

René Girard



*La violencia
y lo sagrado*



ANAGRAMA
Colección Argumentos

La Fundación Guggenheim y la Universidad de Nueva York, de Buffalo (Faculty of Arts and Letters), han concedido respectivamente la beca y el tiempo libre, que han facilitado la redacción de la presente obra. El autor les expresa su gratitud. Su reconocimiento se dirige también a todos sus amigos, especialmente a Eugenio Donato, y a Josué Harari, cuya colaboración cotidiana y numerosas sugerencias están presentes en todas las páginas siguientes.

I

EL SACRIFICIO

En numerosos rituales, el sacrificio se presenta de dos maneras opuestas, a veces como una «cosa muy santa» de la que no es posible abstenerse sin grave negligencia, y otras, al contrario, como una especie de crimen que no puede cometerse sin exponerse a unos peligros no menos graves.

Para explicar este doble aspecto, legítimo e ilegítimo, público y casi furtivo, del sacrificio ritual, Hubert y Mauss, en su *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*,¹ invocan el carácter sagrado de la víctima. Es criminal matar a la víctima porque es sagrada... pero la víctima no sería sagrada si no se la matara. Hay en ello un círculo que recibirá al cabo de cierto tiempo, y sigue conservando en nuestros días, el sonoro nombre de *ambivalencia*. Por convincente y hasta impresionante que siga pareciéndonos este término, después del asombroso uso que de él ha hecho el siglo XX, tal vez sea el momento de reconocer que no emana de él ninguna luz propia, ni constituye una verdadera explicación. No hace más que señalar un problema que sigue esperando su solución.

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 ejemplo. Se nos dirá que el poeta corte un velo poético sobre unas realidades más bien sórdidas. Es indudable, pero el sacrificio y el homicidio no se prestarían a este juego de sustituciones recíprocas si no estuvieran emparentados. Surge ahí un hecho tan evidente que parece algo ridículo, pero que no es inútil subrayar, pues en materia del sacrificio las evidencias primeras carecen de todo peso. Una vez que se ha decidido convertir al sacrificio en una institución «esencialmente» —cuando no incluso «meramente»— simbólica, puede decirse cualquier cosa. El tema se presta de modo admirable a un determinado tipo de reflexión irreal.

1. Sacado de *L'Année sociologique*, 2 (1899).

Existe un misterio del sacrificio. La piedad del humanismo clásico adormece nuestra curiosidad, pero la frecuentación de los autores antiguos la despierta. Hoy el misterio es más impenetrable que nunca. Tal como lo manipulan los autores modernos, no alcanzamos a saber si predomina la distracción, la indiferencia o una especie de secreta prudencia. ¿Nos encontramos ante un segundo misterio o sigue siendo el mismo? ¿Por qué, por ejemplo, nunca se plantean preguntas sobre las relaciones entre el sacrificio y la violencia?

Algunos estudios recientes sugieren que los mecanismos fisiológicos de la violencia varían muy poco de un individuo a otro, e incluso de una cultura a otra. Según Anthony Storr, en *Homage Aggression* (Atheneum, 1968), nada se parece más a un gato o a un hombre encolerizado que otro gato u otro hombre encolerizado. Si la violencia desempeñaba un papel en el sacrificio, por lo menos en determinados estados de su existencia ritual, encontraríamos ahí un interesante elemento de análisis, por ser independiente, por lo menos en parte, de unas variables culturales con frecuencia desconocidas, mal conocidas, o menos bien conocidas, tal vez, de lo que suponemos.

Una vez que se ha despertado, el deseo de violencia provoca unos cambios corporales que preparan a los hombres al combate. Esta disposición violenta tiene una determinada duración. No hay que verla como un simple reflejo que interrumpiría sus efectos tan pronto como el estímulo deje de actuar. Storr observa que es más difícil satisfacer el deseo de violencia que suscitarlo, especialmente en las condiciones normales de la vida social.

Decimos frecuentemente que la violencia es irracional. Sin embargo, no carece de razones; sabe incluso encontrarlas excelentes cuando tiene ganas de desencadenarse. Por buenas, no obstante, que sean estas razones, jamás merecen ser tomadas en serio. La misma violencia las olvidará por poco que el objeto inicialmente apuntado permanezca fuera de su alcance y siga provocándola. La violencia insatisfecha busca y acaba siempre por encontrar una víctima de recambio. Sunitzeu de repente la criatura que causaba su furor por otra que carece de todo título especial para atraer las iras del violento, salvo el hecho de que es vulnerable y está al alcance de su mano.

Como lo sugieren muchos indicios, esta aptitud para proveerse de objetos de recambio no está reservada a la violencia humana. Lorenz, en *La Agresión* (Siglo XXI 1968), habla de un determinado tipo de pez al que no se puede privar de sus adversarios habituales, sus congéneres machos, con los cuales se disputa el control de un cierto territorio, sin que éstos sus tendencias agresivas contra su propia familia y acabe por destruirla.

Conviene preguntarse si el sacrificio ritual no está basado en una sustitución del mismo tipo, pero que camina en sentido inverso. Cabe concebir, por ejemplo, que la inoculación de unas víctimas animales devota la vio-

lencia de algunos seres a los que se intenta proteger, hacia otros seres cuya muerte importa menos o no importa en absoluto.

Joseph de Maistre, en su *Eclaircissement sur les sacrifices*, observa que las víctimas animales siempre tienen algo de humano, como si se tratara de engañar lo mejor posible a la violencia:

«Siempre se elegía, entre los animales, los más preciosos por su utilidad, los más dulces, los más inocentes, los más relacionados con el hombre por su instinto y por sus costumbres...»

«Se elegía en la especie animal las víctimas más humanas, en el caso de que sea legítimo exponerse de este modo.»

La etnología moderna apoya en ocasiones una confirmación a este tipo de intuición. En ciertas comunidades pastoriles que practican el sacrificio, el ganado está estrechamente asociado a la existencia humana. En dos pueblos del Alto Nilo, por ejemplo los nuer, estudiados por E. E. Evans-Pritchard, y los dinka, estudiados más recientemente por Godfrey Lienhardt, existe una auténtica sociedad bovina, paralela a la sociedad de los hombres y estructurada de la misma manera.²

En todo lo que se refiere a los bovinos, el vocabulario nuer es extremadamente rico, tanto en el plano de la economía y de las técnicas como en el del rito e incluso de la poesía. Este vocabulario permite establecer unas relaciones extremadamente precisas y matizadas entre el ganado, por una parte, y la comunidad por otra. Los colores de los animales, la forma de sus cuernos, su edad, su sexo, su linaje, diferenciados y rememorados en ocasiones hasta la quinta generación, permiten diferenciar entre sí las cabezas de ganado, a fin de reproducir las diferenciaciones propiamente culturales y constituir un auténtico doble de la sociedad humana. Entre los nombres de cada individuo, siempre hay uno que designa igualmente a un animal cuyo lugar en el rebaño es homólogo al de su amo en la comunidad.

Las peleas entre las subsecciones tienen con frecuencia al ganado por objeto: todos los daños y perjuicios se regulan en cabezas de ganado; las dotes matrimoniales consisten en rebaños. Para entender a los nuer, afirma Evans-Pritchard, hay que adoptar la máxima «*Cherchez la vache*». Entre estos hombres y sus rebaños existe una especie de «simbiosis» —la expresión sigue siendo de Evans-Pritchard— que nos ofrece un ejemplo extremo y casi caricaturesco de una proximidad característica, en diferentes grados, de las relaciones entre las sociedades pastoriles y sus ganados.

Las observaciones hechas sobre el terreno y la reflexión teórica obligan a recuperar, en la explicación del sacrificio, la hipótesis de la sustitución.

2. E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer* (Oxford Press, 1940), hay trad. esp., *Los Nuer* (Anagrama, 1973); Godfrey Lienhardt, *Death and Experience, the Religion of the Dinka* (Oxford Press, 1961).

Esta idea es omnipresente en la literatura antigua sobre el tema. Y ésta es la razón de que muchos modernos no le concedan un mínimo espacio. Hubert y Mauss, por ejemplo, desconocen de ella, sin duda porque les parece arrastrar un universo de valores morales y religiosos incompatibles con la ciencia. Y no cabe duda de que un Joseph de Maistre, por ejemplo, siempre ve en la víctima ritual a una criatura «inocente», que paga por algún «culpable». La hipótesis que proponemos elimina esta diferencia moral. La relación entre la víctima potencial y la víctima actual no debe ser definida en términos de culpabilidad y de inocencia. No hay nada que «expiar». La sociedad intenta desviar hacia una víctima relativamente indiferente, una víctima «sacrificable», una violencia que amenaza con herir a sus propios miembros, los que ella pretende proteger a cualquier precio.

Todas las características que hacen terrorífica la violencia, su ciega brutalidad, la absurdidad de sus desenfrenos, 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 hadas 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 sacrificial.

* * *

Sólo es posible engañar la violencia en la medida de que no se la prive de cualquier salida, o se le ofrezca algo que llevarse a la boca. Tal vez sea esto lo que significa, además de otras cosas, la historia de Caín y de Abel. El texto bíblico ofrece una única precisión sobre cada hermano. Caín cultiva la tierra y ofrece a Dios los frutos de su cosecha. Abel es un pastor; sacrifica los primogénitos de sus rebaños. Uno de los dos hermanos mata el otro y es aquel que no dispone de este engaño-violencia que constituye el sacrificio animal. A decir verdad, esta diferencia entre el culto sacrificial y el culto no sacrificial coincide con el juicio de Dios en favor de Abel. Decir que Dios agradece los sacrificios de Abel y no agradece las ofensas de Caín, equivale a repetir en otro lenguaje, el de lo divino, que Caín mata a su hermano mientras que Abel no lo mata.

En el Antiguo Testamento y en los mitos griegos, los hermanos son casi siempre unos hermanos enemigos. La violencia que parecen fatalmente llamados a ejercer el uno contra el otro no tiene otra manera de disiparse que sobre unas víctimas terceras, una víctimas sacrificiales. Los «celos» que Caín siente respecto a su hermano van acompañados de la privación de solución sacrificial que define al personaje.

Según una tradición musulmana, el cordero que Dios envía a Abraham para sacrificarlo en lugar de su hijo Isaac es el mismo que ya había sido sacrificado por Abel. Después de haber salvado una primera vida humana,

el mismo animal salva una segunda. Aquí no nos encontramos con un ensueño místico sino con una intuición real que se refiere a la función del sacrificio y que sólo recurre para expresarse a unos elementos sacados del propio texto.

Hay otra gran escena de la Biblia, la bendición de Jacob por su padre Isaac, que se aclara ante la idea de que la sustitución sacrificial tiene por objeto engañar la violencia, y aclara a su vez nuevos aspectos de esta idea.

Isaac es viejo. Ante la idea de que su muerte está próxima, quiere bendecir a su hijo mayor Esaú; antes le pide que vaya a cazar y que le traiga un «plato sabroso». Jacob, el menor, que lo ha oído todo, previene a su madre Raquel. Esta aparta dos cabritos del rebaño familiar y prepara con ellos un sabroso manjar que Jacob se apresura a ofrecer a su padre, haciéndose pasar por Esaú.

Isaac es ciego, pero Jacob sigue sintiendo el temor de ser identificado por la piel de sus manos y de su cuello, que es lisa y no vellada como la de su hermano mayor. Raquel tiene la afortunada idea de recubrir esta piel con el pellejo de los cabritos. El anciano palpa las manos y el cuello de Jacob pero no reconoce a su hijo menor, y le da su bendición.

Los cabritos sirven de dos maneras diferentes para engañar al padre, es decir, para alejar del hijo la violencia que le amenaza. Para ser bendecido y no maldecido, el hijo debe hacerse preceder ante el padre por el animal que acaba de inmolarse y que él le ofrece en alimento. Y el hijo se disimula, literalmente, detrás del pellejo del animal sacrificado. El animal siempre aparece interpuesto entre el padre y el hijo. Impide los contactos directos que podrían precipitar la violencia.

Dos tipos de sustitución entrecorren en esta ocasión: la de un hermano por el otro y la del hombre por el animal. El texto no admite explícitamente que la primera sirve en cierto modo de pantalla a la segunda.

