

[65]

**“TÚ NO HAS QUERIDO SACRIFICIO NI OBLACIÓN”**  
Salmo 40, 7; Hebreos 10, 5\*

Armando J. Levoratti

**R. Girard y su idea del sacrificio**

Las instituciones humanas, dice René Girard, no son lo que son desde toda la eternidad. Pensar lo contrario equivaldría a incurrir en esa especie de “platonismo cultural”, que sólo sabe descubrir lo que ya está ahí, siempre idéntico a sí mismo, sin llegar nunca a percibir (y mucho menos a explicar) la diacronía y los procesos que estén en el origen y en la transformación de los datos inmediatamente observables; que sólo alcanza a ver lo ya estructurado y diferenciado, pero que no toma en cuenta las transiciones de una estructuración a otra. Esta visión platonizante reconoce que la cultura agrega al mundo natural un mundo fabricado por los hombres. Pero dentro de ese mundo cultural parecería que no hay nada más que productos ya terminados. La atención se fija únicamente en aquello que salta a la vista —mitos y ritos, estructuras y sistemas, reglas e interdictos, coherencias y equilibrios— y se piensa que ni siquiera tiene sentido preguntar de dónde provienen todas esas formas culturales. La cultura humana es considerada como una idea inmutable desde el principio; las instituciones no tienen necesidad de evolucionar ni mucho menos de ser engendradas. Por miedo a caer en un evolucionismo ingenuo, el problema del origen queda eliminado de raíz.<sup>1</sup>

El platonismo cultural no es patrimonio exclusivo de una visión espontánea de las cosas, que ignora la perspectiva histórica y vive, por así decirlo, en un puro presente. También hay que contar con el platonismo reforzado de la ciencia etnológica (so-

---

\* Es continuación de *Revista Bíblica* 48 n. 21 (1986) 1-30.

<sup>1</sup> R. Girard, *El misterio de nuestro mundo*, Salamanca, 1982, págs. 69-73.

[66] bre todo en su versión estructuralista), que considera concluida su tarea científica cuando ha logrado identificar y clasificar los elementos componentes de una determinada estructura, determinando cuidadosamente los rasgos diferenciales y dejando de lado, como “anomalías curiosas” todos aquellos fenómenos que se resisten a cualquier intento de clasificación. Como ese platonismo es el heredero de una tradición casi irresistible, resulta en extremo difícil deshacerse de él. Para lograrlo, el único camino transitable es la “*conversión*” de la perspectiva etnológica, conversión que se hace cada vez más urgente, en primer lugar, porque el enfoque puramente sincrónico, al no tener en cuenta los procesos de formación y de transformación que estén debajo y detrás de las distintas expresiones culturales, encierra la investigación científica en cauces demasiado estrechos; en segundo lugar, y sobre todo, porque la etnología, tal como se la viene practicando desde que empezó a ocupar un sitio en el concierto de las ciencias humanas, no ha conseguido liberarse de la ceguera inveterada que comparte con todo el resto del pensamiento moderno y que le impide llegar hasta el fundamento oculto de toda la cultura humana. Si la mirada busca por todas partes diferencias cada vez más refinadas, si no se hace otra cosa que clasificar las instituciones en ficheros prefabricados, el pensamiento se inhabilita para llevar hasta el final el análisis y la desconstrucción de los fenómenos ya estructurados. De este modo se pasa por alto la tarea más decisiva: sin olvidar la especificidad de las instituciones, hay que encontrar el *tronco común* y las bifurcaciones sucesivas que nos hacen pasar del origen a la diversidad aparentemente irreductible de las formas culturales.

R Girard está firmemente convencido de haber descubierto aquel tronco común, y ese descubrimiento lo ha llevado a enunciar la tesis, tan seductora como problemática, que está en el centro de toda su obra: una lectura rigurosamente científica de los rituales, de los mitos y de los interdictos sacralizados nos obliga a concluir que el imponente edificio de la cultura humana hunde sus cimientos en una historia inmemorial, en una dimensión diacrónica que ha mantenido oculto su secreto a lo largo de milenios. Ese fundamento escondido sobre el que se ha cimentado el régimen normal de la humanidad durante la mayor parte de su existencia (o mejor todavía: esa “matriz estructural” que ha engendrado, sin que los hombres lo sepan, toda la variedad de las formas culturales) es el *mecanismo de la víctima expiatoria* con sus tres componentes esenciales: 1) la crisis provocada por el mimetismo violento, 2) la reacción agresiva de todos contra una sola

[67] víctima elegida como chivo expiatorio, y 3) la resolución sacrificial que trae la reconciliación y la paz al grupo interiormente desgarrado por el conflicto mimético. O sea que el mimetismo del deseo desencadena la rivalidad mimética, y esta, a su vez, suscita la crisis violenta cuya resolución se ha operado desde siempre por medio del mecanismo sacrificial.

