



Invenio

Universidad del Centro Educativo Latinoamericano

seciyd@ucel.edu.ar

ISSN (Versión impresa): 0329-3475

ARGENTINA

2003

Silvia Carreras

VIOLENCIA Y SACRIFICIO EN LAS ANTIGUAS SOCIEDADES RELIGIOSAS

Invenio, junio, año/vol. 6, número 010

Universidad del Centro Educativo Latinoamericano

Rosario, Argentina

pp. 91-105

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Universidad Autónoma del Estado de México

<http://redalyc.uaemex.mx>



VIOLENCIA Y SACRIFICIO EN LAS ANTIGUAS SOCIEDADES RELIGIOSAS

Silvia Carreras*

SUMARIO: El sacrificio es encarado, a partir de las investigaciones de René Girard, desde un punto de vista diferente y estimulante, según el cual en las sociedades arcaicas los hombres no eran capaces de reconciliarse sino a costa de un tercero, la víctima propiciatoria, llamada por los antiguos griegos, el *phármacos*. La idea fundamental es que la víctima sacrificada pone fin a la crisis y da lugar a la polis, evitando que la violencia que amenaza a toda la comunidad se propague inevitablemente. Esto no implica pensar que el hombre arcaico hacía un culto de la violencia sino que veneraba la violencia sacrificial y sagrada porque anhelaba la paz.

ABSTRACT: *Violence and Sacrifice in Ancient Religious Societies*

Sacrifice will be analyzed on the basis of research by René Girard and from a different and most stimulating perspective. Such perspective suggests that, in ancient societies, men were unable to reconcile unless through a third party: the propitiating victim or, according to the ancient Greeks, the *phármacos*. The main idea is that the sacrificial victim brings the crisis to an end and gives rise to the polis; thus, it prevents the violence looming over the entire community from getting beyond control. This does not entail that the ancient man made a cult of violence but that he worshipped sacrificial, sacred violence only in an attempt to seek peace, the ultimate goal.

Introducción: En la búsqueda de una víctima

Tres autores franceses, Roger Callois, Georges Bataille y René Girard, considerados “antropólogos malditos”, intentan construir, desde una perspectiva interdisciplinaria y a través de una erudita acumulación de evidencias arqueológicas e historiográficas, una antropología filosófica y política, poniendo en relación campos como el del ritual religioso, la violencia, el erotismo, lo mítico, lo trágico y lo político, donde la categoría central que articula el conjunto es *la categoría de sacrificio*.

Desde esta novedosa perspectiva existe, de acuerdo a René Girard, un misterio del sacrificio adormecido por el humanismo clásico e ignorado por los autores modernos. Pero la lectura de los autores antiguos despierta la curiosidad, el interés por reflexionar sobre tal misterio.

La ambivalencia, que según Hubert y Mauss, explicaría el doble aspecto de “cosa santa” y homicidio que caracteriza en numerosos rituales al sacrificio, no hace más que señalar un problema todavía no dilucidado. El sacrificio y el crimen se prestan a un juego de sustituciones

* Silvia Carreras es Profesora y Licenciada en Filosofía de la Universidad Nacional de Rosario. Actualmente se desempeña como docente e investigadora de la Facultad de Humanidades y Artes de dicha Universidad, Profesora Asociada de la cátedra de Antropología y Ética y a la cátedra de Sociología de la Universidad del Centro Educativo Latinoamericano y Profesora Adjunta de la cátedra de Introducción a la Filosofía de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional del Litoral.

recíprocas. Tal sustitución solamente es posible porque ambos están emparentados:

Si el sacrificio aparece como violencia criminal, apenas existe violencia, a su vez, que no pueda ser descrita en términos de sacrificio, en la tragedia griega, por ejemplo¹

Actualmente, en torno a este tema, podemos preguntarnos cuáles son las relaciones entre violencia y sacrificio. Si la violencia criminal desempeñaba un papel en el sacrificio ritual es éste un elemento estimulante para iniciar una reflexión sobre el señalado misterio.

Analizando la violencia se comprueba que cuando queda insatisfecha *busca y encuentra* siempre una víctima de recambio, sustituyendo el objeto inicial por otro que carece de cualquier título para atraer la violencia excepto el hecho, como dice Girard, de "que es vulnerable y está al alcance de la mano". Podría pensarse que tal sustitución en el sacrificio ritual tiene como objetivo desviar la violencia de algunos seres, a los cuales se intenta preservar, hacia otros cuya aniquilación no importa, o al menos, no importa tanto. Y es la moderna etnología la que confirma estas intuiciones.

En comunidades pastoriles que practican el sacrificio como, por ejemplo, pueblos del Alto Nilo, los nuer y los dinka, existe una sociedad bovina que es paralela a la sociedad humana y que está organizada de igual modo que ésta, a tal punto que entre ambas existe una suerte de simbiosis que da lugar a la identidad de nombres entre individuos y animales.

Es decir que, a partir de las observaciones etnológicas y la reflexión teórica, es posible recuperar con seriedad *la hipótesis de la sustitución* para explicar el sacrificio. Esta idea, siempre presente en la literatura antigua, es rechazada por muchos pensadores. Joseph de Maistre, por ejemplo, caracteriza siempre a la víctima ritual como un "inocente" que paga por un "culpable".