Al desviarse de manera duradera hacia la víctima sacrificial, la violencia pierde de vista el objeto apuntado inicialmente por ella. La sustitución sacrificial supone una cierta ignorancia. Mientras permanece en vigor, el sacrificio no puede hacer patente el desplazamiento sobre el que está basado. No debe olvidar completamente ni el objeto original ni el deslizamiento que permite pasar de este objeto a la víctima realmente inmolada, sin lo cual ya no se produciría la sustitución y el sacrificio perdería su eficacia. La escena que acabamos de leer responde perfectamente a esta doble exigencia. El texto no relaciona directamente la extraña superchería que define la sustitución sacrificial, pero tampoco la pasa por alto; la mezcla con otra sustitución, nos la deja entrever pero de manera indirecta y huidiza. O sea, que quizás posee el mismo un carácter sacrificial. Pretende revelar un fenómeno de sustitución pero existe otro que se oculta a medias detrás del primero. Da pie para creer que en este texto aparece el mito fundador de un sistema sacrificial.

El personaje de Jacob va frecuentemente asociado a la manipulación

astuta de la violencia sacrificial. En el universo griego, Ulises desempeña en ocasiones un papel bastante parecido. Conviene comparar la bendición de Jacob en el Génesis con la historia del cíclope en la Odisea, especialmente la maravillosa artimaña que permite al héroe escapar finalmente del monstruo.

Ulises y sus compañeros están encerrados en el antro del Cíclope. Cada día, éste devora a uno de ellos. Los supervivientes acaban por ponerse de acuerdo para cegar conjuntamente a su verdugo con una estaca inflamada. Loco de rabia y de dolor, el Cíclope destruye la entrada de la gruta para apoderarse de sus agresores cuando intentan escapar. Sólo deja salir a su rebaño, que debe ir a pastar fuera. De la misma manera que Isaac, ciego, busca a tientas el cuello y las manos de su hijo pero sólo encuentra el pellejo de los cabritos, el Cíclope palpa al pasar los lomos de sus animales para asegurarse de que son los únicos que salen. Más astuto que él, a Ulises se le ha ocurrido la idea de ocultarse debajo de una oveja; apartándose a la lana de su vientre, se deja llevar por ella hasta la vida y la libertad.

La comparación de ambas escenas, la del Génesis y la de la Odisea, hace más verosímil la interpretación sacrificial de ambas. En cada ocasión, llegado el momento crucial, el animal es interpuesto entre la violencia y el ser humano al que busca. Los dos textos se explican recíprocamente; el Cíclope de la Odisea subraya la amenaza que pesa sobre el héroe y que queda oscura en el Génesis; la inmolación de los cabritos, en el Génesis, y la ofrenda del sabroso guiso dependen un carácter sacrificial que corre el peligro de pasar desapercibido en la oveja de la Odisea.

* * *

El sacrificio siempre ha sido definido como una mediación entre un sacrificador y una «divinidad». Dado que para nosotros, modernos, la divinidad carece de toda realidad, por lo menos en el plano del sacrificio empírico, toda la institución, a fin de cuentas, es reducida por la lectura tradicional al terreno de lo imaginario. El punto de vista de Hubert y Mauss recuerda la opinión de Lévi-Strauss en *Le Pouvoir sacré*. El sacrificio no responde a nada real. No hay que vislumbrarlo de «símbolos».

La definición que relaciona el sacrificio con una divinidad inexistente recuerda un poco la poesía según Paul Valéry; se trata de una operación meramente solipsista que las personas hábiles practican por amor al arte, dejando que las nebulas se ilusionen con la idea de que se comunican con alguien.

Evidentemente, los dos grandes textos que acabamos de leer hablan del sacrificio, pero ninguno de los dos menciona la menor divinidad. Si se introdujera una divinidad, su inteligibilidad, lejos de aumentar, se vería disminuida. Volveríamos a caer en la idea, común a la Antigüedad tardía y al mundo moderno, de que el sacrificio no desempeña ninguna función

real en la sociedad. El temible trasfondo que acabamos de vislumbrar, con su economía de la violencia, se borraría totalmente y nos remitiría a la lectura puramente formalista, incapaz de satisfacer nuestro deseo de comprensión.

Como hemos visto, la operación sacrificial supone una cierta ignorancia. Los fieles no conocen y no deben conocer el papel desempeñado por la violencia. En esta ignorancia, la teología del sacrificio es evidentemente primordial. Se supone que es el dios quien reclama las víctimas; sólo él, en principio, se deleita con la humareda de los holocaustos; sólo él exige la carne amonizada en sus altares. Y para apaciguar su cólera, se multiplican los sacrificios. Las lecturas que no mencionan a esta divinidad permanecen prisioneras de una teología que transportan por entero a lo imaginario, pero que dejan intacts. Nos esforzamos en organizar una institución real en torno a una entidad puramente ilusoria; no hay que sorprenderse si la ilusión acaba por prevalecer, destruyendo poco a poco hasta los aspectos más concretos de esta institución.

En lugar de negar la teología en bloque y de manera abstracta, lo que equivale a aceptarla débilmente, hay que criticarla; hay que recuperar las relaciones conflictivas que el sacrificio y su teología disimulan y satisfacen a un tiempo. Hay que romper con la tradición formalista inaugurada por Hubert y Mauss. La interpretación del sacrificio como violencia de recambio aparece en la reflexión reciente, unida a unas observaciones efectuadas sobre el terreno. En *Diminution and Experience*, Godfrey Lienhardt, y Victor Turner, en varias de sus obras, especialmente *The Drama of Affliction* (Oxford, 1968), reconocen en el sacrificio —estudiado en los dinka por el primero, y en los andembu por el segundo— una auténtica operación de *transfer* colectivo que se efectúa a expensas de la víctima y que actúa sobre las tensiones internas, los rencores, las rivalidades y todas las veleidades recíprocas de agresión en el seno 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 la que el sacrificio protege de su propia violencia, es la comunidad entera la que es devorada hasta unas víctimas que le son exteriores. El sacrificio polariza sobre la víctima unos gérmenes de disensión espaciados por doquier y les dirige proponiéndoles una satisfacción parcial.

Si nos negamos a ver en su teología, o sea, en la interpretación que ofrece de sí misma, la última palabra del sacrificio, no tardamos en descubrir que junto a esta teología y en principio subordinado a ella, pero en realidad independiente, por lo menos hasta cierto punto, existe otro discurso religioso sobre el sacrificio que se refiere a su función social y que es mucho más interesante.

Para confirmar la vanidad de lo religioso, siempre se utilizan los ritos más exóticos, los sacrificios para pedir la lluvia y el buen tiempo, por ejemplo. Sin lugar a dudas, eso existe. No hay objeto o empresa en cuyo nombre no se pueda ofrecer un sacrificio, a partir del momento, sobre todo, en que el carácter social de la institución comienza a difuminarse. Existe, sin embargo, un común denominador de la eficacia sacrificial, tanto más visible y preponderante cuanto más viva permanece la institución. Este denominador es la violencia intencional; son las dimensiones, las rivalidades, los celos, las peleas entre allegados lo que el sacrificio pretende ante todo eliminar, pues restaura la armonía de la comunidad y refuerza la unidad social. Todo el resto se desprende de ahí. Si abordamos el sacrificio a partir de este aspecto esencial, a través de este camino real de la violencia que se abre ante nosotros, no tardamos en descubrir que está realmente relacionado con todos los aspectos de la existencia humana, incluso con la prosperidad material. Cuando los hombres ya no se entienden entre sí, el sol brilla y la lluvia cae como siempre, sin duda, pero los campos están menos bien cultivados, y las cosechas se resentían.

Los grandes textos chinos reconocen explícitamente al sacrificio la función que aquí proponemos. Gracias a él, las poblaciones permanecen tranquilas y no se agitan. Refuerza la unidad de la nación (Ch'u Yü, II, 2). El *Libro de los ritos* afirma que los sacrificios, la música, los castigos y las leyes tienen un único y mismo fin: unir los corazones y establecer el orden.³

* * *

Al formular el principio fundamental del sacrificio fuera del marco ritual en que se inscribe, y sin llegar a mostrar todavía de qué manera es posible dicha inscripción, nos exponemos a pasar por simplistas. Parece víctimas del «psicologismo». El sacrificio ritual no puede ser comparado al gesto espontáneo del hombre que asena a su perro el puntapié que no se atreve a asentar a su mujer o al jefe de su oficina. Es indudable. Pero los griegos tienen unos mitos que no son más que unas variantes colosales de esta anécdota. Furioso contra los cuadillos del ejército griego que se niegan a entregarle las armas de Aquiles, Ajax da muerte a los rebaños destinados a la subsistencia del ejército. En su delirio, confunde unos apacibles animales con los guerreros de los que quería vengarse. Las bestias inmoladas pertenecen a las especies que ofrecen tradicionalmente sus víctimas sacrificiales a los griegos. El holocausto se desarrolla al margen de cualquier marco ritual y Ajax aparece como un demente. El mito

no es sacrificial en su sentido riguroso, pero evidentemente tampoco es ajeno al sacrificio. El sacrificio institucionalizado reposa sobre unos efectos muy semejantes a la cólera de Ajax, pero ordenados, canalizados y disciplinados por el marco inmutable en que están fijados.

En los sistemas típicamente rituales que nos resultan algo familiares, los del universo jurídico y de la Antigüedad clásica, las víctimas son casi siempre unos animales. También existen otros sistemas rituales que sustituyen con otros seres humanos los seres humanos amenazados por la violencia.

En la Grecia del siglo V, en la Atenas de los grandes poetas trágicos, parece que el sacrificio humano no había desaparecido del todo. Se perpetuaba bajo la forma del *pharmakos* que la ciudad mantenía a su costa para sacrificarlo en determinadas ocasiones, especialmente en los períodos de calamidades. Si quisiéramos interrogarla respecto a este punto, la tragedia griega podría aportarnos unas precisiones muy notables. Está claro, por ejemplo, que un mito como el de Medea es paralelo, en el plano del sacrificio humano, al mito de Ajax en el plano del sacrificio animal. En la *Medea* de Eurípides, el principio de la sustitución de un ser humano por otro ser humano aparece bajo su forma más salvaje. Asustada por la cólera de Medea, que acaba de ser abandonada por su amante, Jasón, la nodriza pide al pedagogo que mantenga a los niños alejados de su madre:

«Yo sé que su furor no se apaciguará antes de haber golpeado a una víctima. ¡Ah, que se trate por lo menos de uno de nuestros enemigos!»

Medea sustituye con sus propios hijos el auténtico objeto de su odio, que queda fuera de su alcance. Se me dirá que no existe relación posible entre este acto de demencia y todo lo que merece, en nuestra opinión, el calificativo de «religioso». No por ello el infanticidio es menos susceptible de inscribirse en un marco ritual. El hecho está demasiado bien documentado, y en un número excesivamente grande de culturas, incluidas la griega y la judía, como para que se pueda dejar de tomarlo en cuenta. La acción de Medea es al infanticidio ritual lo que la matanza de los rebaños, en el mito de Ajax, es al sacrificio animal. Medea prepara la muerte de sus hijos de la misma manera que un sacerdote prepara un sacrificio. Antes de la inmolación, lanza la advertencia ritual exigida por la costumbre: conmina a alejarse a todos aquellos cuya presencia podría comprometer el éxito de la ceremonia.

Medea, al igual que Ajax, nos devuelve a la verdad más elemental de la violencia. Cuando no es satisfecha, la violencia sigue almacenándose hasta el momento en que desborda y se esparce por los alrededores con los efectos más desastrosos. El sacrificio intenta dominar y canalizar en la «buena» dirección los desplazamientos y las sustituciones espontáneas que entonces se operan.

3. Citado por A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society* (New York, 1965), p. 158.

En el Ajax de Sófocles, algunos detalles subrayan el estrecho parentesco de la sustitución animal y de la sustitución humana. Antes de arrojarle sobre los rebanos, Ajax manifiesta por un instante la intención de sacrificar a su propio hijo. La madre no toma esta amenaza a la ligera y hace desaparecer al niño.

En un estudio general del sacrificio no hay ningún motivo para separar las víctimas humanas de las víctimas animales. Si el principio de la sustitución sacrificial está basado en la semejanza entre las víctimas actuales y las víctimas potenciales, no hay por qué temer que esta condición no se cumpla cuando en ambos casos se trata de seres humanos. No es sorprendente que unas sociedades hayan intentado sistematizar la inmolación de algunas categorías de seres humanos a fin de proteger otras categorías.