Esta polarización de la agresividad colectiva sobre un individuo indefenso, precisamente porque produce un efecto reconciliador de las partes en conflicto, hace vivir a la comunidad una “experiencia estremecedora”: la víctima sacrificada se revela al mismo tiempo como una realidad maléfica y benéfica, como un ser capaz de provocar primero la más grave crisis y luego de restablecer el orden o de instaurar uno nuevo. Del caos ha surgido un orden; la violencia sacrificial ha funcionado como medio para alcanzar la paz. Por eso la víctima *divinizada* se constituye en fundadora no sólo de un culto particular, consagrado a ella, sino de la sociedad misma. Así, a partir de la violencia fundadora, surgen los interdictos, los rituales y los mitos que procuran extender y perpetuar el efecto reconciliador de la víctima expiatoria.

Ahora bien: si la diferenciación cultural se realiza a partir del asesinato fundador, ¿por qué es tan difícil llegar hasta él? ¿Por qué la mirada se detiene en los estadios terminales de cada formación cultural y no alcanza a ver la matriz ritual que está en la raíz de todo el sistema? Esta dificultad, dice Girard, se funda en una razón muy sencilla: hace ya mucho tiempo que el acontecimiento fundador ha dejado de ser un dato directamente observable. El asesinato fundador comenzó primero a borrarse detrás de un conjunto de ritos propiamente sacrificiales, y esos ritos, por su parte, se fueron borrando paulatinamente detrás de ciertas instituciones post-rituales, como los sistemas jurídicos, religiosos y políticos. Y como esas formas derivadas encubren su vinculación originada con el mecanismo victimal, ya ni siquiera se piensa en la posibilidad de retrotraerlas a su matriz ritual común. Sin embargo, aquí hay que recordar el hecho que también ha sido señalado por Freud: lo difícil no es cometer un crimen sino borrar sus huellas. El asesinato fundador ha dejado huellas muy reveladoras, no sólo en los rituales sangrientos y en los interdictos de las comunidades “primitivas”, sino también en la cultura informada por el cristianismo histórico. Sobre todo en este último caso, el inmenso trabajo cultural realizado por los hombres ha contribuido a disimular las huellas, de manera que muchas veces resultan menos perceptibles. Pero no por eso han quedado borradas, y por mucho que Pilato y Macbeth se laven las manos, esas huellas vuelven a

[68] aparecer. Incluso reaparecen con más fuerza, y es indispensable rastrearlas hasta el fin si se quiere penetrar en el fundamento oculto de una sociedad enteramente gobernada por la violencia y por los mitos y mecanismos de la violencia.

Hay que advertir, sin embargo, que la puesta al descubierto de aquella matriz estructural común no implica una recaída en las falsas génesis históricas. Debido al carácter fragmentario de los testimonios etnológicos e históricos existentes, casi nunca es posible reconstruir el número y el orden de las etapas que han determinado el paso de una estructuración a otra. Los hechos que interesan a la etnología y a la historia se multiplican indefinidamente en el espacio y en el tiempo, y los escasos documentos disponibles no permiten ordenar genéticamente las distintas formas culturales o los distintos tipos de sociedad. Ya en el terreno histórico, pero más todavía en el campo etnológico, lo que se ofrece directamente a la mirada del investigador son hechos ya constituidos, prácticas y costumbres socializadas, instituciones, creencias y ritos estructurados y diferenciados. O para decirlo todo de una vez: un determinado tipo de organización social más o menos estable. Ahora bien, tanto la organización en su totalidad, como el conjunto de los elementos que la integran, son el resultado de un largo proceso de sedimentación, que ha pasado por múltiples transformaciones antes de alcanzar un cierto equilibrio terminal. Y como el equilibrio y la estabilidad de las estructuras sociales es siempre inseguro e inestable, los procesos de transformación no se detienen jamás. Las causas que los determinan pueden ser endógenas o exógenas; el ritmo de su desarrollo varía en cada sociedad: mientras que es lento y casi imperceptible en las sociedades primitivas, adquiere una notable rapidez en las sociedades modernas, generando de ese modo lo que se ha dado en llamar la “aceleración del tiempo histórico”. Pero incluso en las sociedades llamadas “tradicionales” (una de cuyas características fundamentales ha sido siempre la de oponer una decidida resistencia a cualquier clase de cambio), nunca dejan de operarse transformaciones más o menos profundas, y es por eso que las mismas instituciones presentan fisonomías diversas en las distintas fases de su evolución histórica.

Frente a esta realidad compleja quedan abiertos dos caminos: o bien se prescinde de la escala temporal y se describen los fenómenos estructurales en su dimensión puramente sincrónica, como si estuvieran situados fuera del tiempo, utilizando categorías predominantemente clasificatorias (o, como dice Girard, “el vocabu-