La hipótesis propuesta por René Girard elimina tal diferencia moral; la vinculación entre la víctima original y la efectivamente inmolada no puede ser establecida en términos de inocencia o culpabilidad. En síntesis, la sociedad desplaza una violencia que amenaza extenderse a sus propios miembros -a los que intenta a toda costa proteger-, a una víctima de recambio, es decir, sacrificable, el *phármakos*:

Todas las características que hacen terrorífica la violencia, su ciega brutalidad, la absurdidad de sus pretensiones, no carecen de contrapartida: coinciden con su extraña propensión a arrojarse sobre unas víctimas de recambio, permiten engañar a esta enemiga y arrojarle, en el momento propicio, la ridícula presa que la satisfará. Los cuentos de hada que nos muestran al lobo, al ogro o al dragón engullendo vorazmente un gran pedrusco en lugar del niño que deseaban, podrían muy bien tener un carácter sacrificial².

Funciones sustitutivas del sacrificio: los hermanos enemigos de la Biblia

Solamente es posible engañar la violencia en tanto no se la prive de una salida, o "se le ofrezca algo para llevarse a la boca", en palabras de Girard. Quizás sea ésta una de las interpretaciones posibles de la historia bíblica de los hermanos enemigos. Veamos los primeros, Caín y Abel:

Conoció el hombre a Eva, su mujer, la cual concibió y dio luz a Caín y dijo: He adquirido un varón con el favor de Yahveh. Volvió a dar luz, y tuvo a Abel, su hermano. Fue Abel pastor de ovejas y Caín labrador. Pasó algún tiempo, y Caín hizo a Yahveh una oblación de los frutos del suelo. También Abel hizo una oblación de los primogénitos de su rebaño y de la grasa de los mismos. Yahveh miró propicio a Abel y a su oblación, por lo cual se irritó Caín en gran manera y se abatió su rostro. Yahveh dijo a Caín: ¿Por qué andas irritado, y por qué se ha abatido tu rostro? ¿No es cierto que si obras bien podrás alzarlo? Mas, si no obras bien, a la puerta está el pecado acechando como fiera que te codicia, y a quien tienes que dominar.

Caín dijo a su hermano Abel : Vamos afuera. Y cuando estaban en el campo, se lanzó Caín sobre su hermano Abel y lo mató³.

Caín, nombre del primogénito significa lanza. El hermano que nació después recibió el nombre de Abel . No hay aclaraciones respecto de este nombre, pero es inevitable asociarlo con otra palabra hebrea, *hébel* = “soplo”, “nadería”, significaciones que parecen un sombrío reflejo de lo que habría de ocurrir. Caín es labrador y Abel es pastor. Comienza de esta manera una división dentro del género humano que traerá consecuencias importantísimas. En palabras de Gerhard Von Rad: “División tan profunda que conduce a la erección de dos altares y lleva aparejada de hecho la ruptura de la fraternidad humana”.

Los dos hermanos ofrecen sacrificios, pero el narrador bíblico no explica por qué se realizaron -en virtud de qué institución-, ni de qué tipo de sacrificio se trata. El texto del Génesis sólo dice simplemente que cada uno ofreció una cosa y lo hizo separadamente: Abel, que es pastor, sacrifica los primogénitos de su rebaño; Caín, agricultor, ofrece los frutos de la tierra. Sus actividades, sus modos de vida, son tan diferentes que hacen a una distinción fundamental que aparece en el culto religioso. Es decir, cada cultura origina un culto particular; de ahí la “pluralidad de altares”.

Continúa el relato diciéndonos que Yahveh miró con agrado solamente el sacrificio del pastor Abel. En vano ha tratado de buscarse un motivo para tal preferencia, pero ha sido inútil. No se comprende lógicamente la decisión a favor de Abel y contraria a Caín. Lo único que se desprende del relato es que a Dios le agradó más *el sacrificio cruento*.

Podemos, por lo tanto, hacer una interpretación sacrificial de la historia de Caín y Abel. Precisamente el hermano que mata al otro es el que no dispone de esa sustitución tan particular que es la víctima sacrificial; en este caso, el primogénito animal. Solución sacrificial que es la de la víctima sobre la que se desvía la violencia. Así, la violencia entre ellos sólo hubiera podido desplazarse a través de la sustitución, que hubiese recaído sobre víctimas sacrificables, las víctimas de recambio.

Tanto en los mitos griegos como en el Antiguo Testamento los hermanos son casi siempre enemigos, y la violencia que irremediabilmente tiende a ejercer el uno sobre el otro sólo puede disiparse si se la desplaza sobre terceras víctimas que sean realmente inmoladas. Víctimas animales sacrificables que no posee Caín que cultiva la tierra. Caín mata a su hermano porque carece, al cultivar la tierra, de esa víctima que sustituiría a aquél que le produce unos celos terribles. Dicho de otro modo, la violencia que siente Caín en relación a su hermano está privada de la solución sacrificial. Dice Girard:

Decir que Dios agradece los sacrificios de Abel y no agradece las ofrendas de Caín, equivale a repetir en otro lenguaje, el de lo divino, que Caín mata a su hermano mientras que Abel no lo mata².

Hay otro gran texto bíblico, el de la bendición conseguida con engaños, donde podemos encontrar esa función sustitutiva del sacrificio para engañar la violencia, texto donde aparece también una pareja de hermanos enemigos, Jacob y Esaú. Esta idea de la sustitución sacrificial, cuyo objeto es engañar la violencia, se aclara con el relato de la bendición de Jacob por parte de su padre, Isaac.

Envejecido y ciego, sintiendo que se acercaba el momento de su muerte, Isaac llamó a su hijo primogénito Esaú para bendecirlo:

Mira -dijo- me he hecho viejo e ignoro el día de mi muerte. Así, pues, toma tu saetas, tu aljaba y tu arco, sal al campo y me cazas alguna pieza. Luego me preparas un guiso succulento como a mí me gusta y me lo traes para que lo coma, a fin de que mi alma te bendiga antes de que muera³.