No pretendamos minimizar en absoluto la ruptura entre las sociedades en las que se practica el sacrificio humano y aquellas sociedades en las que no se practica. Sin embargo, esta ruptura no debe disimular los rasgos comunes; a decir verdad, no existe ninguna diferencia esencial entre el sacrificio humano y el sacrificio animal. En muchos casos, a decir verdad, son sustituibles entre sí. Nuestra tendencia a mantener, en el seno de la institución sacrificial, unas diferencias que prácticamente carecen de realidad, nuestra repugnancia, por ejemplo, a situar en el mismo plano el sacrificio animal y el sacrificio humano, no es ajena, sin duda, a la extrema ignorancia que, aún en nuestros días, rodea este aspecto esencial de la cultura humana.

Esta repugnancia a considerar conjuntamente todas las formas del sacrificio es nueva. Joseph de Maistre, por ejemplo, después de haber definido el principio de la sustitución, afirma brutalmente y sin ningún tipo de explicaciones que este principio no se aplica al sacrificio humano. No se puede inmolarse al hombre para salvar al hombre, afirma este autor. Esta opinión entra continuamente en contradicción con la tragedia griega, de manera implícita en una obra como *Medea*, de manera perfectamente explícita, por otra parte, en Eurípides.

Según la *Clitemnestra* de Eurípides, el sacrificio de Ifigenia, su hija, sería justificable si hubiera sido decretado para salvar vidas humanas. Así, a través de un personaje, el poeta trágico nos aclara la función «normal» del sacrificio humano, la misma que Maistre declara inadmisible. Si Agamenón, exclama Clitemnestra, hubiera aceptado ver morir a su hija:

«...para evitar el saqueo de la ciudad
para servir a casa, reedificar sus hijos,
inmolando a uno de ellos para salvar a los demás,
hubiéramos podido perdonarle.
(Pero no ! He aquí una Elena impúdica...»

Si no excluir jamás de manera expresa el sacrificio humano de sus inves-

tigaciones —¿cómo justificar, en efecto, esta exclusión?—, los investigadores modernos, especialmente Hubert y Mauss, recurren para vez a él en su exposición teórica. Si otros, al contrario, se interesan exclusivamente por él, siguen insistiendo en sus aspectos «sádicos», «chiebaros», etc.; una vez más, lo aislan del resto de la institución.

Esta división del sacrificio en dos grandes categorías, la humana y la animal, posee en sí misma un carácter sacrificial en un sentido rigurosamente ritual; se basa, en efecto, en un juicio de valor, en la idea de que determinadas víctimas, los hombres, son especialmente inadecuadas para el sacrificio, mientras que otras, los animales, son eminentemente sacrificables. Pierda así una supervivencia sacrificial que perpetúa la ignorancia de la institución. No se trata de renunciar al juicio de valor que sustenta esta ignorancia, sino de ponerlo entre paréntesis, de reconocer que es arbitrario, no en sí mismo, sino en el plano de la institución sacrificial considerado en su conjunto. Hay que eliminar las compartimentaciones explícitas o implícitas, hay que situar las víctimas humanas y las víctimas animales en el mismo plano para captar, si es que existen, los criterios a partir de los cuales se efectúa la elección de cualquier víctima, para despendar, si es que existe, un principio de selección universal.

Acabamos de ver que todas las víctimas, incluso las animales, para ofrecer al apetito de violencia un alimento que le apetezca, deben arrojarse a aquellas que sustituyen. Pero esta semejanza no debe llegar hasta la pura y simple asimilación; no debe desembocar en una confusión catastrófica. En el caso de las víctimas animales, la diferencia siempre es muy visible y no permite ninguna confusión. Aunque lo hagan todo para su ganado se les parezca y para parecerse a su ganado, los muer jamás confunden realmente un hombre con una vaca. La prueba está en que siempre sacrifican a la segunda y nunca al primero. Nosotros no caemos en los errores de la mentalidad primitiva. No decimos que los primitivos son menos capaces que nosotros de operar ciertas distinciones.

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 su nitidez, sin que nunca sea posible la menor confusión. Digamos una vez más que en el caso del animal la diferencia sale 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, dilata, ante una lista extremadamente heterogénea. Aparecen los prisioneros de guerra, los esclavos, los niños y los adolescentes solteros, aparecen los individuos tataros, los desechos de la sociedad, como el *pharmakos* griego. En algunas sociedades, finalmente, aparece el rey.

¿Esta lista supone un común denominador, es posible referirla a un criterio único? Encontramos en ella, en primer lugar, unos seres que no pertenecen, o pertenecen muy poco, a la sociedad: los prisioneros de guerra,

los esclavos, el *pharmakos*. En la mayoría de las sociedades primitivas, los niños y los adolescentes que todavía no han sido iniciados, tampoco pertenecen a la comunidad; sus derechos y sus deberes son casi inexistentes. Nos encontramos, de momento, con unas categorías exteriores o *marginales* las que jamás pueden establecer con la comunidad unos vínculos análogos a los que establecen entre sí los miembros de ésta. A veces por su calidad de extranjero, o de enemigo, otras por su edad, o también por su condición servil, las futuras víctimas no pueden integrarse plenamente a esta comunidad.

Pero, ¿y el rey?, cabe preguntar. ¿Acaso no es el centro de la comunidad? Sin duda, pero en su caso es precisamente esta condición central y fundamental la que le sitúa de los restantes hombres, le convierte en un auténtico fuera-de-casta. Escapa a la sociedad *«per ardua»*, en la misma manera que el *pharmakos* escapa a ella *«per abajos»*. Tiene, además, un asistente, en la persona de su *loco* o *bufón*, que comparte con su amo una situación de exterioridad, un aislamiento de hecho que con frecuencia se revela más importante en sí mismo que por el valor positivo o negativo, fácilmente reversible, que pueda atribuírsele. Bajo todos los aspectos, el bufón es eminentemente «sacrificable», el rey puede aliviar sobre él su irritación, pero también sucede que el propio rey sea sacrificado, y a veces de la manera más ritual y regular, como en algunas monarquías africanas.⁴

Definir la diferencia entre sacrificable y no sacrificable por la plena pertenencia a la sociedad no es del todo inexacto, pero la definición sigue siendo abstracta y no brinda gran ayuda. Cabe argumentar que, en numerosas culturas, las mujeres no pertenecen realmente a la sociedad y sin embargo nunca, o casi nunca, han sido sacrificadas. Este hecho tal vez obedezca a una razón muy simple. La mujer casada conserva unos vínculos con su grupo de parentesco, al mismo tiempo que se convierte, bajo ciertos aspectos, en propiedad de su marido y del grupo de éste. Inmolarse significaría siempre correr el peligro de que uno de los dos grupos interprete el sacrificio como un auténtico crimen y se decida vengarlo. Por poco que reflexionemos sobre ello, debemos comprender que el tema de la venganza aporta en este caso una gran luz. Todos los seres sacrificables, tráense de las categorías humanas que acabamos de enumerar o, con mucho mayor motivo, de las animales, se diferencian de los no sacrificables por una cualidad esencial, y esto es así en todas las sociedades sacrificables sin ninguna excepción. Entre la comunidad y las víctimas rituales no aparece un cierto tipo de relación social, la que motiva que no se pueda recurrir a la violencia contra un individuo, sin exponerse a las represalias de otros individuos, sus allegados, que sienten el deber de vengar a su pariente.

Para convencerse de que el sacrificio es una violencia sin riesgo de

venganza, basta comprobar el considerable espacio que conceden a este tema los rituales. Y observar la paradoja, en ocasiones algo cómica, de unas referencias constantes a la venganza, de una auténtica obsesión por la venganza en un contexto en el que el peligro de venganza es absolutamente nulo, el de la muerte de un cordero, por ejemplo:

«Se disculpas del acto que se disponía a realizar, *genio* por la muerte del animal, lo lloraba como si fuera un pariente. Le pedía perdón antes de herirlo. Se dirigía al resto de la especie a la que pertenecía como a un vasto clan familiar al que suplicaba que no vengara el daño que iba a ocasionarle en la persona de uno de sus miembros. Bajo la influencia de las mismas ideas, podía ocurrir que el autor de la muerte fuera castigado; se le golpeaba o se le exilaba.»

Los sacrificadores imploran a la especie enemiga, *considerada como un vasto clan familiar*, que no venga la muerte de su víctima. Al describir en el sacrificio un crimen destinado tal vez a ser vengado, el ritual nos indica de manera indirecta la función del rito, el tipo de acción que está llamado a sustituir, y el criterio que preside la elección de la víctima. El deseo de violencia se dirige a los próximos, pero no puede satisfacerse sobre ellos sin provocar todo tipo de conflictos; conviene, pues, desviarlo hacia la víctima sacrificial, la única a la que se puede herir sin peligro, pues no habrá nadie para defender su causa.

Al igual que todo lo que afecta a la esencia real del sacrificio, la verdad de la distinción entre sacrificable y no-sacrificable jamás llega a ser formulada directamente. Algunas extravagancias, algunos caprichos inexplicables, nos ocultarán su racionalidad. Determinadas especies animales, por ejemplo, quedarán formalmente excluidas mientras que la exclusión de los miembros de la comunidad, como si fuera la cosa más obvia, ni siquiera será mencionada. Al interesarse de manera demasiado exclusiva por los aspectos literalmente maníacos de la práctica sacrificial, el pensamiento moderno perpetúa, a su manera, la ignorancia. Los hombres consiguen evacar con mucha mayor facilidad su violencia cuando el proceso de evacuación no se les presenta como propio, sino como un imperativo absoluto, la orden de un dios cuyas exigencias son tan terribles como minuciosas. Al desplazar la totalidad del sacrificio fuera de lo real, el pensamiento moderno sigue ignorando la violencia.

* * *

5. H. Hubert y M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, en M. Mauss, *Ouvrages*, I (Paris, 1968), pp. 233-234.

4. Cf. p. 162.

El sacrificio tiene la función de apaciguar las violencias intestinas, e impedir que estallen los conflictos. Pero las sociedades que carecen de ritos típicamente sacrificiales, como la nuestra, consiguen perfectamente prescindir de ellos; es indudable que la violencia intestina no está ausente, pero jamás se desencadena hasta el punto de comprometer la existencia de la sociedad. El hecho de que el sacrificio y las demás formas rituales puedan desaparecer sin consecuencias catastróficas debe explicar en parte la impotencia a su respecto de la etnología y de las ciencias religiosas, nuestra incapacidad para atribuir una función real a tales fenómenos culturales. Nos resulta difícil concebir como indispensables unas instituciones de las que, según parece, no sentimos ninguna necesidad.

Entre una sociedad como la nuestra y las sociedades religiosas existe tal vez una diferencia cuyo carácter decisivo pudiera muy bien ocultarnos los ritos y más especialmente el sacrificio, si desempeñaban respecto a ella un papel compensador. De este modo quedaría explicado que la función del sacrificio siempre se nos haya escapado.

A partir del momento en que la violencia intestina rechazada por el sacrificio revela ligeramente su naturaleza, se presenta, como acabamos de ver, bajo la forma de la venganza de la sangre o *blood feud*, que no desempeña en nuestro mundo más que un papel insignificante o incluso nulo. Tal vez sea por ahí por donde convenga buscar la diferencia de las sociedades primitivas, la fatalidad específica de que nos hemos librado y que el sacrificio no pueda, evidentemente, apartar, pero sí mantener dentro de unos límites tolerables.

¿Por qué la venganza de la sangre constituye una amenaza insuperable en todas partes por donde aparece? Ante la sangre derramada, la única venganza satisfactoria consiste en derramar a su vez la sangre del criminal. No existe una clara diferencia entre el acto castigado por la venganza y la propia venganza. La venganza se presenta como represalia, y toda represalia provoca nuevas represalias. El crimen que la venganza castiga, casi nunca se concibe a sí mismo como inicial; se presenta ya como venganza de un crimen más original.

Así, pues, la venganza constituye un proceso infinito e interminable. Cada vez que surge en un punto cualquiera de una comunidad, tiende a extenderse y a invadir el conjunto del cuerpo social. En una sociedad de dimensiones reducidas, corre el peligro de provocar una auténtica reacción en cadena de consecuencias rápidamente fatales. La multiplicación de las represalias pone en juego la propia existencia de la sociedad. Este es el motivo de que en todas partes la venganza sea objeto de una prohibición muy estricta.

Pero curiosamente, en el mismo lugar donde esta interdicción es más estricta, allí la venganza es reina y señora. Incluso cuando permanece en la sombra, cuando su papel es aparentemente nulo, determina buena parte de las relaciones entre los hombres. Eso no significa que la interdicción de que es objeto la venganza sea secretamente transgredida. La imposición del

deber de la venganza se debe a que el crimen horroriza y que hay que impedir que los hombres se maten entre sí. El deber de no derramar nunca la sangre no es, en el fondo, distinto del deber de vengar la sangre derramada. Para terminar con la venganza, por consiguiente, o, en nuestros días, para terminar con la guerra, no basta con convencer a los hombres de que la violencia es odiosa; precisamente porque están convencidos de ello, se creen con el deber de vengarla.