[69] lario fijo y demasiado diferenciado de nuestro platonismo cultural”<sup>2</sup> y reduciendo todo el análisis a la elaboración de taxonomías y de inventarios muertos; o bien se admite que toda sociedad es una suma de procesos en el tiempo<sup>3</sup> y que ninguna estructura social o cultural, por más que se empeñe en mantenerse idéntica a sí misma, es totalmente invulnerable al cambio.<sup>4</sup> El problema consistirá entonces en practicar una forma de análisis que no deje de lado los procesos. Para ello será necesario, en primer lugar, ir de las oposiciones diferenciales a las estructuras y de las estructuras a los procesos “recurrentes”, es decir, a los procesos de corta duración que se repiten en la dimensión sincrónica y configuran el ciclo diario, estacional y anual de la vida de una sociedad. Pero luego habrá que tener en cuenta otra clase de procesos. Son los procesos diacrónicos, unas veces “puntuales” (como una guerra o una catástrofe ecológica) y otras veces “a largo plazo” (como el aumento y la disminución de los recursos económicos, el crecimiento demográfico y los contactos con otras culturas), que modifican las tendencias básicas del sistema cultural y terminan por acarrear cambios estructurales más o menos profundos. Los procesos sincrónicos son *reiterativos*: se producen, por ejemplo, cada vez que un individuo nace o muere, o acontecen regularmente a lo largo del año, cuando la sociedad celebra sus fiestas o se adapta al curso natural de las estaciones; los segundos, en cambio, *no se vuelven a repetir* (al menos en las mismas condiciones) y producen transformaciones aparentemente irreversibles. Estos procesos diacrónicos, que estén en la génesis, en la modificación y en la disolución de las formas culturales, plan-

---

<sup>2</sup> R. Girard, *o.c.*, pág. 70.

<sup>3</sup> Cfr. E.R. Leach, *Political systems of Highland Burma*, Harvard University Press, Cambridge, 1954, pág. 5.

<sup>4</sup> Cfr. sobre este punto las interesantes observaciones de Evon Z. Vogt en: *On the concepts of Structure and Process in Cultural Anthropology*, *American Anthropologist*, vol. 62, págs. 18-33 (traducción castellana en: *Estructuralismo e Historia*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1969, págs. 69-90). Según este autor, los sistemas sociales y culturales reaccionan continuamente adaptándose a las cambiantes condiciones de vida, determinadas por factores como la modificación ambiental, el crecimiento económico o los intercambios culturales. Pero además de estas “reacciones adaptativas” a las presiones internas y externas, “parecería existir una fuerza *constante* que empuja al cambio y que explica, al menos en parte, la ubicuidad del cambio que observamos en los sistemas y que se produce aun cuando las otras presiones sean mínimas” (pág. 78 de la trad. cast.).

[70] tean nuevos problemas y reclaman una metodología distinta: ya no se trata, en efecto, de discernir los “rasgos diferenciales”, de clasificar y ordenar las “posiciones sistemáticas”, y ni siquiera de analizar la “dinámica estructural” que hace funcionar el sistema y se manifiesta en los ciclos recurrentes de una sociedad; lo que más importa, desde esta perspectiva, es describir y explicar los mecanismos generadores de cambios y transformaciones a *través del tiempo*, es decir, de esos cambios y transformaciones que son impulsados y sostenidos por una compleja interacción de factores —económicos, ambientales, demográficos, técnicos, psicológicos, etc.— y que modifican las estructuras ya existentes o engendran otras nuevas.

La enunciación teórica de un proyecto de investigación que se proponga seriamente analizar y explicar los mecanismos generadores de las estructuras y de los cambios culturales y sociales —enunciación que en cierta medida se asemeja a una declaración de principios— no ofrece mayores dificultades. Pero las cosas se complican cuando se trata de llevar a la práctica ese tipo de análisis en uno o varios casos concretos. Porque, como ya lo hemos insinuado, en toda sociedad humana se producen periódicamente acontecimientos desestabilizadores —como, por ejemplo, un golpe de estado, un estallido de violencia colectiva o un descubrimiento revolucionario en el campo de la ciencia y la tecnología— que ponen en crisis el funcionamiento “normal” de las instituciones e introducen desequilibrios más o menos profundos en el conjunto del sistema social o en algunas de sus partes. Como consecuencia de esas perturbaciones del orden establecido, algunas instituciones pierden vigencia, surgen otras nuevas en el espacio que habían dejado vacío las formas antiguas, y otras, finalmente, no superan la crisis sin sufrir alguna transformación. De todas maneras, tanto esas sacudidas bruscas, como las rupturas y cambios que ellas suscitan, son fenómenos directamente observables. Las transformaciones graduales, por el contrario, se van produciendo a ritmo lento, de una forma casi siempre imperceptible para el observador inmediato, y en una secuencia cronológica que puede extenderse a lo largo de siglos. Nadie las puede observar desde el comienzo hasta el fin, porque la vida de un solo hombre es demasiado breve para poder abarcarlas en su totalidad. Por lo tanto, no queda otro remedio que *inferir* los procesos que estén en el origen de las formas culturales y determinan su desarrollo gradual a través del tiempo. Pero las inferencias que es preciso hacer para dar cuenta de los procesos de transformación, si pretenden ser algo más que simples conjeturas o afirmaciones gratuitas, tienen que estar fun-

[71] damentadas en alguna documentación. Ahora bien: esa documentación, en el mejor de los casos, es fragmentaria, dispersa y discontinua; y a medida que nos retrotraemos en el tiempo, las informaciones se vuelven cada vez más escasas, hasta que al fin se llega a un punto en que los rastros desaparecen casi por completo. De ahí el tan difundido escepticismo de los antropólogos culturales frente a las así llamadas “filiaciones genéticas”. Y este escepticismo se acentúa mucho más cuando alguien pretende hacer brotar toda la cultura y la religión, completamente armadas, de un supuesto evento histórico acaecido en la aurora de los tiempos.<sup>5</sup>