Ahora bien, Rebeca, la madre, estaba escuchando la conversación y cuando Esaú se fue al campo llamó a su hijo menor y le ordenó que haciéndose pasar por su hermano llevara al padre un guiso que ella prepararía con unos cabritos que él debía buscar para lograr de este modo la bendición paterna. Pero Jacob temía que su padre lo palpara y al notar que era lampiño y no velludo como su hermano mayor descubriera el engaño y lo maldijera. Mas Rebeca lo tranquilizó:

¡Sobre ti su maldición, hijo mío! Tú, obedéceme, basta con eso, ve y me los traes. El fue a buscarles y se los llevó a su madre, y ella preparó un guiso succulento, como le gustaba a su padre. Después tomó Rebeca las más preciosas ropas de Esaú, su hijo mayor, y vistió a Jacob, su hijo pequeño. Luego con las pieles de los cabritos le cubrió las manos y la parte lampiña del cuello y puso el guiso y el pan que había hecho, en las manos de su hijo Jacob⁴.

El hijo menor así cubierto fue en busca de su padre, quien a pesar de no reconocer la voz de Esaú al palpar las manos "velludas" se dispuso a bendecirle. Estremece al lector del texto bíblico la dimensión del engaño que se manifiesta en las emocionadas palabras del anciano que está convencido de bendecir a su primogénito:

Acércate para que te bese, hijo. El se acercó y le besó, y al aspirar Isaac el aroma de sus ropas, le bendijo diciendo: Mira el aroma de mi hijo como el aroma de un campo que ha bendecido Yahveh. ¡Pues que Dios te dé el rocío del cielo, y la grosura de la tierra...⁵.

Cuando Esaú retorna se descubre la sustitución y el engaño pero es imposible dar marcha atrás, la única bendición disponible ya había sido concedida:

Dijo Esaú a su padre: ¿No tienes más que una bendición, padre mío? ¡Bendíceme también a mí padre mío!(pero Isaac guardó silencio) y Esaú alzó la voz y rompió a llorar. Entonces su padre Isaac le respondió diciendo: He aquí que lejos de la grosura de la tierra será tu morada, lejos del rocío que baja del cielo. De tu espada vivirás y a tu hermano servirás. Mas luego, cuando te hagas libre partirás su yugo de sobre tu cerviz. Esaú se enemistó con Jacob a causa de la bendición con que lo había bendecido su padre; y se dijo Esaú: Se acercan ya los días de luto por mi padre, entonces mataré a mi hermano Jacob...”⁸.

El personaje del hermano menor puede ser asociado a la astuta manipulación de la violencia sacrificial a través de la sustitución realizada en los cabritos inmolados; en el succulento guiso primero y en el pellejo que cubre al lampiño Jacob después. Es decir, los animales engañan al padre para evitar que recaiga sobre el hijo la violencia que le amenaza. Y lo hacen de dos modos diferentes: para lograr la bendición paterna Jacob debe inmolar a los cabritos y ofrecerlos como alimento; pero, además, el hijo disimula su trampa detrás de la piel del animal sacrificado. Isaac toca el cuello y las manos de su hijo menor amenazado por la violencia, pero no lo reconoce, cree que es su primogénito, y lo bendice. Dicho de otro modo, el animal aparece interpuesto entre el padre y el hijo, y esa sustitución, ese desplazamiento, engaña a la violencia que podría desencadenarse si el padre descubriera la mentira.

Según René Girard, es posible ver en este rico texto bíblico el mito fundador de un sistema sacrificial. Y lo vincula con la historia narrada en la Odisea, cuando Ulises y sus compañeros quedan encerrados con el Cíclope que les impide la salida de la gruta y sólo deja pasar a su rebaño para ir a comer. Cegado por una estaca que le clavan los prisioneros, el monstruo -igual que Isaac- palpa el lomo de los animales para asegurarse de que son ellos los únicos que salen. Y Ulises, escondido debajo de una de las ovejas del rebaño del cíclope, agarrado a la lana de su vientre, se escapa de una muerte segura engañando a la violencia.

En los dos escritos, el bíblico y el griego, es pertinente hacer una interpretación sacrificial con elementos extraídos de los propios textos. En ambos aparece una operación de desplazamiento por la cual el animal es interpuesto entre la violencia y el ser humano amenazado por ella, y lo *sustituye* eficazmente.

Celebración: Lógica de la fiesta, poder y desenfreno

Existe entonces, para Girard, en el rito del sacrificio un desplazamiento de una violencia social constitutiva sobre el “chivo expiatorio”. Y este desplazamiento supone una organización en un ritual *-la lógica de la fiesta-* donde está en juego la articulación entre lo sagrado y lo profano.

En la fiesta hay una inversión de las categorías elementales de la vida cotidiana que implica una alteración radical acotada del espacio y del tiempo, de las jerarquías sociales y del poder, que tiene la función de ser una válvula de escape.

Otra característica fundamental es el exceso, el desorden, el caos y su celebración, denominada por Bataille “lógica del gasto” o del “derroche”. En las sociedades primitivas a veces se acumulaban durante años comida, bebidas y riquezas que no solamente se consumían

con ostentación sino también eran destruidos o derrochados simplemente. Esto era así porque el "derroche" y la destrucción, formas del exceso, eran parte de la esencia de la fiesta.