En un mundo sobre el cual sigue planeando la venganza, es imposible alimentar a su respecto unas ideas sin equívoco, hablar de ella sin contradecirse. En la tragedia griega, por ejemplo, no existe y no puede existir una actitud coherente respecto a la venganza. Empeñarse en extraer de la tragedia una teoría, positiva o negativa, de la venganza, ya equivale a confundir la esencia de lo trágico. Cada cual abraza o condena la venganza con idéntico ardor, según la posición que ocupe, en cada momento, en el tablero de la violencia.

Existe un círculo vicioso de la venganza y ni siquiera llegamos a sospechar hasta qué punto pesa sobre las sociedades primitivas. Dicho círculo no existe para nosotros. ¿A qué se debe este privilegio? Podemos aportar una respuesta categórica a esta pregunta en el plano de las instituciones. El sistema judicial aleja la amenaza de la venganza. No la suprime: la limita efectivamente a una represalia única, cuyo ejercicio queda confiado a una autoridad soberana y especializada en esta materia. Las decisiones de la autoridad judicial siempre se afirman como la *última palabra* de la venganza.

En este campo existen algunas expresiones más reveladoras que las teorías jurídicas. Una vez que la venganza interminable ha quedado descartada, se la designa con el nombre de *venganza privada*. La expresión supone una *venganza pública*, pero el segundo término de la oposición jamás queda explícito. En las sociedades primitivas, por definición, sólo existe la *venganza privada*. No es en ellas, pues, donde hay que buscar la *venganza pública*, sino en las sociedades civilizadas, y sólo el sistema judicial puede ofrecer la garantía exigida.

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 escalada.

Numerosos etnólogos están de acuerdo respecto a la ausencia del sistema judicial en las sociedades primitivas. En *Crime and Custom in Savage Society* (Londres, 1926), Malinowski llega a las siguientes conclusiones:

nes: En las comunidades primitivas, la noción de un derecho penal es aún más inaprehensible que la de un derecho civil: la idea de justicia tal como nosotros la entendemos prácticamente inaplicable. En *The Andaman Islanders* (Cambridge, 1922), las conclusiones de Radcliffe-Brown son idénticas, y vemos perfilarse junto a ellas la amenaza de la venganza interminable, al igual que en todas partes donde se imponen sus conclusiones:

«Los andamaneses tenían una conciencia social desarrollada, es decir, un sistema de conceptos morales respecto al bien y el mal, pero el castigo del crimen por la colectividad no existía entre ellos. Si un individuo sufría un daño, le correspondía a él vengarse, con tal que lo quisiera o pudiera. Siempre, sin duda, se encontraban personas que abrazaban la causa del criminal, revelándose más fuerte la adhesión personal que la repugnancia por la acción cometida.»

Algunos etnólogos, como Robert Lowie en *Primitive Society* (Nueva York, 1947), se refieren a propósito de las sociedades primitivas a una «administración de la justicia». Lowie diferencia dos tipos de sociedades: las que poseen una «autoridad central» y las que no la poseen. En estas últimas, dice, el grupo de parentesco detiene el poder judicial, y este grupo confronta a los restantes grupos de la misma manera que un Estado soberano confronta a todos los demás. No puede haber «administración de la justicia», o sistema judicial, sin una instancia superior, capaz de arbitrar soberanamente, incluso entre los grupos más poderosos. Sólo esta instancia superior puede atajar cualquier posibilidad de *blood feud*, de interminable venganza. El propio Lowie admite que esta condición no se cumple:

«En este caso, la solidaridad del grupo es la ley suprema: un individuo que ejerce alguna violencia contra un individuo de otro grupo será normalmente protegido por su propio grupo, mientras que el otro grupo apoyará a la víctima que reclama una venganza o una compensación. De modo que el asunto siempre puede provocar un ciclo de venganzas, o una guerra civil... Los chukchi pactan generalmente la paz después de un único acto de represalias, pero entre los ifugao la lucha puede proseguir casi interminablemente.»

Hablar en este caso de administración de la justicia, es abusar del sentido de los términos. El deseo de reconocer a las sociedades primitivas unas virtudes iguales o superiores a la nuestra en el control de la violencia no debe llevarnos a minimizar una diferencia esencial. Hablar como lo hace Lowie, equivale a perpetuar una manera de pensar muy extendida, según la cual la libre venganza hace las veces del sistema judicial allí donde éste no existe. Esta tesis, que parece impregnada de sentido común,

en realidad es completamente falsa y sirve de excusa a una infinidad de errores. Refleja la ignorancia de una sociedad, la nuestra, que disfruta desde hace tiempo de un sistema judicial que ya ha perdido la conciencia de sus efectos.

Si la venganza es un proceso infinito, no se le puede pedir que contenga la violencia, cuando ella es, para ser exactos, la que trata de contener. La prueba de que esto es así la aporta el propio Lowie cada vez que ofrece un ejemplo de «administración de la justicia», incluso en las sociedades que, en su opinión, poseen una «autoridad central». No es la ausencia del principio de justicia abstracta lo que se revela importante, sino el hecho de que la acción llamada «legal» esté siempre en manos de las propias víctimas y de sus allegados. En tanto que no exista un organismo soberano e independiente capaz de reemplazar a la parte lesionada y reservarle la venganza, subsiste el peligro de una escalada interminable. Los esfuerzos para acondicionar la venganza y para limitarla siguen siendo precarios; exigen, a fin de cuentas, una cierta voluntad de conciliación que puede estar presente de la misma manera que puede no estarlo. Es inexacto, por consiguiente, una vez más, hablar de «administración de justicia», incluso en el caso de instituciones tales como la *composición* o las diferentes variedades del *duelo judicial*. También en esos casos, según parece, conviene limitarse a las conclusiones de Malinowski: «Para restaurar un equilibrio tribal alterado, sólo existen unos procedimientos lentos y complicados... No hemos descubierto ninguna costumbre o norma que recuerde nuestra administración de la justicia, conforme a un código y a unas reglas inprescriptibles.»

Si no existe ningún remedio decisivo contra la violencia de las sociedades primitivas, ninguna cura infalible cuando se turba su equilibrio, cabe suponer que, en oposición a las medidas *caritativas*, asumirán un papel de primer plano las medidas *preventivas*. Aquí es donde reaparece la definición de sacrificio propuesta anteriormente, definición que la convierte en un instrumento de prevención en la lucha contra la violencia.

En un universo en el que el menor conflicto puede provocar desastres, de la misma manera que la menor hemorragia en un hemofílico, el sacrificio polariza las tendencias agresivas sobre unas víctimas reales o ideales, animadas o inanimadas, pero siempre susceptibles de no ser vengadas, uniformemente neutras y estériles en el plano de la venganza. Ofrece al apetito de violencia, al que la voluntad ascética no basta para consumirse, una solución parcial y temporal, ciertamente, pero indefinidamente renovable, y sobre cuya eficacia son demasiado numerosos los testimonios positivos como para que pueda ser ignorada. El sacrificio impide que se desarrollen los gérmenes de violencia. Ayuda a los hombres a mantener alejada la venganza.

En las sociedades sacrificiales, no hay situación crítica a la que no se responda con el sacrificio, pero existen determinadas crisis que parecen exigirlo especialmente. Estas crisis ponen siempre en cuestión la unidad

de la comunidad, y siempre se manifiesta en discusiones y discusiones. Cuanto más aguda es la crisis, más expuesta debe ser la víctima.

Podemos ver una actual representación de la acción ejercida por el sacrificio en el hecho de que desaparece en los lugares donde se establece un sistema judicial, en Grecia y en Roma especialmente. Desaparece su acción de ser. Cabe que contunde durante mucho tiempo, sin darse, pero en un estado de forma casi vacío; y nosotros lo razonamos generalizando en dicho estado, lo que afecta nuestra idea de que las instituciones religiosas no tienen ninguna función real.

La hipótesis adelantada anteriormente se confirma en las sociedades primitivas de sistema judicial, y por ello, amenazadas por la venganza, es donde el sacrificio y el rito tienen descripción en general un papel esencial. No debemos decir, sin embargo, que el sacrificio «estructura» el sistema judicial. En primer lugar, porque no se puede reconstruir lo que, sin duda, nunca ha existido, y luego porque, a falta de una renuncia voluntaria y asistida a toda violencia del sistema judicial es, en su orden, intercalable.

Como minimizamos el peligro de la venganza ignoramos hasta qué punto puede ser útil el sacrificio. Jamás nos preguntamos de qué manera las sociedades sueltas de penalidad judicial mantienen o traza una violencia que ya no perduran. Nuestra ignorancia constituye un sistema estado. Nada puede desmentirlos. No tenemos necesidad de lo religioso para resolver un problema del que no nos escapa la existencia. De modo que lo religioso nos parece desprovisto de sentido. Lo religioso nos oculta el problema y al desvanecimiento del problema nos oculta lo religioso en tanto que solución.

El cóctico que construyen para nosotros las sociedades primitivas va unido sin duda a esta ignorancia. Esta ignorancia es el responsable de nuestras opiniones siempre extremas respecto a tales sociedades. A veces las consideramos muy superiores, otras, al contrario, muy inferiores a lo que nosotros somos. Es un único e idéntico orden de hecho, la ausencia de sistema judicial, lo que podrá provocar muy bien esta oscilación de un extremo a otro, esos juicios constantemente excesivos. Nadie, sin duda, puede juzgar acerca de la mayor o menor cantidad de violencia de los individuos y, con mayor motivo, de las sociedades. Lo que, al contrario, es muy fácil juzgar es que la violencia, en una sociedad carente de sistema judicial, no se sitúa en los mismos espacios y no aparecerá bajo las mismas formas que en la nuestra. De acuerdo con los aspectos que requieren nuestra atención, se tenderá a pensar que tales sociedades están abandonadas a un salvajismo terrífico o, al contrario, a idealizarlas, a presentarnos como unos modelos a imitar, como los fríos modelos de la civilidad real.

En estas sociedades, los males que la violencia puede desencadenar son tan graves, y tan aleatorios los remedios, que el acento recae sobre la prevención. Y el terreno de la prevención es fundamentalmente el terreno

religioso. La prevención religiosa puede tener un carácter violento. La violencia y lo sagrado son inseparables. La utilización «castradora» de determinadas propiedades de la violencia, en especial de su aptitud para desplazarse de objeto en objeto, se distorsiona dentro del rígido aparato del sacrificio ritual.

Las sociedades primitivas no están abandonadas a la violencia. Y, sin embargo, no son obligatoriamente menos violentas o menos «idipocríticas» de lo que lo somos nosotros. Para ser completo, basta falta tener en consideración, claro está, todas las formas de violencia más o menos ritualizadas que devían la amenaza de los objetos próximos hacia unos objetos más lejanos, y muy especialmente la guerra. Así como que la guerra no puede reservarse a un único tipo de sociedad. El crecimiento pacífico de los axiomas técnicos no constituye una disyunción esencial entre lo primitivo y lo moderno. En el caso del sistema judicial y de los ritos sacrificiales, en cambio, nos encontramos con esas instituciones cuya presencia y cuya ausencia podrían «determinar» muy bien las sociedades primitivas de un cierto tipo de civilizaciones. Son estas instituciones las que hoy que interviene para llegar, no a un juicio de valor, sino a un «económico» objetivo.

El predominio de lo preventivo sobre lo curativo en las sociedades primitivas no se realiza exclusivamente en la vida religiosa. Cabe relacionar con esta diferencia las características generales de un comportamiento a de una psicología que supondría a los primeros observadores precedentes de Europa, y que sin duda no son universales, pero que quizás tampoco son siempre ilusorios.

En un universo en el que el menor paso en falso puede provocar unas consecuencias formidables, se entiende que las relaciones humanas están marcadas por una prudencia que nos parece excesiva, y que empuja unas precauciones que nos parecen incompatibles. Se conciben unos prolongados períodos precediendo cualquier acción no prevista por la costumbre. Nos explicamos sin esfuerzo la negativa a introducir en una forma de trabajo o de competencia que nos parecen ajenas. Cuando lo irremediable rodea a los hombres por todas partes, como demuestra, en ocasiones, una enorme prudencia ante la cual nuestros gestos aparecen son siempre algo chocantes. Las precauciones cautelares, burocráticas o ideológicas que nos abruma aparecen como fortalezas.