R. Girard es consciente de esta dificultad. Por eso cuando habla del “acontecimiento fundador” no intenta describir *un evento singular*, acaecido en un punto determinado del tiempo o del espacio, sino que analiza y muestra cómo funciona un “*mecanismo*” que se manifiesta pertinente en cada caso particular. Este mecanismo reveló su eficacia *al comienzo de la aventura humana*, porque el hombre ha fundado al hombre el día en que expulsó la violencia y la culpa de sí mismo, para proyectarlas en una sola víctima expiatoria. Pero el mecanismo victimal *nunca ha dejado de funcionar*, porque los hombres, fuera del ámbito de la revelación judeocristiana, no han llegado a descubrir un método no violento para resolver sus conflictos. No una vez, sino muchas, el mecanismo victimal ha reconciliado a las partes enfrentadas por la violencia mimética; y esa eficacia reconciliadora, puesta de manifiesto efectivamente en la historia real, revela su aptitud para engendrar el conjunto de las formas culturales, ya que, según la concepción de Girard, todo el orden social y cultural apunta, en última instancia, a garantizar y prolongar la tregua que puso fin a la crisis suscitada por el mimetismo violento.

Para no dejar ninguna duda sobre la verdadera naturaleza del mecanismo victimal, Girard compara su propio punto de vista

---

<sup>5</sup> Hemos tratado de resumir de la manera más breve y clara posible una problemática extremadamente compleja, que interesa tanto a la antropología cultural como a la historia. R. Girard no trata esta cuestión expresamente, pero sus críticas al “platonismo cultural” suponen una coincidencia, al menos en lo fundamental, con el punto de vista expuesto aquí. Para un desarrollo más amplio del tema en el campo de la antropología, son muy útiles los trabajos reunidos en la antología antes mencionada (*Estructuralismo e Historia*). Para un planteo del problema desde el punto de vista historiográfico, es indispensable consultar Jacques Le Goff, *La nouvelle histoire*, París, 1979.

[72] con la teoría freudiana sobre el origen del sistema totémico y de la cultura humana en general. Esta confrontación es altamente ilustrativa, porque entre las dos concepciones hay ciertas coincidencias (más que nada aparentes), que R. Girard no tiene reparo en reconocer. La coincidencia radica, ante todo, en el hecho de que también Freud, en *Tótem y Tabú*, habla de un “asesinato memorable” que ha dejado huellas indelebles en el espíritu de los hombres y en su manera de organizar la sociedad. Freud, en efecto, apoyándose en la concepción darwiniana de la “horda primitiva” y en las ideas que se tenían en su tiempo acerca del totemismo, afirma que en el “estadio original” de la sociedad había un padre violento, celoso, que reservaba para sí a todas las mujeres y apartaba a los hijos varones cuando crecían. De aquel estadio primitivo surgió una primera forma de organización social, sujeta a las restricciones del totemismo, y este paso requiere una explicación: ¿cómo se produjo la transición de un estadio a otro?

*“Basando nuestra argumentación en la celebración totémica —dice Freud—, podemos dar una respuesta: Un día, los hermanos expulsados reunieron sus fuerzas, mataron y comieron al padre, y así acabaron con el jefe de la horda. Juntos se atrevieron a realizar algo que hubiera sido imposible para cada uno de ellos individualmente. Quizá algún avance en la cultura, como el empleo de una nueva arma, les haya dado la sensación de seguridad necesaria. Por supuesto, esos caníbales se comieron a la víctima. El violento padre primitivo había sido seguramente envidiado y temido por cada uno de los hermanos. El festín totémico, quizá la primera celebración de la humanidad, sería entonces la repetición y la conmemoración de este memorable acto criminal, con el cual comienzan tantas cosas: la organización social, las restricciones morales y la religión”.*

Pero una vez que los parricidas dieron rienda suelta a su odio contra el padre y realizaron su deseo de identificación con él, los sentimientos de ternura filial, que habían sido reprimidos, reaparecieron bajo la forma de remordimiento. El muerto se volvió entonces más fuerte de lo que había sido en vida: los hijos trataron de deshacer lo hecho, declarando que la muerte del sustituto del padre —es decir, del tótem— no estaba permitido, y renunciaron a los frutos de su acción, negándose a sí mismos las mujeres liberadas. De este modo crearon, a partir de su sentimiento de culpa como hijos, los dos tabúes fundamentales del totemismo: el asesinato y el incesto, o las ofensas de tipo similar contra la ley sagrada de la sangre.<sup>6</sup> Más adelante, al referirse a “la recurrencia

---

<sup>6</sup> S. Freud, *Totem and Taboo*, Ed. Penguin, págs. 217-220.

[73] infantil del totemismo”, Freud dirá expresamente que estos hechos antropológicos tienen sus paralelos psicológicos en dos rasgos del complejo de Edipo: la atracción incestuosa hacia la madre y los deseos de muerte contra el padre.