Es lógico que la fiesta, que representa una exaltación absoluta de la vida, contrastando con tanta evidencia sobre "las pequeñas preocupaciones de la vida cotidiana", pareciera al hombre que estaba inmerso en ella parte de otro mundo absolutamente diferente del mundo de las vicisitudes y el trabajo, caracterizado por la medida, el dominio de sí, la docilidad, la medida y las prohibiciones. El mundo de la fiesta era el mundo de la efervescencia, la agitación frenética, la prodigalidad, el frenesí, el despilfarro; el periodo del desenfreno y los actos prohibidos y excesivos, es decir, de la inversión de todas las relaciones y el trastorno del orden social, el de los actos "al revés". Frente al mundo cotidiano sujeto a la muerte, la fiesta, vigorosa, ofrece al individuo la resucitación de un tiempo fecundo. ¿Cómo sustraerse a ella?

Gracias a la fiesta el mundo presente se rehace, contagiado de "esa fuente de aguas siempre vivas" que le permitirá afrontar el tiempo para un ciclo nuevo. Nos dice Roger Callois:

Por muy diferentes que se las imagine y que aparezcan, reunidas en una sola estación o diseminadas en el curso del año, las fiestas parecen cumplir en todas partes una función análoga. Constituyen una ruptura en la obligación del trabajo, una liberación de las limitaciones y las servidumbres de la condición humana; es el momento en que se vive el mito, el sueño. Se existe en un tiempo, en un estado donde sólo se debe gastar y desgastarse.

Los móviles adquisitivos no están en uso; hay que dilapidar y cada uno despilfarra más y mejor el oro, los víveres, el vigor sexual y muscular.⁹

En esta atmósfera festiva, el sacrificio aparece como una "especie de contenido privilegiado" de la misma. A través del ritual sagrado, expiatorio y fecundante, las comunidades primitivas buscaban regenerarse, purificarse, expulsar el mal y la amenaza de la violencia intestina.

La comunidad: transferencia de la violencia como resguardo de sí misma

Pero la lectura tradicional coloca a la institución del sacrificio en el terreno de lo imaginario. Para los estudiosos modernos el sacrificio no responde a nada real ya que para ellos la divinidad carece de toda realidad, al menos en relación con aquél, calificado de "falso". La propuesta de Girard es totalmente diferente: el sacrificio sí desempeña una función real. Pasemos a los argumentos que fundamentan tal aseveración.

Según hemos visto "la operación sacrificial" supone un cierto nivel de ignorancia. Los hombres que adhieren a esa liturgia no conocen ni deben conocer el papel desempeñado por la violencia.

La teología del sacrificio es fundamental ya que se supone que es la divinidad la que exige víctimas inmoladas. Es así como las interpretaciones que no mencionan a esa divinidad quedan atadas a una teología que desplazan íntegramente al terreno de lo imaginario pero dejándola intacta, disminuyendo así la inteligibilidad de tal institución. Y ése fue el pensamiento común a la Antigüedad tardía y a la modernidad: el sacrificio no cumple ninguna *función real* en la sociedad. De esta manera se construye una institución real alrededor de un fundamento totalmente

ilusorio; lo cual trae como consecuencia que se destruye la institución concreta en aras de una ilusión que prevalece. Al desplazar la totalidad del sacrificio fuera de lo real la reflexión moderna sigue ignorando la violencia.

Según René Girard hay que acabar con la tradición formalista iniciada por Hubert y Mauss, y recuperar las relaciones de conflicto entre el sacrificio y su teología. La reflexión reciente que interpreta a la institución sacrificial como violencia de recambio aparece ligada a observaciones hechas sobre el terreno. De este modo, Godfrey Lienhardt y Victor Turner, en algunas de sus obras, adjudican al sacrificio una auténtica “operación de *transfert* colectivo” que actúa sobre las recíprocas relaciones de violencia, es decir, las tensiones, los odios, las rivalidades entre los miembros de la comunidad:

Aquí el sacrificio tiene una función real y el problema de la sustitución se plantea al nivel de toda la colectividad. La víctima no sustituye a tal o cual individuo especialmente amenazado, no es ofrecida a tal o cual individuo especialmente sanguinario, sustituye y se ofrece a un tiempo a todos los miembros de la sociedad por todos los miembros de la sociedad. Es la comunidad entera a la que el sacrificio protege de su propia violencia, es la comunidad entera la que es desviada hacia unas víctimas que le son exteriores. El sacrificio polariza sobre la víctima unos gérmenes de disensión esparcidos por doquier y los disipa proponiéndoles una satisfacción parcial¹⁰.

Más allá de la lectura tradicional existe, entonces, otro discurso que se refiere a la función social del sacrificio y que consiste en un desplazamiento colectivo de la violencia intestina que tiene como finalidad última restaurar la armonía de la colectividad y fortalecer la unidad social: unir los corazones, establecer el orden.

Sustitución sacrificial en la tragedia griega

En los mitos griegos y en el universo hebreo es posible rastrear huellas que abonan esta lectura que adjudica una *función social primordial* a la institución del sacrificio.

Si bien la interpretación en que inscribimos este texto no intenta minimizar la ruptura entre las sociedades que practican el sacrificio humano y las que sólo practican el sacrificio animal, esa ruptura no debería disimular los rasgos que comparten ya que, más allá de nuestra repugnancia occidental y moderna, no existe ninguna *distinción esencial* entre el sacrificio animal y el sacrificio humano.

Medea de Eurípides entra en contradicción claramente con lo expuesto por Joseph de Maistre, quien después de definir el principio de sustitución aclara que ese principio es inaplicable al sacrificio humano: “No se puede inmolar al hombre para salvar al hombre”.