Entre la no-violencia y la violencia no existe, en las sociedades primitivas, el freno espontáneo y omnipotente de civilizaciones que nos detienen tanto más estruendamente cuanto más olvidado está su papel. Ese freno omnipotente es el que nos permite frangirnos impunemente, sin que lleguemos a darnos cuenta, unas líneas prohibidas para los primitivos. En las sociedades civilizadas, las relaciones, incluso entre perfectos extraños, se caracterizan por una familiaridad, una movilidad y una audacia incompatibles.

Lo religioso tiende siempre a apaciguar la violencia, a impedir su descom-

cadenaamiento. Los comportamientos religiosos y morales apuntan a la no-violencia de manera inmediata en la vida cotidiana, y de manera mediata, frecuentemente, en la vida ritual, por el intermediario paradójico de la violencia. El sacrificio abarca el conjunto de la vida moral y religiosa, pero al término de un rito bastante extraordinario. No hay que olvidar, por otra parte, que para ser eficaz el sacrificio debe realizarse en el espíritu de la *pietas* que caracteriza todos los aspectos de la vida religiosa. Comenzamos a entrever por qué aparece a un tiempo como una acción culpable y como una acción muy santa, como una violencia ilegítima y como una violencia legítima. Pero todavía estamos muy lejos de una comprensión satisfactoria.

La religiosidad primitiva domestica la violencia, la regula, la ordena y la canaliza, a fin de utilizarla contra toda forma de violencia propiamente intolerable, y ello en una atmósfera general de no-violencia y de apaciguamiento. Define una extraña combinación de violencia y no-violencia. Cabe decir más o menos lo mismo del sistema judicial.

Todos los medios practicados en alguna ocasión por los hombres para protegerse de la venganza interminable podrían estar emparentados entre sí. Es posible agruparlos en tres categorías: 1) los medios preventivos referidos todos ellos a unas desviaciones sacrificiales del espíritu de venganza; 2) los arreglos y las trabas a la venganza, como las *composiciones*, duelos judiciales, etc., cuya acción curativa sigue siendo precaria; 3) el sistema judicial cuya eficacia curativa es inequívoca.

El orden en que estos medios se presentan va en el sentido de una eficacia creciente. El paso de lo preventivo a lo curativo corresponde a una historia real, por lo menos en el mundo occidental. Los primeros medios curativos están, a todos los respectos, entre un estado puramente religioso y la extrema eficacia del sistema judicial. Posen en sí mismos un carácter ritual y están frecuentemente asociados al sacrificio.

En las sociedades primitivas, los procedimientos curativos siguen siendo rudimentarios a nuestros ojos; vemos en ellos unos meros «ataques» hacia el sistema judicial, pues su interés pragmático es muy visible: no es por el culpable por quién más se interesa, sino por las víctimas no vengadas, de las que procede el peligro más inminente; hay que dar a estas víctimas una satisfacción estrictamente medida, la que satisfará su deseo de venganza sin encenderlo en otra parte. No se trata de legislar respecto al bien y al mal, ni tampoco de hacer respetar una justicia abstracta, se trata de preservar la seguridad del grupo poniendo frenos a la venganza, preferentemente a través de una reconciliación basada en un arreglo o, si la reconciliación es imposible, de un encuentro armado, organizado de tal manera que la violencia no tenga que propagarse más allá de su centro; este encuentro se desarrollará a campo cerrado, bajo una forma regulada, entre unos adversarios bien determinados; se celebrará de una vez por todas...

Cabe admitir que todos estos procedimientos curativos ya se «enca-

minan» hacia el sistema judicial. Pero la evolución, si existe, no es continua. El punto de ruptura se sitúa en el momento en que la intervención de un sistema judicial independiente pasa a ser *apremiante*. Sólo entonces los hombres quedan liberados del terrible deber de la venganza. La intervención judicial ya no tiene el mismo carácter de urgencia terrible; su significación sigue siendo la misma pero puede borrarse e incluso desaparecer por completo. El sistema funcionará tanto mejor cuanto menos conciencia tenga de su función. Así, pues, este sistema podrá —y tan pronto como le sea posible— reorganizarse en torno al culpable y el principio de la culpabilidad, siempre en torno a la retribución, en suma, pero erigida en principio de justicia abstracto que los hombres estarán encargados de hacer respetar.

En un principio claramente destinados a moderar la venganza, los procedimientos «curativos» se van rodeando de misterio, como se ve, a medida que ganan en eficacia. Cuanto más se desplaza el punto focal del sistema de la prevención religiosa hacia los mecanismos de la retribución judicial, más avanza la ignorancia que siempre ha presidido la institución sacrificial hacia estos mecanismos y tiende, a su vez, a rodearlos.

A partir del momento en que es el único en reinar, el sistema judicial sustrae su función a las miradas. Al igual que el sacrificio, disimula —aunque al mismo tiempo revela— lo que le convierte en lo mismo que la venganza, una venganza parecida a todas las demás, diferente sólo en que no tendrá consecuencias, en que no será vengada. En el primer caso, la víctima no es vengada porque no es la «buena»; en el segundo, la víctima sobre la que se abate la violencia es la «buena», pero se abate con una fuerza y una autoridad tan masivas que no hay respuesta posible.

Se objetará que la función del sistema judicial no aparece realmente disimulada; no ignoramos, y es un hecho, que la justicia se interesa más por la seguridad general que por la justicia abstracta; no por ello dejamos de creer que este sistema se basa en un principio de justicia que le es propio y del que carecen las sociedades primitivas. Para convencerse de ello, basta con leer los trabajos sobre el tema. Siempre nos imaginamos que la diferencia decisiva entre el primitivo y el civilizado consiste en una cierta impotencia del primitivo en identificar el culpable y en respetar el principio de culpabilidad. Respecto a este punto nos engañamos a nosotros mismos. Si el primitivo parece desviarse del culpable, con una obstinación que aparece ante nuestros ojos como estupidez o como perversidad, es porque teme alimentar la venganza.

Si nuestro sistema no parece más racional se debe, en realidad, a que es más estrictamente adecuado al principio de venganza. La insistencia respecto al castigo del culpable no tiene otro sentido. En lugar de ocuparse de impedir la venganza, de moderarla, de elidirla, o de desviarla hacia un objetivo secundario, como hacen todos los procedimientos propiamente religiosos, el sistema judicial racionaliza la venganza, consigue aislarla y limitarla como pretende; la manipula sin peligro; la convierte en una *téc-*

nies extremadamente eficaz de curación y, secundariamente, de prevención de la violencia.

Esta racionalización de la venganza no tiene nada que ver con un arraigo comunitario más directo o más profundo; reposa, muy al contrario, en la independencia soberana de la autoridad judicial que está acreditada de una vez por todas, y cuyas decisiones ningún grupo, ni siquiera la colectividad unánime, en principio por lo menos, puede poner en discusión. Al no representar ningún grupo especial, al no ser otra cosa que ella misma, la autoridad judicial no depende de nadie en particular, y está, pues, al servicio de todos y todos se inclinan ante sus decisiones. El sistema judicial es el único que jamás vacila en aplicar la violencia en su centro vital porque posee sobre la venganza un monopolio absoluto. Gracias a este monopolio, consigue, normalmente, sofocar la venganza en lugar de exasperarla, de extenderla o de multiplicarla, como haría el mismo tipo de comportamiento en una sociedad primitiva.

Así, pues, el sistema judicial y el sacrificio tienen, a fin de cuentas, la misma función, pero el sistema judicial es infinitamente más eficaz. Sólo puede existir asociado a un poder político realmente fuerte. Al igual que todos los progresos técnicos, constituye un arma de doble filo, tanto de opresión como de liberación, y así es como se presenta ante los primitivos cuya mirada, respecto a este punto, es sin duda más objetiva que la nuestra.

Si en nuestros días aparece su función, es porque escapa al retiro que necesita para ejercerse de manera conveniente. En este caso, cualquier comprensión es crítica, coincide con una crisis del sistema, con una amenaza de desintegración. Por muy imponente que sea, el aparato que disimula la identidad real de la violencia ilegal y de la violencia legal acaba siempre por descascarillarse, resquebrajarse y finalmente derribarse. Ahíora la verdad subyacente y resurge la reciprocidad de las represalias, no únicamente de manera teórica, como una verdad meramente intelectual que se presentaría a las personas sabias, sino como una realidad siniestra, un círculo vicioso al cual se creía haber escapado y que reafirma su poder.

Todos los procedimientos que permiten a los hombres moderar su violencia son análogos en tanto que ninguno de ellos es ajeno a la violencia. Eso lleva a pensar que están todos enraizados en lo religioso. Como hemos visto, lo religioso en sentido estricto coincide con los diferentes modos de la prevención; también los procedimientos curativos están impregnados de lo religioso, tanto bajo la forma rudimentaria que casi siempre acompaña a los ritos sacrificiales como bajo la forma judicial. En un sentido amplio, lo religioso coincide, sin lugar a dudas, con la oscuridad que invade el sistema judicial cuando éste toma el relevo del sacrificio. Esta oscuridad coincide con la trascendencia efectiva de la violencia santa, legal y legítima, frente a la inmanencia de la violencia culpable e ilegal.

De igual manera que las víctimas sacrificiales son ofrecidas, en principio, a la complacida divinidad, el sistema judicial se refiere a una teología

que garantiza la verdad de su justicia. Esta teología puede llegar a desaparecer, como ha desaparecido en nuestro mundo, y la trascendencia del sistema permanece intacta. Pasan siglos antes de que los hombres se den cuenta de que no hay diferencia entre su principio de justicia y el principio de la venganza.

Sólo la trascendencia del sistema, efectivamente reconocida por todos, sean cuales fueren las instituciones que la concretan, puede asegurar su eficacia preventiva o curativa distinguiendo la violencia santa y legítima, e impidiendo que se convierta en objeto de recriminaciones y de contestaciones, es decir, que recaiga en el círculo vicioso de la venganza.

Sólo un elemento fundador único y que no podemos llamar de otra manera que religioso, en un sentido más profundo que el teológico, siempre fundador entre nosotros en tanto que siempre disimulado, aunque cada vez lo esté menos y el edificio fundado por él vacile cada vez más, permite interpretar nuestra ignorancia actual tanto respecto a la violencia como a lo religioso, de modo que lo segundo nos proteja de lo primero y se oculte detrás de él, y viceversa. Si no siempre comprendemos lo religioso, no se debe, pues, a que permanezcamos fuera de él, sino a que seguimos estando dentro, por lo menos en lo esencial. Los grandilocuentes debates sobre la muerte de Dios y del hombre no tienen nada de radical; siguen siendo teológicos y, por tanto, sacrificiales en el sentido amplio de la palabra, ya que disimulan el problema de la venganza, totalmente concreto por una vez y en absoluto filosófico, puesto que se trata de la venganza interminable, como se nos había dicho, que amenaza con recaer sobre los hombres después de la muerte de toda divinidad. Una vez que ha desaparecido la trascendencia, religiosa, humanista, o de cualquier otro tipo, para definir una violencia legítima y asegurar su especificidad frente a toda violencia ilegítima, la legitimidad y la ilegitimidad de la violencia dependen definitivamente de la opinión de cada cual, es decir, a la oscilación vertiginosa y a la desaparición. Ahora existen tantas violencias legítimas como violentas, lo que equivale a decir que no existe ninguna. Sólo una trascendencia cualquiera, haciendo creer en una diferencia entre el sacrificio y la venganza, o entre el sistema judicial y la venganza, puede engañar duraderamente a la violencia.

A ello se debe que la comprensión del sistema, su demistificación, coincida obligatoriamente con su disgregación. Esta demistificación sigue siendo sacrificial, e incluso religiosa, hasta el momento, por lo menos, en que no pueda terminarse, en el sentido de que se crea no-violenta o menos violenta que el sistema. En realidad, cada vez es más violenta; si bien su violencia es menos «hipócrita», es más activa, más virulenta, y anuncia siempre una violencia todavía peor, una violencia desmesurada.

Detrás de la diferencia a un tiempo práctica y mítica, hay que afirmar la no-diferencia, la identidad positiva de la venganza, del sacrificio y de la penalidad judicial. Como esos tres fenómenos son idénticos, en caso de crisis tienden siempre a recaer los tres en la misma violencia indiferencia-

da. Esta imitación puede parecer exagerada, e incluso inverosímil, mientras es formulada en abstracto. Hay que entenderla a partir de ilustraciones concretas; hay que poner a prueba su fuerza explicativa. Numerosas costumbres e instituciones que parecen ininteligibles, indefinibles y «aberrantes» en su ausencia, se aclaran bajo su luz.