Al definir su propia posición frente a esta teoría freudiana, R. Girard (que en otros puntos es un crítico implacable del psicoanálisis) sostiene que dicha teoría merece un examen muy atento, ya que Freud ha sido el único que ha comprendido, a partir de observaciones antropológicas menos atrasadas de lo que se cree habitualmente, *la necesidad de un asesinato colectivo real como modelo del sacrificio*. Sin embargo, hay otros aspectos de la teoría que deben ser sometidos a una drástica revisión. En primer lugar, porque no es posible explicar las repeticiones rituales a partir de un asesinato único, cometido de una vez para siempre. En segundo lugar, porque el asesinato fundador está mal situado cuando se lo pone al comienzo de la secuencia ritual: Freud, en efecto, por no haber tenido en cuenta el carácter mimético del deseo humano, que es el factor desencadenante de la violencia desintegradora, ha invertido el orden normal de los ritos; hay que restituir entonces ese orden normal, poniendo primero la crisis mimética y luego el asesinato colectivo que constituye a la vez su paroxismo y su resolución. Por último, no hay ninguna razón para afirmar que los hombres inmolan toda clase de víctimas para conmemorar el sentimiento de culpa que experimentan por el parricidio cometido en algún momento de la prehistoria. La lectura rigurosa de los datos antropológicos nos obliga a sostener, por el contrario, que los hombres *se reúnen* para inmolar esas víctimas porque un primer asesinato espontáneo *reunió realmente* a los miembros de la comunidad y puso fin a una crisis mimética real. Así se comprende también que el grupo recurra a los ritos sacrificiales para apartar una amenaza real de crisis: como la proyección de la violencia colectiva sobre una víctima indefensa, considerada responsable de todos los males, hizo que la comunidad volviera a sentirse solidaria y que se produjera la reconciliación, el mecanismo victimal quedó institucionalizado para siempre como la única resolución satisfactoria de todas las crisis pasadas, presentes y futuras. Por eso no hay contradicción, sino mutua complementación, entre los interdictos y los rituales: los *interdictos*, en efecto, procuran apartar la crisis prohibiendo las conductas que la suscitan; pero si la crisis vuelve a comenzar, o amenaza con desencadenarse nuevamente, entonces los *ritos* sacrificiales

[74] tratan de canalizarla por el buen camino y de llevarla a la resolución inmolando el chivo expiatorio.<sup>7</sup>

Como en otra oportunidad hemos expuesto con cierta detención el pensamiento de Girard,<sup>8</sup> ahora nos limitaremos a presentar brevemente sus principales ideas acerca de la naturaleza del sacrificio.

1) El sacrificio es un gesto de violencia. Pero un gesto ritualizado, repetido periódicamente en conformidad con ciertas reglas inviolables. Si la violencia es una fuerza temible, también es domesticable, y el sacrificio ha estructurado en forma ritual los impulsos agresivos para despojar a la violencia de su fuerza desintegradora y tenerla bajo control. Cuando la comunidad se ve desgarrada por el mimetismo violento, la inmolación del chivo expiatorio reúne a las partes en conflicto y restablece la paz. Pero la reconciliación nace entonces de un nuevo acto de violencia: la violencia sacrificial. Hay que matar al otro —al hombre primero, y después, en el nivel sustitutivo, al animal— para canalizar y descargar sobre la víctima inocente los impulsos de la agresividad. Sin embargo, ya no se mata indiscriminadamente, en actitud de reciprocidad e imitación; sólo se mata dentro del orden establecido por el ritual, y esto nos hace comprender fácilmente en qué consiste la resolución sacrificial de la crisis mimética: la comunidad vuelve a sentirse solidaria a costa de una víctima que es incapaz de vengarse. Su muerte no podrá traer nuevas agitaciones; al contrario, produce un efecto reconciliador, ya que “une” a todos los demás contra ella, atrayendo sobre sí la hostilidad colectiva. Así el sacrificio es una violencia más, que se añade a las otras violencias. Pero es la última palabra de la violencia: con una acción violenta, pero esta vez domesticada y organizada por el rito, el mecanismo victimal canaliza y pone fin (aunque más no sea por un tiempo) a la indiferenciación caótica engendrada por la violencia mimética colectiva.

---

<sup>7</sup> R. Girard, *o.c.*, págs. 36s. “La violencia unificadora no es solamente el origen de lo religioso, sino de la humanidad misma. El drama único e increíble de Freud es la alegoría deformada de procesos que pueden repetirse, si es preciso, durante millones de años, todo el tiempo que exija ahora o mañana nuestro conocimiento empírico de la prehistoria humana” (pág. 110).

<sup>8</sup> Cfr. *Revista Bíblica* 47 n. 19 (1985) 159-176. Para una extensa bibliografía sobre R. Girard y el tema de la violencia en la Biblia, ver: Norbert Lohfink, *Il Dio della Bibbia e la violenza*, Morcelliana, Brescia, 1985.

[75]

2) El sacrificio *sacraliza* la violencia. Las palabras *sacrificio* y *sacrificar* tienen el sentido concreto de “hacer sagrado”, de “producir lo sagrado”.<sup>9</sup> Lo que *sacri-fica* a la víctima es el golpe que le da el sacrificador, es decir, la violencia que mata a la víctima y la pone al mismo tiempo por encima de todo, haciéndola de alguna manera inmortal. El sacrificio llega a su punto culminante en el momento de la inmolación, cuando la víctima cae abatida por la violencia sagrada. De este modo, lo sagrado nace de la violencia sacrificial: es la memoria perdida y transfigurada en los mitos de una serie inabarcable y ciertamente muy larga de crisis por las que ha pasado la humanidad en el desarrollo de su cultura.