En la citada tragedia la sustitución de un ser humano por otro aparece en su forma más terrible. Enloquecida, Medea sustituye con sus hijos el verdadero objeto de su furia que está fuera de su alcance y nos ubica en la verdad fundamental de la violencia. Cuando *no es satisfecha* se acumula, desborda y se disemina con las consecuencias más nefastas, señaladas por la nodriza de los niños que anticipa el drama con las siguientes palabras:

Ya la vi clavar en los hijos una mirada de fiereza, como anhelosa de algo tremendo. Bien sé que no se aplacará su cólera hasta no descargarla sobre alguna víctima. ¡Que lo haga en enemigos y no en seres queridos!... ¡Niños amados: vuestra madre agota su corazón, agita su ira!

¡Entrad presurosos a la casa. No os pongáis ante sus ojos, no os acerquéis a ella. Guardaos de su bronca indole, de su natural abominable, en su indómito furor. Entrad al palacio y de prisa, hijos míos!"

También el coro le pide a la nodriza que haga salir del palacio a aquélla a la que "el furor su corazón abrumba" y "la ira espantosa e incurable" agita: "Entra al palacio, hazla salir. Muestra amistad y háblale dulcemente. Y eso, pronto; no vaya a ser que se anticipe a *hacer males adentro*. Desbocado está ya su enojo."

Y si bien en un análisis superficial pareciera que ese acto demencial no guarda relación con el orden de lo religioso, podemos vincular los preparativos y la advertencia rituales de Medea con los institucionalizados por un marco ritual inmutable. Medea prepara la matanza de sus hijos del mismo modo que un sacerdote prepara un sacrificio.

Es Eurípides también quien le hace decir a Clitemnestra que hubiera aceptado ver morir a su hija Ifigenia, si su inmolación hubiese evitado el saqueo de la ciudad y salvado a sus otros hijos. Acá se muestra explícitamente la "función normal" del sacrificio humano, cuando la viuda de Agamenón le habla a su hija Electra:

"Tindaro al darme a tu padre, no fue por cierto para que yo muriera ni para que murieran mis hijos. Y tu padre me engañó. Embaucó a mi hija con el pretexto de un matrimonio con Aquiles, la llevó lejos del palacio en sus naves hasta Aulis y allí sobre el altar, en la flor de la vida, mancilló con su sangre la mejilla de mi hija, de mi Ifigenia... Pudiera yo perdonarle, sí, si lo hubiera hecho para salvar a la ciudad de su desgracia, o para lograr algún provecho a su regia mansión, o para dar el bien a sus propios hijos, con esa sola muerte. Pero, ¿por qué lo hizo? ¡Por una disoluta y por un marido débil que no pudo vengarse de la traición que se le hizo! ¡Por eso mataron a mi hija!"¹²

La víctima que no propiciará venganzas

En un estudio general del sacrificio, insiste Girard en que no hay motivo para separar las víctimas humanas de las animales. Tal división se ha basado en un juicio de valor por el cual los seres humanos no son adecuados para ser inmolados, siendo los animales sacrificables por excelencia.

Ese juicio de valor es arbitrario y por lo tanto hay que ubicar todas las víctimas en un mismo plano para tratar de captar *el criterio* por el cual se realiza la elección de una de ellas.

Todas las víctimas, para cumplir el objetivo de desviar la violencia, deben asemejarse a aquéllas que sustituyen, lo cual, lógicamente, no implica una pura asimilación que desembocaría en una terrible confusión (así, los nuer jamás confunden a un hombre con una vaca y siempre sacrifican a ésta y no al primero):

Para que una especie o una categoría determinada de criaturas vivas (humana o animal) aparezca como sacrificable, es preciso que se le descubra un parecido lo más sorprendente posible con las categorías (humanas) no sacrificables, sin que la distinción pierda nitidez, sin que nunca sea posible la menor confusión. Digamos una vez más que en el caso del animal la diferencia salta a la vista. En el caso del hombre, no ocurre lo mismo. Si, en un panorama general del sacrificio humano, se contempla el abanico formado por las víctimas, nos encontramos, diríase, ante una lista extremadamente heterogénea. Aparecen los prisioneros de guerra, los esclavos, los niños y los adolescentes solteros, aparecen los individuos tarados, los desechos de la sociedad, como el pharmakos griego. En algunas sociedades aparece, finalmente, el rey¹³.

¿Cuáles son los criterios a partir de los cuales se efectúa la elección de la víctima? ¿Supone la lista anterior un denominador común? Hay en ella una evidencia: son categorías —ya sea por la calidad de extranjero, o de enemigo, o por su condición servil, o por la edad- exteriores o marginales a la comunidad que, por su condición, no pueden integrarse plenamente a ella. En el caso del rey, aparentemente distinto del resto, su condición regia lo aísla del resto de los hombres, “escapa de la sociedad *por arriba*”.

Pero respecto de este criterio de la plena pertenencia a la comunidad se podría decir que las mujeres, en muchísimas culturas, no pertenecen realmente a la sociedad y sin embargo, muy raramente, son sacrificadas. Esto obedece a una razón muy sencilla: es que la mujer mantiene vínculos con dos grupos de parentesco, el de sangre y el de su marido al cual pertenece. Sacrificar a la mujer implicaría el riesgo de exponerse a la represalia de alguno de los dos grupos que interpretaría tal inmolación como un auténtico crimen y decidiera tomar venganza.

Y es precisamente *el tema de la venganza* el que aporta al misterio del sacrificio una luz fundamental, revelándonos *el criterio de selección* que opera en la elección de la víctima sacrificable y que es una cualidad esencial que aparece en todas las sociedades sacrificiales sin ninguna excepción. La cualidad que tiene la víctima de no desencadenar con su sacrificio ningún tipo de represalia por parte de allegados que sientan el deber de vengarla. Es decir, el sacrificio debe ser una violencia sin riesgo de venganza.