En *Primitive Society*, siempre a propósito de las reacciones colectivas al acto de violencia, Lowie menciona un hecho digno de provocar nuestra curiosidad:

«Los chukchi firman generalmente la paz después de un acto único de represalias... Mientras que los litigios tienden a apoyarse a sus parientes prácticamente en todas las circunstancias, los chukchi intentan a menudo evitar una pelea involucrando a un miembro de la familia.»

Como en toda inmolación sacrificial o castigo legal, se trata en este caso de impedir un ciclo de venganza. Esto es lo que entiende Lowie. Al matar a uno de los suyos, los chukchi toman la delantera; ofrecen una víctima a sus enemigos potenciales, invitándoles de este modo a no vengarse, a no cometer un acto que constituiría una nueva afrenta y que sería, una vez más, indispensable vengar. Este elemento de expiación tiene algún parecido con el sacrificio, parecido que acaba de reforzar, claro está, la elección de la víctima, el hecho de que la víctima no es el culpable.

No cabe incluir, sin embargo, la costumbre chukchi entre los sacrificios. Jamás, en efecto, una inmolación propiamente ritual está directa y abiertamente unida a una primera efusión de sangre, de carácter irregular. Jamás aparece como la contrapartida de un acto determinado. La razón de que la significación del sacrificio siempre se nos haya escapado, y que la relación entre el sacrificio y la violencia permanezca desconocida, se debe a que dicho vínculo no aparece jamás. En este caso, se revela esta significación y de manera demasiado espectacular como para que sea posible definir el acto como ritual.

¿Es posible, en tal caso, incluir esta acción dentro de los castigos legales, es posible hablar a su respecto de «administración de la justicia»? No, pues la víctima del segundo homicidio no es culpable del primero. Cabe invocar, claro está, como hace Lowie, una «responsabilidad colectiva», pero no es suficiente. Cuando se pide la intervención de la responsabilidad colectiva, siempre es a falta, o como añadido, del auténtico responsable, o también en la indiferencia total a toda responsabilidad individual. La responsabilidad colectiva nunca excluye sistemáticamente al auténtico culpable. Y en este caso se trata exactamente de dicha exclusión. Aunque pueda parecer dudoso, en tal o cual ejemplo concreto, esta exclusión del culpable parece demasiado bien demostrada como para que no deba ser vista como un fenómeno significativo, una actitud cultural que hay que explicar.

No debemos refugiarnos aquí en un determinado tipo de «mentalidad primitiva» y alegar «una posible confusión entre el individuo y el grupo». Si los chukchi perdonan al culpable no es porque distinguen mal la culpabilidad; lo hacen, al contrario, porque la distinguen perfectamente. En otras palabras, es en tanto que culpable que éste ha sido perdonado. Los chukchi piensan tener buenas razones para actuar tal como lo hacen y son estas razones las que se trata de descubrir.

Convertir al culpable en víctima sería realizar el mismo acto que exige la venganza, sería obedecer estrictamente las exigencias del espíritu violento. Al inmolarse no al culpable sino a uno de sus allegados, se apartan de una reciprocidad perfecta que se rechaza porque es demasiado abiertamente vengativa. Si la contraviolencia recae sobre el propio violento, participa, por este mismo hecho, de su violencia, y ya no se distingue de ésta. Ya es venganza a punto de desmesurarse, y se lanza a lo mismo que tiene por objetivo prevenir.

No se puede prescindir de la violencia para acabar con la violencia. Pero precisamente por eso la violencia es interminable. Cada cual puede preferir la última palabra de la violencia y así se avanza de represalia en represalia sin que intervenga nunca ninguna conclusión verdadera.

Al excluir al propio culpable de cualquier represalia, los chukchi se esfuerzan en no caer en el círculo vicioso de la venganza. Quieren embrollar las pistas, de una manera suficiente pero no exagerada, pues pretenden no dejar a su acto de su significación primordial, que es la de una respuesta al homicidio inicial, un auténtico pago de la deuda contractada por uno de los suyos. Para satisfacer las pasiones provocadas por el homicidio, hay que oponerle un acto que no se parezca demasiado a la venganza desusada por el adversario pero que tampoco difiera excesivamente de ella. Un acto semejante se parecerá a un tiempo al castigo legal y al sacrificio, sin confundirse con ninguno de los dos. Se parece al castigo legal en que se trata de una reparación, de una retribución violenta. Los chukchi aceptan el sufrimiento, imponen a los suyos la misma pérdida violenta que han infligido a otra comunidad. El acto se parece al sacrificio en que la víctima del segundo homicidio no es culpable del primero. Ese es el elemento que nos parece absurdo, ajeno a la razón: ¡no se respeta el principio de culpabilidad! Este principio se nos antoja tan admirable y absoluto que no concebimos que sea rechazado. Siempre que está ausente, imaginamos alguna carencia en la percepción, alguna deficiencia intelectual.

Lo que aquí se rechaza es nuestra razón; se rechaza porque coincide con una aplicación demasiado estricta del principio de venganza y, como tal, cargada de peligros futuros.

Al exigir una relación directa entre la culpabilidad y el castigo, creemos aprehender una verdad que escapa a los primitivos. Somos nosotros, por el contrario, los que estamos ciegos a una amenaza muy real en el universo primitivo, la «escalada» de la venganza, la violencia desmedida.

Eso es, sin duda, lo que procuran exorcizar las aparentes extravagancias de las costumbres primitivas y de la violencia religiosa.

Detrás del extraño rechazo de tocar físicamente el *anotema*, en el universo gringo, especialmente, hay un temor análogo, sin duda, al que motiva la cumbre chukchi. Causar violencia al violento es dejarse contaminar por su violencia. Se arreglan para situar el *anotema* en una situación tal que no pueda sobrevivir; nadie, a no ser el mismo, será directamente responsable de su muerte, nadie le causa violencia. Se abandona al desdichado solo, sin víveres, en pleno mar o en la cima de una montaña, se le obliga a arrojarle de lo alto de un acantilado. La exposición de los niños malditos obedece, según parece, a una preocupación del mismo tipo.

Todas estas costumbres nos parecen absurdas, poco razonables, cuando están lejos de carecer de razones y estas razones obedecen a una lógica coherente. Se trata siempre de concebir y de ejemplar una violencia que no resulte a las violencias anteriores lo que un eslabón más, en una cadena, es a los eslabones que le preceden y a los que le siguen; se piensa en una violencia radicalmente distinta, en una violencia realmente decisiva y terminal, en una violencia que ponga fin, de una vez por todas, a la violencia.

Los primitivos se esfuerzan en romper la simetría de las represalias al nivel de la forma. Contrariamente a nosotros, perciben perfectamente la repetición de lo idéntico e intentan ponerle un final a través de lo diferente. Los modernos, en cambio, no temen la reciprocidad violenta. Esta es la que estructura cualquier castigo legal. El carácter aplastante de la intervención judicial le impide ser un primer paso en el círculo vicioso de las represalias. Nosotros ni siquiera vemos lo que asusta a los primitivos en la pura reciprocidad vengativa. A esto se debe que se nos escapan las razones del comportamiento chukchi o las precauciones con respecto al *anotema*.

Es evidente que la solución chukchi no se confunde con la venganza, pero tampoco con el sacrificio ritual o con el castigo legal. Y, sin embargo, no es ajena a ninguno de estos tres fenómenos. Se sitúa en un lugar en el que la venganza, el sacrificio y el castigo legal parecen coincidir. Si ninguno de los pensamientos actuales es capaz de pensar estos mismos fenómenos como susceptibles de coincidir, no hay que esperar de ellos mucha luz sobre los problemas que nos interesan.

* * *

Cabe leer en la costumbre chukchi un gran número de implicaciones psicológicas, de interés limitado. Cabe pensar, por ejemplo, que al no ejecutar al culpable sino a uno de sus allegados, los *chukchi* quieren mos-

trarse conciliadores a la vez que se niegan a «perder prestigio». Es posible, pero también cabe imaginar una cosa totalmente distinta; es posible enumerar mil posibilidades diferentes y contradictorias. Es inútil perderse en este laberinto; la formulación religiosa domina sobre las hipótesis psicológicas; no hace ninguna de ellas necesaria pero tampoco elimina ninguna.

En este caso, la noción religiosa esencial es la de impureza ritual. Las observaciones anteriores pueden servir de introducción a una investigación sobre este concepto. La violencia es la causa de la impureza ritual. En muchos casos, se trata de una verdad evidente e indudable.

Das hombres llegan a las manos; tal vez corre la sangre; estos dos hombres ya son *impuros*. Su impureza es contagiosa; permanecer junto a ellos comporta el riesgo de verse manchado en su pelea. Sólo hay un medio seguro de evitar la impureza, es decir, el contacto con la violencia, el contagio de esta violencia, y es alejarse de ella. Ninguna idea de deber o de *insensibilización* moral está presente. La contaminación es un peligro terrible al que, a decir verdad, sólo los *seres* ya impregnados de impureza, ya contaminados, no dudan en exponerse.

Si todo contacto, incluso fortuito, con un ser impuro lleva de impureza, lo mismo ocurrirá, *a fortiori*, con todo contacto violento y hostil. Si hay que recurrir a cualquier precio a la violencia, que por lo menos la víctima sea pura, y no se haya manchado con la peca maldita. Eso es lo que se dicen los *chukchi*. Nuestro ejemplo muestra claramente que las nociones de impureza y de contagio tienen una soberanía en el plano de las relaciones humanas. Detrás de ellas se disimula una realidad formidable. Ahora bien, eso es lo que la etnología religiosa ha negado durante mucho tiempo. Los observadores modernos, en especial en la época de Frazer y de sus discípulos, no veían en absoluto esta realidad, en primer lugar porque para ellos no existía y también porque la religión primitiva hace como puede por camuflarla; idem como las de impureza o de contagio, por la materialidad que suponen, revelan un procedimiento esencial de este camuflaje. Una amenaza que pesa sobre las relaciones entre los hombres y que depende exclusivamente de estas relaciones es presentada bajo una forma enteramente *reflejada*. La noción de impureza ritual puede degenerar hasta el punto de ser únicamente una terrorífica creencia en la virtud maldita del contacto material. La violencia se ha transfigurado en una especie de fluido que impregna los objetos y cuya difusión parece obedecer a unas leyes meramente físicas, algo así como la electricidad o el «magnetismo» balzaquiano. Lejos de disipar la ignorancia y de recuperar la realidad que se oculta detrás de estas disonancias, el pensamiento moderno la agrava y la refuerza; colabora en el escamoteo de la violencia aislando lo religioso de toda realidad, convirtiéndolo en un cuento para niños.

Un hombre se ahorca; su cadáver es impuro, pero también la cuerda que ha utilizado para ahorcarse, el árbol del que ha colgado esta cuerda,

el suelo que rodea este árbol; la impureza disminuye a medida que nos alejamos del cadáver. Todo ocurre como si, del lugar en que la violencia se ha manifestado y de los objetos que ha afectado directamente, se desprendieran unas emanaciones sutiles que penetran todos los objetos del entorno y que tienden a disminuir con el tiempo y con la distancia.

En determinada ciudad ha tenido lugar una terrible matanza. Esta ciudad envía unos embajadores a otra. Son impuros; se evita en la medida de lo posible tocarlos, hablarlos, o incluso permanecer en su presencia. Después de su marcha, se multiplican los ritos purificadores, las aspersiones de agua lustral, los sacrificios, etc.

Si Frazer y su escuela ven en el miedo del contagio impuro el criterio por excelencia de lo «irracionales» y de lo «supersticiosos» en el pensamiento religioso, otros observadores, al contrario, lo han convertido prácticamente en una ciencia *avant la lettre*. Esta perspectiva está basada en unas sorprendentes coincidencias entre ciertas precauciones científicas y determinadas precauciones rituales.

Existen algunas sociedades en las que una enfermedad contagiosa, la viruela, posee su dios especial. Durante toda la duración de su enfermedad, los enfermos están consagrados a ese dios; viven aislados de la comunidad y confiados al cuidado de un «cinciado» o, si se prefiere, de un sacerdote del dios, o sea de un hombre que ha contraído anteriormente la enfermedad y ha sobrevivido a ella. Este hombre participa ahora de la fuerza del dios, está inmunizado contra los efectos de su violencia.