3) ¿De qué manera se pone de manifiesto la eficacia de la violencia para producir lo sagrado?  
¿Por qué es forzoso afirmar que la violencia está en el origen de lo sagrado?

Para responder a esta pregunta, sólo hace falta recordar cómo actúa el mecanismo victimal. A partir de un cierto grado de frenesí, la atención de todos los miembros de la comunidad se concentra necesariamente sobre la víctima que acaba de ser sacrificada. No podría ser de otra manera, dado el carácter prodigioso de lo que ha acontecido: después que la violencia colectiva se ha saciado sobre esa víctima, sobreviene la calma y el silencio sucede al alboroto. Este contraste máximo entre el desencadenamiento de la crisis y su resolución, entre la agitación y la tranquilidad, crea las condiciones más favorables para despertar la atención. Hasta se podría decir que el mecanismo victimal, en su forma más ele-

---

<sup>9</sup> L. Bouyer (*El rito y el hombre*, Ed. Estela, Barcelona, 1967) objeta con razón que “esta interpretación etimológica lleva la huella indudable de un período muy desarrollado en la historia religiosa de la humanidad”. Según él, en efecto, *sacrum facere* no quería decir originariamente “hacer sagrado” lo que, por hipótesis, no lo había sido hasta entonces, sino más bien, o simplemente, “*hacer lo que ya es sagrado en sí y por sí mismo*”, es decir, ejecutar una acción sagrada. “El sacrificio, para los antiguos latinos, no es más que el acto sagrado. La etimología se resuelve en una tautología poco susceptible de aclararnos nada”. Porque, “a decir verdad, no hay nada que sea menos factible, menos susceptible de ser producido, fabricado por el hombre, de cualquier manera que se imagine esta ‘forma’ de lo sagrado. Lo sagrado es (y no es más que) aquello sobre lo que, por definición, el hombre no puede ejercer poder alguno. Es lo que le rebasa, no sólo cuantitativa sino cualitativamente, lo que es esencialmente de Dios, que lleva su signo, signo temible y maravilloso. La idea de que el hombre pueda producirlo, bajo una u otra forma, no puede decididamente ocurrírsele más que a quien ha perdido de vista aquello de lo que se trata’.” (págs. 80-81). Esta observación es de capital importancia, aunque muy pocas veces es tenida debidamente en cuenta cuando se habla de lo “sagrado” y lo “profano”.

[76] mental, ha sido la máquina prodigiosa que ha suscitado la primera *atención no instintiva*. Como la víctima es la víctima de todos, en ese instante se polariza sobre ella la atención de todos. Así se produce la “experiencia impresionante”: por encima del objeto sacrificado, empíricamente perceptible —sea éste persona, animal o cosa— está el “cadáver” de la víctima, que se presenta como algo maléfico y benéfico, violento y pacificador a la vez, como vida que hace morir y como muerte que asegura la vida. Es decir que la víctima sacrificada concentra sobre sí todas las significaciones de lo sagrado.

4) Lo sagrado se alimenta de la violencia, pero de una violencia *no reconocida*, ya que todo el mecanismo victimal funciona gracias a que los hombres desconocen el secreto de su eficacia reconciliadora. Este desconocimiento transfigura a la víctima en un ser misterioso y trascendente, que no sólo tiene el poder de resolver la crisis, sino también el de proteger a la comunidad contra nuevas irrupciones de la violencia. De ahí que se le atribuya la promulgación de los *interdictos* (cuya transgresión provocaría el retomo de los antagonismos) y de los *rituales* específicamente sacrificiales (cuya repetición permitirá resolver las crisis futuras). Por eso los primitivos se esfuerzan por repetirlo todo con la mayor exactitud posible. De esta manera, la institución sacrificial se convierte en el fundamento de toda la cultura. O dicho con otras palabras: el análisis del sacrificio nos lleva nada menos que a descubrir el origen y el fundamento de todo el edificio cultural y social construido por los hombres.<sup>10</sup>

5) R. Girard no se cansa de poner de relieve el papel creador del sacrificio en el desarrollo de la cultura humana. Todas las instituciones creadas por los hombres a lo largo de su historia —desde la monarquía y la domesticación de los animales hasta los interdictos, los rituales y los mitos que a primera vista parecen diametralmente opuestos entre sí— se remontan en última instancia al mecanismo del chivo expiatorio. Pero ese papel creador del mecanismo victimal presupone como condición indispensable un *malen-*

---

<sup>10</sup> “Los hombres han encontrado siempre la paz a la sombra de sus ídolos, es decir, de su propia violencia sacralizada, y hoy es también al abrigo de la violencia más extrema, una vez más, donde buscan la paz. En un mundo cada vez más desacralizado sólo la amenaza permanente de la destrucción total e inmediata impide a los hombres destruirse entre sí. En una palabra, es siempre la violencia la que impide que la violencia se desencadene” (R. Girard, *o.c.*, pág. 290).