Así, el deseo de violencia inicial dirigido al seno de la propia comunidad que no puede satisfacerse sin desencadenar conflictos interminables, es conveniente desplazarlo hacia la víctima sacrificial que es la única a la que se puede inmolar sin riesgo ya que no hay nadie allí para defenderla.

Penalidad jurídica: la última palabra de la venganza

La función del sacrificio es la de apaciguar la violencia, reforzar la unidad social, impedir que estallen los conflictos. Pero las sociedades modernas que no tienen ritos sacrificiales prescinden de ellos perfectamente. Es cierto, no están exentas de violencia intestina en el seno de sus comunidades pero no estalla jamás de un modo que amenace su existencia. Y es tal vez por eso que somos incapaces de atribuir un papel fundamental, una función real, a tales hechos culturales de los cuales dependían las sociedades religiosas para apaciguar la violencia.

El sistema judicial de las sociedades modernas aleja la amenaza de la venganza o "*blood feud*". Es ésta tal vez la diferencia con las sociedades primitivas ya que si bien la penalidad jurídica no suprime la violencia de la venganza interminable la limita, según palabras de Girard, a "una represalia única cuyo ejercicio queda confiado a una autoridad soberana y especializada en esta materia... *última palabra de la venganza*."

En las sociedades religiosas sólo existe la venganza privada. Es en las sociedades civilizadas donde podemos encontrar la venganza pública, garantizada por el sistema judicial que las caracteriza:

No existe en el sistema penal, ningún principio de justicia que difiera realmente del principio de venganza. El mismo principio de la reciprocidad violenta, de la retribución, interviene en ambos casos. O bien este principio es justo y la justicia ya está presente en la venganza, o bien la justicia no existe en ningún lugar. Respecto a quien se toma la venganza por su cuenta, la lengua inglesa afirma: He takes the law into his own hands, "toma la ley en sus propias manos". No hay ninguna diferencia de principio entre venganza privada y venganza pública, pero existe una diferencia enorme en el plano social: la venganza ya no es vengada: el proceso ha concluido; desaparece el peligro de la escalada¹⁴.

El etnólogo Robert Lowie, citado por nuestro autor, afirma que las sociedades primitivas son aquéllas que no poseen una autoridad central o instancia superior que con un poder soberano arbitre los conflictos entre los grupos, evitando la opción de la venganza interminable. Es, por lo tanto, la ley suprema la solidaridad del grupo de pertenencia: un individuo que agrede a uno de otro grupo es protegido por su propio grupo, mientras que la víctima será defendida por el grupo al que pertenece; lo cual siempre implica la posibilidad de desencadenar un ciclo de venganzas, tal vez interminable. En este sentido señalado, Lowie se refiere a una "administración de justicia" característica de las sociedades primitivas.

René Girard critica esta postura porque considera que la libre venganza "hace las veces" del sistema judicial en las comunidades donde éste *no* existe. En las sociedades primitivas la acción que se denomina legal es siempre responsabilidad de la víctima y el grupo al que pertenece; y mientras no exista un Estado soberano, una instancia superior, capaz de ponerse en la posición de la víctima y "reservarle la venganza", siempre subsistirá el riesgo de la violencia interminable.

¿De qué manera las sociedades primitivas, carentes de penalidad jurídica mantienen a raya una violencia que nosotros ya no percibimos? En tales sociedades donde *no* existe una administración de justicia que se ajuste a un código y a reglas imprescriptibles, semejante a la de nuestras sociedades modernas, ocuparán un primer lugar fundamental las medidas preventivas para evitar la violencia.

Vemos con claridad como la definición de sacrificio expuesta anteriormente asume dentro de esta perspectiva una importancia esencial. El sacrificio ofrece a la violencia una solución parcial y temporal pero siempre eficaz y renovable, impidiendo que aquélla se extienda interminablemente. El rito del sacrificio unifica las tendencias agresivas sobre unas víctimas -ideales o reales, animadas o inanimadas- que nunca guardan el riesgo de querer ser vengadas, es decir, que son "uniformemente neutras y estériles en el plano de la venganza".

Cuando en Grecia y en Roma se establecen sistemas judiciales, la institución sacrificial persiste, pero como una forma vaciada de su acción fundamental, la prevención religiosa, es decir, impedir, moderar, eludir o desviar la venganza. Es decir que la acción ejercida por el sacrificio ritual desaparece de los lugares donde se instala un sistema judicial; lo que fortalece la hipótesis, criticada por Girard, de que las instituciones religiosas no tienen ninguna función real. Así, lo religioso aparece carente de sentido y el misterio de las sociedades primitivas persiste sin solución alguna.

Continuando con el intento de hallarla, desde otra perspectiva diferente a aquella de idealizar esas sociedades o satanizarlas terroríficamente, vemos de qué manera en las comunidades sacrificiales la violencia que puede desencadenarse es tan grave, tan imprevisibles sus resultados que hay un predominio de la prevención sobre lo curativo, que se ejerce sobre todo -aunque no exclusivamente- en el terreno religioso, el orden de lo sagrado. Los procedimientos religiosos pretenden moderar, eludir, desviar la venganza; apaciguar las violencias intestinas e impedir que estallen los conflictos.

El ámbito de lo sagrado, el de la “violencia santa”, en las sociedades primitivas ordena y canaliza la violencia, la “doméstica”, para poder usarla contra la violencia intolerable y sin fin en un clima general de apaciguamiento y no violencia.