Es fácil imaginar como, impresionados por ejemplos de ese tipo, algunos intérpretes han creído descubrir, en el origen de la impureza ritual, una intuición vaga pero real de las teorías microbianas. Se rechaza, generalmente, este punto de vista bajo el pretexto de que no todos los esfuerzos, muy al contrario, para protegerse de la impureza ritual van en el mismo sentido que la higiene moderna. Esta crítica es insuficiente; no nos impide comparar, en efecto, las precauciones inútiles con una medicina todavía balbuciente, pero ya parcialmente eficaz, la del siglo pasado por ejemplo.

La teoría que ve en el terror religioso una especie de pre-ciencia, apunta a algo interesante pero tan parcial y fragmentario que tenemos que calificar de falso. Dicha teoría sólo podía nacer en una sociedad y en un medio en el que la enfermedad aparece como la única fatalidad que sigue pesando sobre el hombre, la última amenaza a domar. En la idea primitiva de contagio es más que evidente que no está ausente la enfermedad epidémica. En el cuadro de conjunto de la impureza ritual no cabe duda de que aparece la enfermedad, pero sólo constituye una parcela más. Nosotros aislamos esta parcela por ser la única en que el concepto moderno y científico de contagio, exclusivamente patológico, coincide con la noción primitiva, que tiene una extensión mucho mayor.

En la perspectiva religiosa, el terreno en que el contagio sigue siendo real para nosotros no se diferencia de los terrenos en que ha dejado de

serlo. Eso no significa que la religión primitiva esté sujeta al tipo de «confusión» de que la socorren en sus tiempos un Frazer o un Lévy-Bruhl. La asimilación de las enfermedades contagiosas y de la violencia bajo todas sus formas, uniformemente consideradas, también ellas, como contagiosas, se apoya en un conjunto de índices concordantes que componen un cuadro de una coherencia extraordinaria.

Una sociedad primitiva, una sociedad que no posea un sistema judicial, está expuesta, como se ha dicho, a la escalada de la venganza, a la aniquilación pura y simple que ahora denominamos violencia esencial; se ve obligada a adaptarse respecto a esta violencia unas actitudes incompatibles para nosotros. Siempre tropecemos con dificultades para entender las cosas por las dos mismas razones: la primera es que no sabemos absolutamente nada respecto a la violencia esencial, ni siquiera su existencia; la segunda es que los mismos pueblos primitivos sólo conocen esta violencia bajo una forma casi enteramente deshumanizada, es decir, bajo las apariencias parcialmente engañosas de lo sagrado.

Consideradas en su conjunto, por absurdas que puedan parecerse algunas de las precauciones rituales dirigidas contra la violencia, no tienen nada de ilusorio. Es lo que ya hemos comprobado, a fin de cuentas, respecto al sacrificio. Si la *catarsis* sacrificial consigue impedir la propagación desordenada de la violencia, es realmente una especie de contagio lo que llega a atajar.

Si echamos una mirada hacia atrás, descubriremos que, desde el principio, la violencia se nos ha revelado como algo eminentemente comunicable. Su tendencia a precipitarse sobre un objeto de recombio, a falta del objeto originariamente apuntado, puede describirse como una especie de contaminación. La violencia largo tiempo comprimida siempre acaba por expandirse por los alrededores; ¡ay de quien, a partir de aquel momento, quede a su alcance! Las precauciones rituales tienden, por una parte, a prevenir este tipo de difusión y, por otra, a proteger, en la medida de lo posible, a los que se encuentran repentinamente implicados en una situación de impureza ritual, es decir, de violencia.

La menor violencia puede provocar una escalada de cataclismos. Aunque esta verdad, sin llegar a desaparecer del todo, sea difícilmente visible en nuestros días, al menos en nuestra vida cotidiana, todos sabemos que el espectáculo de la violencia tiene algo de «contagioso». A veces es casi imposible sustraerse a este contagio. Respecto a la violencia, la intolerancia puede revelarse tan fatal, a fin de cuentas, como la tolerancia. Cuando la violencia se hace manifiesta, hay unos hombres que se entregan libremente a ella, incluso con entusiasmo; hay otros que se oponen a sus progresos; pero son ellos, con frecuencia, quienes permiten su triunfo. No existe regla universalmente válida al principio que consiga resistir. Hay momentos en que todos los remedios son eficaces, tanto la intransigencia como el compromiso; existen otros, por el contrario, en que todos son inútiles; no consiguen otra cosa que aumentar el mal que pretenden contrarrestar.

Siempre llega, según parece, el momento en que sólo se puede oponer a la violencia otra violencia; importa poco, en tal caso, el triunfar o el fracasar, siempre es ella la vencedora. La violencia posee unos extraordinarios efectos *miméticos*, a veces directos y positivos, otras indirectos y negativos. Cuanto más se esfuerzan los hombres en dominarla, más alimentos le ofrecen; convierte en medio de acción los obstáculos que se cree oponerle; se parece a un incendio que devora cuanto se arroja sobre él con la intención de sofocarlo.

Acabamos de recurrir a la metáfora del fuego; hubiéramos podido recurrir a la tempestad, al diluvio, al terremoto. Al igual que la peste, no serían, para ser exactos, unas metáforas, exclusivamente unas metáforas. Eso no significa que nos apuntamos a la tesis que convierte lo sagrado en una simple transfiguración de los fenómenos naturales.

Lo sagrado es todo aquello que domina al hombre con tanta mayor facilidad en la medida en que el hombre se cree capaz de dominarlo. Es, pues, entre otras cosas pero de manera secundaria, las tempestades, los incendios forestales, las epidemias que diezman una población. Pero también es, y fundamentalmente, aunque de manera más solapada, la violencia de los propios hombres, la violencia planteada como externa al hombre y confundida, a partir de entonces, con todas las demás fuerzas que pesan sobre el hombre desde fuera. La violencia constituye el auténtico *cosmón* y el alma secreta de lo sagrado.

Seguimos sin saber cómo consiguen los hombres situar su propia violencia fuera de ellos mismos. Una vez que lo han conseguido, sin embargo, una vez que lo sagrado se ha convertido en esta sustancia misteriosa que merodea en torno a ellos, que los invade desde fuera sin llegar a ser realmente ellos mismos, que los atormenta y los brutaliza, un poco a la manera de las epidemias o de las catástrofes naturales, se encuentran confrontados por un conjunto de fenómenos heterogéneos para nosotros pero cuyas analogías son realmente muy notables.

Si se quiere evitar la enfermedad, es conveniente evitar los contactos con los enfermos. Es igualmente conveniente evitar los contactos con la rabia homicida si uno no quiere entrar en una rabia homicida o hacerse matar, lo que, a fin de cuentas, equivale a lo mismo, pues la primera consecuencia acaba siempre por provocar la segunda.

Existen, a nuestros ojos, dos tipos diferentes de «contagio». La ciencia moderna sólo se interesa por el primero y confirma su realidad de manera desahuciante. Es muy posible que el segundo tipo de contagio fuera, con mucho, más importante en las condiciones definidas anteriormente como primitivas, es decir, en la ausencia de cualquier sistema judicial.

Bajo el título de la impureza ritual, el pensamiento religioso engloba todo un conjunto de fenómenos, disparatados y absurdos en la perspectiva científica moderna, pero cuya realidad y cuyas semejanzas aparecen por poco que se las distribuya en torno de la violencia esencial que ofrece la materia principal y el fundamento último de todo el sistema.

Entre la enfermedad, por ejemplo, y la violencia voluntariamente infligida por un enemigo, existen unas relaciones íntegras. Los sufrimientos del enfermo son análogos a los que hace sufrir una herida. El enfermo corre el peligro de morir. La muerte amenaza, igualmente, a todos aquellos que de una u otra manera, activa o pasiva, están implicados en la violencia. La muerte no es más que la peor violencia que le puede sobrevenir al hombre. No es menos razonable, en suma, considerar bajo un mismo apartado todas las causas, más o menos misteriosas y contagiosas, susceptibles de provocar la muerte, que crear una categoría aparte para una sola de ellas, como hacemos en el caso de la enfermedad.

Hay que recurrir a determinadas formas de empirismo para entender el pensamiento religioso. Este pensamiento tiene exactamente el mismo objetivo que la investigación socio-científica moderna, y es la acción práctica. Todas las veces que el hombre está realmente deseoso de alcanzar unos resultados concretos, todas las veces que se siente asediado por la realidad, abandona las especulaciones abstractas y retorna a una especie de empirismo tanto más prudente y mesquino cuanto más y más de cerca le aprietan las fuerzas que intenta dominar o, por lo menos, distinguir.

Entendido en sus formas más simples, tal vez las más elementales, lo religioso jamás se interroga acerca de la naturaleza final de las fuerzas terribles que asedian al hombre; se limita a observarlas a fin de determinar las secuencias regulares, las «propiedades» constantes que permitirán prever determinados hechos, que ofrecerán al hombre unos puntos de referencia capaces de determinar la conducta a seguir.

El empirismo religioso siempre llega a la misma conclusión: hay que mantenerse lo más alejado posible de las fuerzas de lo sagrado, hay que evitar todos los contactos. Así, pues, el empirismo religioso coincide, en determinados puntos, con el empirismo médico o con el empirismo científico en general. A ello se debe que algunos observadores crean reconocer en él una primera forma de ciencia.

Este mismo empirismo, sin embargo, puede terminar en unos resultados tan aberrantes, desde nuestro punto de vista, puede mostrarse tan rígido, tan mesquino, tan mope, que es tentador explicarlo por algún tipo de trastorno del psiquismo. No es posible ver las cosas de esta manera sin convertir la totalidad del mundo primitivo en un «enfermo» ante el cual nosotros, los «civilizados», aparecemos como «sanos».

Los mismos psiquiatras que presentan las cosas bajo este aspecto no vacilan, cuando les parece, en invertir sus categorías: entonces es la «civilización» la enferma, y sólo puede serlo en oposición a lo primitivo, el cual aparece esta vez como el prototipo de lo «sano». Sea cual fuere la manera de manipularlos, los conceptos de salud y de enfermedad son inadecuados para explicar las relaciones entre las sociedades primitivas y la nuestra.

Las precauciones rituales que parecen dementes o, por lo menos, «muy exageradas» en un contexto moderno son, a decir verdad, razonables en su contexto propio, es decir, en la ignorancia extrema en que se halla lo reli-

gioso respecto a una violencia que sacraliza. Cuando los hombres creen sentir sobre su nuca el aliento del Cíclope de la *Odisea*, atienden a lo más urgente; no pueden permitirse el lujo de tomarse demasiada confianza con el tipo de medidas que requiere esta situación crítica. Es mejor pecar por exceso que por defecto.

Cabe comparar la actitud religiosa a la de una ciencia médica que se encontrara repentinamente confrontada con una enfermedad de tipo desconocido. Se declara una epidemia. No se consigue aislar el agente patógeno. ¿Cuál es, en tal caso, la actitud propiamente científica, qué conviene hacer? Conviene tomar no sólo algunas de las precauciones que exigen las formas patológicas conocidas, sino todas sin excepción. Idealmente, convendría inventar otras nuevas, ya que no sabemos nada del enemigo que hay que rechazar.

Una vez identificado el microbio de la epidemia, algunas de las precauciones tomadas antes de la identificación pueden manifestarse inútiles. Sería absurdo penurias; pero era razonable exigirles en tanto que persistiera la ignorancia.

La metáfora no es válida hasta sus últimas consecuencias. Ni los primitivos ni los modernos consiguen jamás identificar el microbio de la peste llamada violencia. La civilización occidental es todavía menos capaz de aislarla y de analizarla, y formula en relación con la enfermedad unas ideas mucho más superficiales, puesto que hasta nuestros días siempre ha disfrutado, respecto a sus formas más virulentas, de una protección probablemente muy misteriosa, de una inmunidad que visiblemente no es obra suya, pero de la que podría, en cambio, ser la obra.

* * *

Uno de los más conocidos «tabúes» primitivos, el que tal vez ha hecho correr más tinta, se refiere a la sangre menstrual. Es impura. Las mujeres que menstrúan son obligadas a aislarse. Se les prohíbe tocar los objetos de uso común, y en ocasiones hasta sus propios alimentos que podrían contaminar...

