



Borja Bagunyà

BREVE HISTORIA
DEL MANDATO

Traducción del catalán

IRIS PARRA JOUNOU



FRAGMENTA EDITORIAL



Título original *Breu història del mandat*

Publicado por FRAGMENTA EDITORIAL
Plaça del Nord, 4
08024 Barcelona
www.fragmenta.es
fragmenta@fragmenta.es

Colección FRAGMENTOS, 91
Serie ASALTAR LA BIBLIA, I

Primera edición NOVIEMBRE DEL 2023

Dirección editorial IGNASI MORETA
Producción editorial MARIA CALLÍS
Producción gráfica ABRIL MORALES

Ilustración de la cubierta ÀFRICA FANLO

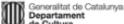
Impresión y encuadernación ROMANYÀ VALLS, S. A.

© 2023 BORJA BAGUNYÀ
por el texto

© 2023 IRIS PARRA JOUNOU
por la traducción

© 2023 FRAGMENTA EDITORIAL, S. L. U.
por esta edición

Depósito legal B. 18995-2023
ISBN 978-84-17796-93-8

Con el apoyo de  

La traducción de esta obra ha contado
con una ayuda del Institut Ramon Llull  **institut
ramon llull**
Lengua y cultura catalanas

RESERVADOS TODOS LOS DERECHOS

PRINTED IN SPAIN

ÍNDICE

I	7
II	17
III	25
IV	37
V	51
VI	67
<i>Bibliografía</i>	73
<i>Agradecimientos</i>	77



I

EL DIOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO, Yahvé o Elohim, es un Dios de la palabra. La breve cosmogonía que da comienzo al primero de los libros del Pentateuco, el Génesis, muestra esta palabra en movimiento: Dios *dice* y, *diciendo*, crea lo dicho. Dice *haya luz* y hay luz. Dice *haya un firmamento en medio de las aguas, que las aparte unas de otras* y hay un cielo que separa las aguas. Esta palabra primera tiene un carácter onto-poético: no describe nada, sino que produce lo que dice. Es pura palabra creadora, no refiere nada fuera de sí. Desde el punto de vista de la teoría de los actos de habla, sería como una emisión realizativa (*performative utterance*) radical e ilimitada, como cuando formulamos una promesa o damos el *sí, quiero* en una boda. De una, salimos comprometidos con una acción de futuro; de la otra, felizmente casados. La diferencia crucial es que, en el lenguaje de los humanos, es necesario que esta emisión cumpla una serie de requerimientos,

apela a un código y, por ello, a una anterioridad, mientras que, en el caso de Dios, esta palabra no tiene limitación ni atadura alguna. Se formula en el vacío, sin que nadie la espere. Nuestra palabra, por el contrario, siempre conjura a otro que fiscaliza el alcance y la plenitud de lo que hemos dicho, nos fuerza a cumplir la promesa o se entristece cuando le pedimos el divorcio. Gracias a esta palabra plenipotenciaria, la creación del mundo se despacha en nueve iteraciones del «Dijo Dios» y dos bendiciones (a los animales y al hombre). Sin embargo, el relato cosmogónico también nos muestra que la existencia del mundo es insuficiente. Una vez hechas, Dios debe *nombrar* a cada una de sus creaciones, casi como si la creación exigiese el significante para ser propiamente algo creado. La palabra creadora, en consecuencia, solo finaliza su completitud con la convocatoria del sustantivo. En la cosmogénesis las cosas se dicen doblemente.

Dios todavía posee otro tipo de palabra, que usa para dirigirse a los hombres, bien sea bajo la forma del mandamiento o de la alianza. Al poco de su creación, Dios se dirige a Adán para indicarle qué frutos puede comer y cuál, famosamente, no; se dirige del mismo modo a Noé antes y después del diluvio para informarle de lo que debe y no debe

hacer y para formar con él una alianza. En ambos casos, se conforma una cierta armadura moral del mundo.