[77] *tendido* acerca de la víctima. O sea que la víctima es siempre una víctima *arbitraria*. Ningún individuo, en efecto, puede ser el responsable *único* de la anarquía conflictiva, ni es capaz de provocar por sí solo los antagonismos que configuran la crisis, ya que estos antagonismos provienen siempre de la rivalidad mimética y, por eso mismo, comprometen a todos los miembros del grupo y están repartidos por igual en el interior de la comunidad. Es decir que nadie puede asignar un origen a la crisis o distribuir las responsabilidades. Por lo tanto, sólo una víctima elegida arbitrariamente está en condiciones de atraer sobre sí la hostilidad de todos los rivales y de encauzar la violencia colectiva en una sola dirección. El grupo descarga sobre ella toda su violencia y de este modo recupera la paz. Y esa reconciliación, tan prodigiosa como inesperada, pone de manifiesto a un mismo tiempo la culpabilidad de la víctima y su carácter trascendente. Así la víctima se convierte en un ser divinizado, temible y fascinante, chivo emisario y fuente de bendición.

6) Jesús *desacraliza* la violencia. Soportando la violencia hasta el fondo, él revela y desarraiga la matriz estructural de toda religión, aunque a los ojos de una crítica ciega no haya que ver en los evangelios más que una nueva producción de aquella matriz. Pero el hecho es que Jesús ha muerto porque rehusó responder a la violencia con otra violencia. De este modo, él fue el único que realizó el designio asignado por Dios a la humanidad entera y liberó a los hombres de la “religión” nacida de la violencia. A la agresión sacrificial él opuso su “mandamiento nuevo” del amor y del perdón.

Todas las religiones humanas —y, al fin de cuentas, toda la cultura— se reducen a la parábola de los viñadores homicidas, que *se reúnen para expulsar* a los enviados por el dueño y, finalmente, *para asesinar* a su hijo, a fin de quedarse como los únicos propietarios. Y si ese acontecimiento es realmente fundador en cuanto enmascara y oculta el secreto de su funcionamiento y de su eficacia, está claro que solamente los textos que ponen al descubierto dicho fundamento dejan de estar fundados en él y son verdaderamente reveladores. Por lo tanto, hay que leer los evangelios teniendo en cuenta el trasfondo que configuran los mitos, a fin de que aparezca claramente, por contraposición, la auténtica novedad del mensaje evangélico:

*“Frente a la desmitificación prodigiosa realizada por los evangelios, nuestras propias desmitificaciones no son más que bosquejos irrisorios y quizá incluso los obstáculos que levanta obstinadamente nuestro*

[78] *espíritu contra la revelación evangélica. Pero ahora esos obstáculos no son nada más que recursos diferidos que contribuyen a la vez al avance todavía invisible pero irresistible de esa misma revelación*".<sup>11</sup>

### Algunas observaciones críticas

Son muy numerosas las teorías que se han elaborado para explicar la naturaleza del sacrificio y su función en la vida religiosa de los hombres. De ellas mencionaremos solamente tres. En primer lugar está la teoría que considera el sacrificio, al menos en su forma más primitiva, como un *banquete sagrado*: al comer lo que constituye la materia del sacrificio —es decir, la víctima sacrificada— los comensales entran en comunión con la divinidad y participan de su vida. La segunda teoría es la del *sacrificio-ofrenda*: la víctima sacrificada es un don ofrecido a la divinidad con el fin de obtener su favor. De acuerdo con la tercera concepción, el sacrificio sirve al *mantenimiento de la vida*: la víctima posee una fuerza vital extraordinaria, y esa energía, al quedar liberada en el momento de la inmolación, renueva e infunde nueva vida a la sociedad y al mundo entero.

1) El exponente clásico de la primera teoría es W. Robertson Smith. En su célebre libro sobre la religión de los semitas, el autor británico afirma que la oblación ritual (o lo que hemos llamado el sacrificio-ofrenda) no podría ser una práctica religiosa muy antigua, ya que muy difícilmente podría caber en la mente de un primitivo la idea de presentar auténticas ofrendas a los dioses. Si él esperaba que esos poderes divinos le brindaran los bienes necesarios para su propia subsistencia, ¿cómo podría ofrecerles algo que ya no les perteneciera? Por lo tanto, la idea del sacrificio como don ofrecido a la divinidad tuvo que aparecer tardíamente, en el ambiente de las grandes religiones, que imaginaban a sus dioses como reyes o señores a los que se les debía pagar tributo.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> R. Girard, *o.c.*, pág. 210.

<sup>12</sup> E. Durkheim refutó esta argumentación, demostrando que se encuentran auténticas ofrendas en pueblos en los que los seres sobrenaturales están encargados de proveer a la subsistencia de los humanos; destacó asimismo que no hay en ello ninguna contradicción, ya que los seres sagrados, si bien son los principios de la vida cósmica, están también ellos, de acuerdo con la idea de los primitivos, sometidos a los principios que gobiernan esa vida. Cfr. E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, París, 1937, págs. 487 s.