¿Cuál es la explicación de esta impureza? Es preciso considerar la menstruación dentro del marco más general del derramamiento de sangre. La mayoría de los hombres primitivos adoptan precauciones extraordinarias para no entrar en contacto con la sangre. Cualquier sangre derramada al margen de los sacrificios rituales, en un accidente por ejemplo, o en un acto de violencia, es impura. Esta impureza universal de la sangre derramada procede muy directamente de la definición que acabamos de proponer: la impureza ritual está presente en todas partes donde se pueda temer la violencia. Mientras los hombres disfrutan de la tranquilidad y de la seguridad, no se ve la sangre. Tan pronto como se desencadena la vio-

lencia, la sangre se hace visible; comienzan a correr y ya es imposible desordenarla, se introduce por todas partes, se capace y se exhibe de manera desordenada. Su fluidez expresa el carácter contagioso de la violencia. Su presencia denuncia el crimen y provoca nuevos dramas. La sangre embadurna todo lo que toca con los colores de la violencia y de la muerte. A eso se debe que «clame venganza».

Cualquier derramamiento de sangre asusta. No hay por qué asombrarse, *a priori*, de que la sangre menstrual asustara. En este caso existe, sin embargo, algo más que una simple aplicación de la regla general. Es evidente que los hombres nunca han experimentado la menor dificultad en distinguir la sangre menstrual de la sangre derramada en un crimen o en un accidente. Ahora bien, en muchas sociedades, la impureza de la sangre menstrual es extrema. Esta impureza tiene una relación evidente con la sexualidad.

La sexualidad forma parte del conjunto de fuerzas que se burlan del hombre con una facilidad tanto más soberana en la medida en que el hombre pretende burlarse de ellas.

Las formas más extremas de la violencia no pueden ser directamente sexuales debido al hecho de que son colectivas. La multitud puede practicar perfectamente una sola y misma violencia, desmesuradamente incrementada por el mismo hecho de que todas las violencias individuales pueden sumarse a ella; no existe, por el contrario, una sexualidad realmente colectiva. Esta razón bastaría por sí sola para explicar por qué una lectura de lo sagrado basada en la sexualidad elimina o minimiza siempre lo esencial de la violencia, mientras que una lectura basada en la violencia prestará sin ninguna dificultad a la sexualidad el considerable espacio que en todo pensamiento religioso primitivo le corresponde. Podríamos sentir la tentación de creer que la violencia es impura porque está relacionada con la sexualidad. En el plano de las lecturas concretas, la proposición contraria es la única que se revela eficaz. La sexualidad es impura porque está relacionada con la violencia.

Aparece aquí algo contrario al humanismo contemporáneo, el cual, a fin de cuentas, hace buena pareja con el panssexualismo del psicoanálisis, aunque esté aliado con su ínsano de muerte. Los indicios son demasiado numerosos, sin embargo, y demasiado convergentes para poderlos descartar. Decimos que la impureza de la sangre menstrual tiene una relación directa con la sexualidad. Es muy cierto, pero todavía es más directa la relación con la violencia indiferenciada. La sangre de un hombre asesinado es impura. No se puede relacionar esa impureza con la impureza de la sangre menstrual. Para interpretar, al contrario, la impureza de la sangre menstrual, hay que referirla a un tiempo a la impureza de la sangre derramada criminalmente y a la sexualidad. El hecho de que los órganos sexuales de la mujer sean el lugar de un derramamiento periódico de sangre siempre ha impresionado prodigiosamente a los hombres en todas las partes del mundo porque parece confirmar la afinidad, manifiesta a sus

ojos, entre la sexualidad y las formas más diferentes de la violencia, susceptibles todas ellas, también, de provocar unos derramamientos de sangre.

Pana entender la naturaleza y el alcance de esta afinidad hay que volver a aquel empirismo del que hablabamos poco antes, y también a un «gran sentido común» que desmiente, en cualquier pensamiento religioso, un papel mucho mayor que el que permiten sospechar las teorías de moda. Los hombres siempre han razonado de la misma manera. La idea de que las creencias de toda la humanidad son un colosal engaño al que somos casi los únicos en escapar, parece como mínimo prematura. El problema inmediato no es la arrogancia del saber occidental o su «imperialismo», es su insuficiencia. Es allí, en especial, donde la necesidad de comprender es más intensa y más urgente que las explicaciones propuestas son más bizantinas, en el terreno de lo religioso.

La estrecha relación entre sexualidad y violencia, herencia común de todas las religiones, se apoya en un conjunto de convergencias bastante impresionante. Con mucha frecuencia la sexualidad tiene que ver con la violencia, tanto en sus manifestaciones inmediatas —rapto, violación, desfloración, sadismo, etc.— como en sus consecuencias más lejanas. Ocasiones diferentes enfermedades, reales o imaginarias; lleva a los sangrientos dolores del parto, siempre susceptibles de provocar la muerte de la madre, del hijo o incluso de ambos a un tiempo. Hasta en el interior de un marco ritual, cuando se respetan todas las prescripciones matrimoniales y las demás interdicciones, la sexualidad va acompañada de violencia; tan pronto como escapa a este marco, en los amores ilegítimos, el adulterio, el incesto, etc., esta violencia y la impureza que resulta de ella se hacen extremas. La sexualidad provoca innumerable querellas, celos, rencores y batallas; es una permanente ocasión de desorden, hasta en las comunidades más armoniosas.

Al negarse a admitir la asociación, tan poco problemática sin embargo, que los hombres, desde hace miles de años, siempre han reconocido entre la sexualidad y la violencia, los modernos intentan demostrar su «ampollidad de espíritus»; se trata de una fuente de ignorancia que conviene tener en cuenta. Al igual que la violencia, el deseo sexual tiende a proyectarse sobre unos objetos de intercambio cuando el objeto que lo atrae permanece inaccesible. Acoge gustosamente todo tipo de sustituciones. Al igual que la violencia, el deseo sexual se parece a una energía que se acumula y que acaba por ocasionar mil desórdenes si se la mantiene largo tiempo comprimida. Hay que observar, por otra parte, que el deslizamiento de la violencia a la sexualidad, y de la sexualidad a la violencia, se efectúa con gran facilidad, en ambos sentidos, incluso en las personas más «normales» y sin que sea necesario invocar la menor «perversión». La sexualidad contrariada desemboca en la violencia. Las peleas de enamorados, a la inversa, terminan en el abrazo. Las recientes investigaciones científicas confirman en muchos puntos la perspectiva primitiva. La excitación sexual y la vio-

lencia se anuncian un poco de la misma forma. La mayoría de las reacciones corporales mensurables son las mismas en ambos casos.*

Antes de recurrir a unas explicaciones cómodas frente a un tabú como el de la sangre menstrual, antes de apelar, por ejemplo, a esos «fantasmas» que desmienten en nuestro pensamiento el papel de la «malicia de los encantadores» en el de Don Quijote, convendría asegurar, como regla absoluta, que se han agotado las posibilidades de comprensión directa. En el pensamiento que se detiene en la sangre menstrual como materialización de toda violencia sexual, no hay nada, en definitiva, que sea incomprensible: cabe preguntarse además si el proceso de simbolización no obedece a una «voluntad» oscura de rechazar toda la violencia exclusivamente sobre la mujer. A través de la sangre menstrual, se realiza una transferencia de la violencia, se establece un monopolio de hecho en detrimento del sexo femenino.

* * *

No siempre es posible evitar la impureza; las precauciones más meticulosas pueden ser burladas. El menor contacto provoca una mancha que conviene sacarse de encima, no sólo por uno mismo sino por la colectividad, amenazada en su totalidad de contaminación.

¿Con qué se limpiará esta mancha? ¿Qué sustancia extraordinaria e incombible resistirá al contagio de la sangre impura, y conseguirá purificarla? La misma sangre, pero en esta ocasión la sangre de las víctimas sacrificiales, la sangre que permanece pura si es derramada ritualmente.

Detrás de esta asechadora paradoja, se nos revela un juego que siempre es el de la violencia. Cualquier impureza se reduce, a fin de cuentas, a un único e idéntico peligro, a la instalación de la violencia interminable en el seno de la comunidad. La amenaza siempre es la misma y desencadena la misma defensa, la misma amenaza sacrificial, para disipar la violencia sobre unas víctimas sin consecuencias. Subyacente a la idea de purificación ritual, existe algo más que una mera y simple ilusión.

El ritual tiene la función de «purificar» la violencia, es decir, de «sacarla» y disiparla sobre unas víctimas que no corren el peligro de ser vengadas. Como el secreto de su eficacia se le escapa, el ritual se esfuerza en entender su propia operación al nivel de sustancias y de objetos capaces de ofrecerle unos puntos de referencia simbólicos. Está claro que la sangre ilustra de manera notable toda la operación de la violencia. Ya hemos hablado de la sangre derramada por error o por malicia; ahora se trata de la sangre que se seca sobre la víctima, no tarda en perder su limpididad, se pone turbia y sucia, forma costras y se desprende a placas; la

sangre que envejece en el mismo lugar donde ha sido derramada coincide con la sangre impura de la violencia, de la enfermedad y de la muerte. A esta mala sangre inmediatamente estropeada, se opone la sangre fresca de las víctimas recién inmoladas, siempre fluida y hermosa, pues el rito sólo la utiliza en el instante mismo en que es derramada y no tardará en ser limpiada...

La metamorfosis física de la sangre derramada puede significar la doble naturaleza de la violencia. Algunas formas religiosas sacan un partido extraordinario de esta posibilidad. La sangre puede literalmente hacer ver que una única y misma sustancia es a la vez lo que ensucia y lo que limpia, lo que hace impuro y lo que purifica, lo que empuja los hombres a la rabia, a la demencia y a la muerte, y también lo que les amansa, lo que les permite revivir.

No hay que ver aquí una simple «metáfora material» en el sentido de Gaston Bachelard, una diversión poética sin consecuencias. Tampoco hay que ver en la ambigüedad de la sangre la realidad última disimulada detrás de los derramamientos perpetuos de la religión primitiva, como hace la señora Laura Makariou.⁷ Tanto en uno como en otro caso, desaparece lo esencial que es el juego paradjico de la violencia. Al acceder únicamente a este juego a través de la sangre o de otros objetos simbólicos del mismo tipo, lo religioso lo aprehende imperfectamente pero jamás lo elimina del todo, a diferencia del pensamiento moderno tan pródigo siempre en «fantasmas» como en «poemas», delante de los grandes datos de la vida religiosa primitiva, pues jamás llega a descubrir nada real.

Hasta las más extrañas aberraciones del pensamiento religioso siguen demostrando una verdad que es la identidad del mal y del remedio en el orden de la violencia. En ocasiones la violencia presenta a los hombres un rostro terrible; multiplica enloquecidamente sus desmanes; otras, al contrario, se muestra bajo una luz pacificadora, espone a su alrededor los beneficios del sacrificio.

Los hombres no comprenden el secreto de esta dualidad. Necesitan diferenciar la buena violencia de la mala; quieren repetir incesantemente la primera a fin de eliminar la segunda. El rito no es otra cosa. Como hemos visto, para ser eficaz la violencia sacrificial debe parecerse lo más posible a la violencia no sacrificial. Esta es la causa de que existan ritos que se nos presentan simplemente como la inexplicable inversión de las prohibiciones. En algunas sociedades, por ejemplo, la sangre menstrual puede llegar a ser tan benéfica en el seno del rito como maléfica fuera de él.

La naturaleza doble y única de la sangre, esto es, de la violencia, aparece ilustrada de manera estremecedora en una tragedia de Eurípides, *Iou*. La reina Créusa piensa en dar muerte al héroe con la ayuda de un talismán extraordinario: dos gotas de una sola y misma sangre, la de la

Gigona. Una es un veneno mortal, la otra un remedio. Entonces el viejo esclavo de la reina pregunta:

¿Y cómo se cumple en ellas el doble don de la diosa?

CRÉUSA. — Bajo el golpe mortal, de la vena voca brota una gota...

EL ANCIANO. — ¿Para qué sirve? ¿Cuál es su virtud?

CRÉUSA. — Aleja las enfermedades y aumenta el valor.

EL ANCIANO. — ¿Y cómo actúa la segunda?

CRÉUSA. — Mata. Es el veneno de las serpientes de la Gigona.

EL ANCIANO. — ¿Las llevas juntas o separadas?

CRÉUSA. — Separadas. ¿Mezclarlas tú lo saludable y lo nocivo?

Nada más diferente que estas dos gotas de sangre y, sin embargo, nada más semejante. Es fácil, por consiguiente, y tal vez tentador, confundir las dos sangres y mezclarlas. Si se produce esta mezcla, desaparece cualquier distinción entre lo puro y lo impuro. Ya no hay diferencia entre la buena y la mala violencia. Mientras lo puro y lo impuro permanecen diferenciados, en efecto, es posible lavar hasta las mayores manchas. Una vez que se han confundido, ya no se puede purificar nada.

7. Ver, por ejemplo, «Les Taboues du sang», *Diogenes*, abril-junio de 1968.