La inversión catastrófica del sacrificio: la locura de Heracles

Para René Girard el sacrificio exige un funcionamiento adecuado, “una apariencia de continuidad entre la víctima realmente inmolada y los seres humanos a los que esta víctima ha sustituido”, lo cual implica *un delicado equilibrio* ya que si hay una ruptura extrema entre la víctima y la sociedad, la primera no podrá atraer hacia sí la violencia y, en cambio, si existe una continuidad excesiva la violencia circulará fácilmente. Así el sacrificio pierde su carácter de violencia sagrada, mezclándose con la violencia impura.

Esto es lo que ocurre en algunos textos trágicos, entre ellos, La locura de Heracles, de Eurípides, cuyo argumento, desde esta perspectiva, es el fracaso de un sacrificio, “la violencia sacrificial que *acaba mal*.”

Habiendo terminado sus hazañas, Heracles retorna a su hogar y a su familia que ya lo daba por muerto, precisamente cuando el tirano Licos se disponía a sacrificar a los hijos del héroe y a su mujer Megara, ante la impotencia de su anciano padre Anfitrón.

Enfurecido, Heracles mata al tirano y luego de esta última violencia que sucedió en el interior de la ciudad necesita purificarse y por lo tanto decide *ofrecer un sacrificio*. Sus amados hijos y mujer están a su lado y, repentinamente, poseído por la locura y la rabia de “una espantosa convulsión”, los confunde con enemigos y los *sacrifica* uno a uno. Y si bien Eurípides responsabiliza a Lisa, hija de la Noche, a Iris, mensajera de los dioses y a Hera, esposa de Zeus, de que Heracles “caiga en un acceso de locura y que pierda la razón, al grado de dar muerte a sus propios hijos”, lo que desencadena en el plano de la acción dramática la locura funesta de Heracles es *la preparación del sacrificio*. Explícitamente Eurípides lleva nuestra atención hacia el rito sacrificial en el origen del desencadenamiento de la violencia homicida. Después de la masacre, Heracles que está volviendo en sí, pregunta a su padre:

¿De dónde me provino el frenesi? ¿Cuál origen fue de mis desgracias? Anfitrión responde: Ante el altar tus manos purificabas llevándolas al fuego sagrado¹⁷.

Siguiendo la interpretación de Girard, fue la sangre derramada en unas hazañas terribles y en el interior de la misma ciudad al matar a Licos, lo que polarizó sobre él la violencia. Así dice su padre: "¿Qué te pasa, hijo? ¿Qué viajes son éstos? Esa sangre que acabas de verter produjo en ti el delirio." El sacrificio en lugar de disipar la violencia hacia el exterior la atrae sobre la víctima y se extiende irremediablemente; es decir que el mecanismo de las sustituciones fracasa y las criaturas que supuestamente el sacrificio debía proteger son víctimas de la violencia impura. Lo que ha ocurrido es una inversión catastrófica del sacrificio, explicada por Girard con las siguientes palabras:

Entre la violencia sacrificial y la violencia no sacrificial, la diferencia está lejos de ser absoluta, supone también, como se ha visto, un elemento de arbitrariedad. Por consiguiente, siempre corre el riesgo de desaparecer. No hay una violencia realmente pura; el sacrificio, en el mejor de los casos, debe ser definido como violencia purificadora. Ésta es la razón de que los mismos sacrificadores tengan que purificarse después del sacrificio. Cabe comparar el proceso sacrificial a la descontaminación de instalaciones atómicas; cuando el experto ha terminado su trabajo, debe ser a su vez descontaminado. Y siempre son posibles los accidentes...¹⁸

El desdichado Heracles posiblemente ha acumulado sobre sí, por sus sangrientos trabajos, "una cantidad prodigiosa de impureza" y es por eso que el sacrificio termina mal, triunfando la violencia impura sobre el rito sacrificial.

Esta lectura ritual no excluye las múltiples interpretaciones ideológicas ya que, simplemente, afirma el carácter contagioso de la violencia que impregna al héroe que retorna de sus sangrientas hazañas. Ya no hay diferencia entre la sangre que se derrama en el ritual y aquella derramada maléficamente.

Otros casos de crisis sacrificial.

Anteriores a los trágicos, algunos textos de filósofos presocráticos manifiestan la decadencia del sacrificio. Heráclito, en el fragmento 5, expresa claramente la crisis:

En vano se purifican manchándose con sangre como si alguien, tras sumergirse en fango, con fango se limpiara: pareciera haber enloquecido, si alguno de los hombres advirtiera de qué modo obra. Y hacen sus plegarias a ídolos, tal como si alguien se pusiera a dialogar con cosas, sin saber que no pueden ser dioses ni héroes.

También en el Antiguo Testamento, los profetas Isaías y Amós muestran muy claramente la ineficacia de los sacrificios y los rituales, es decir, denuncian una crisis sacrificial evidente. Vayamos al primero de los dos profetas, Isaías:

Así dice Yahveh: Los cielos son mi trono y la tierra el estrado de mis pies. Pues ¿qué casa vais a edificarme, o qué lugar para mi reposo, si todo lo hizo mi mano, y es mío todo ello? -Oráculo de Yahveh-. Y ¿en quién voy a fijarme? En el humilde y contrito que tiembla a mi palabra. Se inmola un buey, se abate a un hombre, se sacrifica una oveja, se desnuda un perro, se ofrece una oblación de cerdo, se hace un memorial de incienso, se bendice a los ídolos. Ellos mismos eligieron sus propios caminos y en sus monstruos abominables halló su alma complacencia. También yo elegiré el vejarlos y sus temores traeré sobre ellos, por cuanto llamé y nadie respondió, hablé y no escucharon, sino que hicieron lo que me parece mal y lo que no me gusta eligieron¹⁷.