¿Pero cómo habla Dios? ¿Y desde dónde? ¿Y por qué los hombres somos capaces de entender su lenguaje? La escritura bíblica se esfuerza más bien por deslocalizar esta palabra divina y rodearla de una vaguedad calculada. En el episodio del sacrificio de Isaac (Gn 22), Dios solo dice «Abrahán» y Abrahán responde «Aquí estoy». No conocemos nada de la voz de Dios, ni tampoco si es una voz interior que Abrahán oye en la intimidad de su cabeza o si le llega tamborileando desde el cielo, acompañada de dramáticas iluminaciones y gigantismos, si ensordece o acaricia, si habla rápido o despacio. Solo nos llega una voz. Como apunta Erich Auerbach (2014: 9-30), Dios aparece sin figura alguna y, aun así, aparece. Tampoco sabemos dónde está Abrahán, si en Beerseba o en otro lugar, ni qué está haciendo cuando Dios lo llama por su nombre, aunque esta ausencia de detalle dramático parece indicar más bien que la ubicación de Abrahán en el momento de recibir el parlamento divino tiene un carácter moral. El «Aquí estoy» expresa una proximidad respecto a Dios, que se ha entendido tradicionalmente como un signo de obediencia. Por otro lado, la parque-

dad descriptiva del paisaje evidencia que el narrador del Antiguo Testamento se interesa solo por los aspectos relevantes para la finalidad de la narración y omite el resto. El capítulo entero cuenta el viaje de Abrahán e Isaac, la preparación del holocausto, la inminencia del sacrificio y la intervención *ex machina* de un ángel emisario que detiene la estocada mortal de Abrahán con un grado de abstracción altísimo. No se concretan el tiempo ni el espacio, ni se adjetivan las acciones ni se estimula sensorialidad alguna. Como en el caso de «Aquí estoy», que Abrahán se levante «de madrugada» debe leerse no como el resultado de un interés fenomenológico del narrador sino como la traducción mínima de una ontología moral —una indicación de urgencia, en lugar de una referencia temporal.

Esta abstracción responde, a parecer de Auerbach, a que la escritura del Antiguo Testamento no persigue el realismo sino la verdad. A diferencia del arte de los griegos, que se ordena alrededor de una fascinación por cómo se nos muestran las cosas a los sentidos, la concepción judía de la representación más bien tiende a perfilar su ser. Quizás es por eso por lo que Yahvé, a diferencia de los dioses griegos, es un dios oculto. Más concretamente, es un Dios que plantea una nueva codificación de la presencia, que se

vuelve indeterminable pero que aún interviene en su creación. Pensemos en el parlamento que dedica a Noé tras el diluvio. Después de haber construido la arca y sobrevivido al exterminio, Yahvé comparece de nuevo no solo para indicarle lo que debe hacer con los animales y con la familia y para bendecirlos, sino que, además, determina el tipo de relación que deben mantener humanos y bestias («Todo lo que se mueve y tiene vida os servirá de alimento: todo os lo doy, lo mismo que os di la hierba verde. Solo dejaréis de comer la carne con su vida, es decir, con su sangre»). También aprovecha la ocasión para trasladar la prohibición del derramamiento de sangre a los hombres («Quien vertiere sangre de hombre, por otro hombre será su sangre vertida, porque a imagen de Dios hizo Él al hombre») y, finalmente, se compromete a no repetir el exterminio acuático («Establezco mi alianza con vosotros: nunca más volverá a ser aniquilada la vida por las aguas del diluvio»). Se muestra una divinidad pendiente de establecer el entramado moral que ordene internamente su creación y oriente las conductas de sus criaturas, lo que sugiere una indistinción entre una y otra, entre creación y moralidad. El Yahvé del Antiguo Testamento se comporta casi como un director teatral el día previo a un estreno, recorriendo el escenario ul-

timando detalles, eligiendo el lugar preciso de una silla o recordando la inflexión exacta de una frase al actor. La presencia veterotestamentaria de Dios puede pensarse como la performatividad del sentido del mundo, de la inscripción de una intencionalidad en las cosas que, después, los que lleguemos con posterioridad, tendremos que redescubrir. Porque nosotros, que no hemos asistido a la creación, llegamos al mundo igual que un espectador llega a una representación ya empezada, cuyo director hace tiempo que se ha ido, y ya solo podemos reencontrarlo en las decisiones que ha tomado, en la traza o la huella. En el libro del Génesis Dios todavía está presente y se comunica con ciertos individuos elegidos —importantes—, pero sabemos que es un comunicado excepcional. Sus intervenciones tienen un deje de puntada al final del recosido del mundo. Cuando no sea imprescindible, Dios guardará silencio y se ocultará en esta invisibilidad abstracta.

