen dos notables diferencias entre nuestras ideas europeas contemporáneas acerca de la profanación y aquellas de las llamadas 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 5 ("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 las enfermedades fue un gran descubrimiento del siglo XIX. Produjo la evolución 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 salvo 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 ciento cincuenta años, y analicemos después las bases para evitar la suciedad antes de que hayan sido transformadas por la bacteriología; antes, por ejemplo, escupir hábilmente en una escupidera era antihigiénico.

Si pudiéramos abstraer lo patógeno y la higiene de nuestra noción de suciedad, nos quedaríamos con la vieja definición de ésta como materia fuera de lugar. 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 amplio 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 utensilios 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 deberían estar en la calle y se encuentran dentro de la casa; de objetos del piso de arriba que están en el de abajo; de la ropa interior que asoma allí donde debería 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 preciadas clasificaciones.

Ahora debemos esforzarnos en centrar nuestra atención 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 una 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* (véase 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 en profundidad y tienen permanencia. Al percibir estamos construyendo, siguiendo algunos ejemplos y rechazando otros. Los ejemplos más aceptados son aquellos que se ajustan más fácilmente dentro de las configuraciones que se está construyendo. Los ambiguos tienden a ser tratados como si armonizaran con el resto de la configuración. Los discordantes tienden por el contrario a ser rechazados. Si son aceptados, debe ser modificada la estructura de los supuestos. A medida que avanza el conocimiento, a los objetos se les asigna un nombre. Sus nombres afectan entonces la manera en que los percibiremos la próxima vez: una vez rotulados,

en el futuro se los puede encasillar rápidamente en sus compartimentos.

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 tendencias conservadoras. Éstas nos infunden confianza. En cualquier momento podemos tener que modificar nuestra estructura de supuestos para acomodarse en ella las nuevas experiencias, pero mientras más coinciden con el pasado las experiencias, tanta mayor confianza tendremos en nuestros supuestos. A 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 al principio sólo deja entrar las 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 ha 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 distorsionante de imágenes hace que algunas personas lleguen a sentirse físicamente enfermas, como si se atacase su propio equilibrio. M.L. 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 (pág. 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 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 Emerson. La posibilidad de ver una escultura tanto como un paisaje o como un desnudo recostado, 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 estructu-

ras explícitas de nuestra experiencia normal. El placer estético surge de la percepción de formas inarticuladas.

Pido perdón por emplear los términos anomalía y ambigüedad como si fuesen sinónimos. 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 susceptibles de dos interpretaciones. Pero la reflexión sobre ejemplos demuestra que proporciona muy poca ventaja el distinguir entre estos dos términos en sus aplicaciones prácticas. La melaza no es ni líquida ni sólida; puede decirse que da una impresión sensitiva ambigua. Podemos igualmente decir que la melaza es anómala en la clasificación de líquidos y sólidos, 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 en sí mismo subjetivo que experimenta y el mundo experimentado (1943, pág. 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 deslizamiento sobre su superficie. Su estado pegajoso es una trampa, se adhiere como una sanguijuela, ataca la frontera entre la 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. Permanezco 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.

Abreviando así el pasaje, no puedo hacer justicia a las maravillosas reflexiones que suscita en Sartre la idea de lo pegajoso como fluido aberrante o sólido fundido. Pero hay que subrayar 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. Desde tempranas

aventuras del tacto, siempre hemos sabido que la vida no se conforma con nuestras categorías más sencillas.

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 su esquema habrá sido parcialmente recibido de otros.

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, configuraciones positivas en las 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 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 sometidas fácilmente a revisión. Sin embargo, no pueden desatender el desafío de las formas aberrantes. Cualquier sistema dado de clasificación tiene que provocar anomalías por fuerza, 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. Ésta 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 tipo 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, pág. 84).

En segundo lugar puede controlarse 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, a los que si rápidamente se les retuerce el pescuezo no viven para contradecir la definición de que cantan 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 los seres que reptan deberíamos ver la abominación como el lado negativo del modelo de cosas aprobadas.

En cuarto lugar, pueden considerarse 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 más allá de toda discusión. Ayuda igualmente a reforzar la conformidad, tal como lo demostraremos más adelante en un capítulo sobre la moral (capítulo 8).

En quinto lugar, pueden emplearse símbolos ambiguos en el ritual con los mismos objetivos que cuando se emplean en la poesía o en la mitología, esto es, para enriquecer el significado o llamar la atención sobre otros niveles de existencia. Veremos en el último capítulo cómo el ritual, por usar símbolos de la anomalía, puede incorporar el mal y la muerte junto con la vida y la bondad dentro de una configuración unificadora, única y grandiosa.

Para concluir, si la impureza es la materia fuera de sitio, debemos acercarnos a ella a través del orden. La impureza o 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 toda partes. Más aun, 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 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 rituales de separación.

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

Como ayuda para 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 nada que sea abominable, 4. Éstos son los animales que podéis comer: buey, carnero, cabra, 5. Ciervo, gacela, gamo, cabra montés, antilope, búfalo, gamuza. 6. Y todo animal de pezuña partida, hendida en dos mitades y que rumia, lo podéis comer. 7. Sin embargo, entre los que rumian y entre los animales de pezuña partida y hendida no podréis comer los siguientes: el camello, la liebre y el damán, que rumian pero no tienen la pezuña hendida; los tendréis por impuros. 8. Tampoco el cerdo, que tiene la pezuña partida y hendida, pero no rumia; lo tendréis por impuro. No comeréis su carne ni tocaréis su cadáver. 9.