En términos semejantes se expresa el profeta Amós:

Yo detesto, desprecio vuestras fiestas, no me gusta el olor de vuestras reuniones solemnes. Si me ofrecéis holocaustos...no me complazco en vuestras oblationes, ni miro a vuestros sacrificios de comunión de novillos cebados. ¡Aparta de mi lado la multitud de tus canciones, no quiero oír la salmodia de tus arpas! ¡Que fluya, sí, el juicio como agua y la justicia como arroyo perenne! ¿Acaso sacrificios y oblationes en el desierto me ofrecisteis durante cuarenta años, casa de Israel? Vosotros llevaréis a Sakkut, vuestro rey, y la estrella de vuestro dios, Keván, esas imágenes que os habéis fabricado, pues yo os deportaré más allá de Damasco, dice Yahveh, cuyo nombre es Dios Sebaot¹⁸.

La estabilidad del orden arcaico reposaba sobre lo religioso y al entrar en crisis el sistema de los ritos y sacrificios es imposible canalizar el torrente de violencia desbocada.

La decadencia religiosa acompaña el desmoronamiento del orden, la destrucción de los valores familiares, de las jerarquías sociales y religiosas, en síntesis, de la cultura.

La crisis sacrificial implica la pérdida de la diferencia entre la violencia impura y la violencia sagrada, y con ella el hundimiento del orden cultural. Porque ya no hay purificación posible y la violencia contagiosa y recíproca se esparce por toda la comunidad.

Conclusión

Acercarse a diversos textos antiguos nos permite rastrear huellas que abonan la lectura que adjudica una función social al sacrificio ritual. A través de ellos se aclara la hipótesis surgida de estimulantes investigaciones según la cual en las comunidades religiosas arcaicas la institución del sacrificio tenía una función social fundamental: evitar que la violencia intestina se propagara inevitablemente.

Es decir que, gracias a la víctima inmolada, producto de un desplazamiento que pone fin a la crisis, se mantiene el orden y se posibilita la paz. Como se advierte, las sociedades desplazan una violencia que amenaza diseminarse a sus propios miembros a una víctima sacrificable, el *phármacos*, “ridícula presa” al decir de Girard, “arrojada” en el momento propicio a la ciega brutalidad de la violencia impura.

El sacrificio protege a la comunidad en su conjunto de su propia violencia, polarizándola sobre unas víctimas exteriores a ella. De esta manera, como señalábamos, ese desplazamiento colectivo de la violencia social tiene como objetivo final, fundar el orden y establecer la armonía.

Y esto es, exactamente, lo que sostiene la reflexión china contenida en el Libro de los Ritos: *Al sacrificio deben las multitudes su tranquilidad.*

NOTAS

¹ GIRARD, R. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona, Anagrama, 1998, p. 9.

² GIRARD, R. *Op. Cit.*, p. 14.

³ *Biblia de Jerusalén*. Génesis, 4, 1-8.

⁴ GIRARD, R. *Op. Cit.*, p. 12.

⁵ *Biblia de Jerusalén*. Génesis, 27, 2-6.

⁶ O.C. Génesis, 27, 15-22.

⁷ O.C. Génesis, 27, 23-26.

⁸ O.C. Génesis, 27, 35-41.

⁹ CAILLOIS, R., *El hombre y lo sagrado*. México, F.C.E., 1997, pp.144-145.

¹⁰ GIRARD, R. *Op. Cit.*, p. 15.

¹¹ EURÍPIDES, *Las diecinueve tragedias*. México, Porrúa, 1979, p. 52.

¹² EURÍPIDES, *Op. Cit.*, p. 277.

¹³ GIRARD, R., *Op. Cit.*, p.19.

¹⁴ GIRARD, R., *Op. Cit.*, p. 23.

¹⁵ EURÍPIDES, *Op. Cit.*, p. 183.

¹⁶ GIRARD R., *Op. Cit.*, p. 47-48.

¹⁷ *Biblia de Jerusalén*, Is., 66, 1-4.

¹⁸ *Biblia de Jerusalén*, Am., 5, 21-27.

BIBLIOGRAFIA

BATAILLE, G., *El erotismo*. Barcelona, Tusquets, 1997.

Biblia de Jerusalén. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1975.

- CALLOIS, R. *El hombre y lo sagrado*. México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- EURÍPIDES, *Las diecinueve tragedias*. México, Porrúa, México, 1979.
- GIRARD, R. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona, Anagrama, 1998.
- DURKHEIM, E. *Las formas elementales de la vida religiosa*. México, Coyoacan, 1995.
- EGGERS LAN, C. y JULIÁ, V. *Los filósofos presocráticos I*. Madrid, Gredos, 1981.
- EURÍPIDES. *Las diecinueve tragedias*. México, Porrúa, 1979.
- FOUCAULT, M. *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, Gedisa, 1984.
- GERNET, L. *Antropología de la Grecia antigua*. Madrid, Taurus, 1984.
- GRÜNER, E. “La cólera de Aquiles” en *Revista Conjetural*, Bs. As., n° 30, 1986.
- KURNITZKY, H. *Edipo: un héroe del mundo occidental*. México, Siglo XXI, 1992.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Mito y significado*. Bs. As., Alianza, 1986.
- MAUSS, M. *Sociología y Antropología*. Madrid, Tecnos, 1971.
- MONDOLFO, R. *La comprensión del sujeto humano en la Grecia antigua*. Barcelona, Ariel, 1983.
- VERNANT, J. P. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona, Ariel, 1983.
- VERNANT, J. P. y VIDAL-NAQUET, P. *Mito y tragedia en la Grecia antigua*. Madrid, Taurus, 1989.