¿Por qué Abrahán no se espanta al oír esta voz divina? ¿Por qué parece que todo el mundo esté tan cómodo coexistiendo con el Dios creador de todas las cosas? Dejando de lado que, en términos de la historia de la mimesis, marca el paso de lo legendario a lo histórico, podríamos responder simplemente desde la fe: Abrahán y Noé creen en Yahvé y esta

fe les brinda unas coordenadas —un marco de la experiencia— desde las que relacionarse con él significativamente. Dentro de lo que entendemos por *realidad*, se contempla la existencia de un Dios que puede dirigirse a ellos en cualquier momento. En este sentido, desde una lectura secular, nos situaríamos en una lógica similar a la del género maravilloso, donde se nos muestran mundos que funcionan con lógicas diferentes a la nuestra, y los animales hablan con los hombres, con la diferencia de que, en lo maravilloso, la ley que se transgrede es la ley de la naturaleza —de la idea consensuada que tenemos sobre el funcionamiento del mundo—, mientras que la comunicación de Dios con los hombres en el marco del Antiguo Testamento es parte de la ley misma que *funda* la naturaleza. A su vez, se diferencia de lo maravilloso en la medida en que el mundo que describe el Antiguo Testamento pretende ser el nuestro, lo cual no sucede en la fábula. Tampoco tiene nada que ver con la irrupción de lo sobrenatural en la cotidianidad, característica del género fantástico, precisamente, porque Dios es naturaleza. De ahí que no tenga mucho sentido proponer una lectura esquizofrénica de los comunicados de Dios a los hombres en el marco de las Escrituras. Otra cosa son las comunicaciones de Dios en el mundo lla-

mémoslo *real*, que ponen a prueba nuestra idea de *realidad*, tanto si se contempla efectivamente esta posibilidad como si no. ¿Qué debemos hacer con el individuo que afirma que Dios le habla? ¿Cómo tenemos que leer esta comunicación divina? En este caso, somos nosotros quienes estamos en la posición de doblar la palabra presuntamente divina a los principios de nuestra idea de realidad y decidir que las voces que el individuo dice oír son una alucinación auditiva provocada por alguna tormenta neuroquímica; en el caso de Abrahán o de Noé, son los parlamentos de Dios los que aspiran a doblar nuestra realidad hacia la suya y a mostrarnos que, donde solo hallamos caos y contingencia, se esconde un orden, un absoluto.

Esta especie de doblamiento semiótico que opera el Antiguo Testamento se relaciona con la voluntad de ofrecer una explicación total y completa del mundo y de su devenir histórico. Auerbach habla de una «pretensión de dominio» que nos obliga a acomodar nuestra visión del mundo a la construcción histórico-universal que en él se propone. Todo lo que suceda en el mundo entre su origen y el final de los tiempos, entre el Génesis y el Apocalipsis, puede concebirse solamente como un eslabón más de la larga cadena

de eventos que forman parte del plan de Dios, lo cual solo es posible a través de la exégesis. Las figuras de Filón de Alejandría (15 aC - 50 dC) y de Orígenes (184 - 253 dC) son cruciales para perfilar el nacimiento de esta exégesis cristiana. En sus obras arman un aparato interpretativo cada vez más complejo, que atraviesa la literalidad del texto bíblico para ir a un invisible que debe alumbrarse, ya sea la trama que conecta el Antiguo y el Nuevo Testamento y permite pensar en Jesús como el Mesías, ya sea para colocar ciertos elementos del imaginario bíblico en el campo de la inverosimilitud y, por lo tanto, abrirlos a una lectura alegórica. A medida que el mundo evoluciona y se transforma, apremia la necesidad de encajarlo en las coordenadas veterotestamentarias y pide cada vez mayores esfuerzos interpretativos —más violentos, incluso— que solo son posibles si Dios, figura de lo absoluto, está detrás de todo, motivándolo. Esto también guarda relación con la ocultación: Dios no es visible, pero funciona como garantía ignota del sentido del mundo.