[79] Y si esta concepción lleva la huella indudable de un período muy desarrollado en la historia religiosa de la humanidad, para encontrar la idea primitiva del sacrificio es preciso remontarse hasta una etapa anterior.

La raíz del sacrificio habría que buscarla entonces en las prácticas del culto totémico, donde la inmolación de la víctima iba siempre acompañada de una comida sacrificial. Originariamente, el sacrificio no era una ofrenda sino un banquete sagrado en el que los miembros del clan comían juntos al animal totémico. O sea que en la base del sacrificio está la idea de *comuni6n* con la divinidad. En las sociedades totémicas, efectivamente, el t6tem es pariente de sus adoradores; uno y otros tienen la misma carne y la misma sangre. La finalidad del rito era por lo tanto comunicar y garantizar esta vida com6n, estrechando el v6nculo sagrado que unía a los participantes entre s6 y con el dios. Al comer la carne cruda del animal totémico, al beber su sangre todav6a caliente (que era la sangre del clan familiar), la comunidad se asimilaba al t6tem y reforzaba los lazos comunitarios.<sup>13</sup>

En aquel estadio primitivo, el banquete sagrado era el centro de la religi6n, el medio para mantener y afianzar la “alianza de sangre” (*bloodcovenant*) que unía a todos los miembros del clan. Luego, con el cambio de las condiciones sociales y con el desarrollo de las creencias religiosas, la idea de comuni6n se fue atenuando gradualmente y se impuso cada vez m6s la pr6ctica del sacri-

---

<sup>13</sup> La idea dominante en el ritual sem6tico de los sacrificios de animales, dice W. Robertson Smith, “no es la de una ofrenda presentada al dios, sino un acto de comuni6n, en el cual el dios y sus fieles se unían mediante la participaci6n com6n en la carne y en la sangre de la v6ctima sagrada. Es verdad que en el caso de ciertos sacrificios muy solemnes, especialmente en las *piaculae* (...), la v6ctima era considerada tan sagrada que los fieles no se atrevían a comerla, sino que la carne era quemada, enterrada o dispuesta de tal manera que estuviera al resguardo de cualquier profanaci6n (...). En general, sin embargo, todos los relatos bien autenticados de los árabes indican que el principio original, seg6n el cual los fieles debían comer efectivamente la carne sagrada, era observado rigurosamente”. Entre esos testimonios, el autor menciona como particularmente importante un relato atribuido a san Nilo, que habr6a sido un eremita del Sina6 en los siglos IV o V d. C. (W. Robertson Smith, *The Religion of the Semites*. Meridian Books, Nueva York, 1956. pág. 227, la primera edici6n de esta célebre obra es de 1889 y la segunda, revisada, de 1894). Sin embargo, la crítica ha demostrado posteriormente que aquel relato “es una novela sin ning6n fundamento hist6rico y (que) su descripci6n del sacrificio est6 en contradicci6n con todo lo que sabemos por otras fuentes sobre los ritos de los antiguos árabes” (R. De Vaux, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Gabalda, Par6s, 1964, pág. 50).

[80] ficio como ofrenda o tributo. En esta etapa más evolucionada, el dios ya no era más un miembro de la comunidad, y la sangre aparecía como una realidad demasiado sagrada para ser consumida por los fieles.<sup>14</sup>

2) Muy diferente de la anterior es la teoría del sacrificio presentada por M. Mauss en un estudio merecidamente célebre.<sup>15</sup> Esta teoría es, en lo esencial, una interpretación del sacrificio como *don*. M. Mauss, en efecto, comienza por advertir que el sacrificio es una realidad compleja. Sin embargo, bajo la diversidad de las formas que reviste, está configurado por *un mismo procedimiento*, que puede emplearse para los fines más diversos. Así, por ejemplo, el oferente puede sacrificar su ofrenda para redimirse de la cólera divina, poniendo a los dioses de su parte; también puede

---

<sup>14</sup>Más recientemente, L. Bouyer (*o.c.*, págs. 83 s.) ha defendido una tesis semejante a la de R. Smith, aunque sin aludir para nada a las prácticas del totemismo supuestamente primitivo. Según él, “si el sacrificio no crea lo sagrado propiamente hablando, si no se puede tampoco hacerlo consistir en la ofrenda a Dios de algo que hasta entonces no hubiera sido suyo, y no se lo puede definir únicamente por la inmolación, entendida como muerte, incluso destrucción, ¿en qué se resuelve?”. La respuesta que se impone, sigue diciendo Bouyer, “es tan simple, tan evidente, que se extraña uno de que se haya tardado tanto en encontrarla. Es sobre todo extraño que a los teólogos católicos les haya costado tanto trabajo llegar a ella, cuanto debía de ser más patente para ellos que para nadie. El sacrificio, lo que designamos con esta palabra tomada de los romanos, no es más que una comida sagrada. Para decirlo mejor, es toda comida que ha conservado la sacralidad primitiva, la cual se vinculaba a la comida más quizá que a ninguna otra acción humana”. Y más adelante añade: “Desde el momento en que es reconocida la verdadera naturaleza del sacrificio, lo que se denomina la oblación recobra su sentido original: es la preparación de la comida mediante la entrega por parte de los fieles y la elección por parte de los ministros de los alimentos apropiados. En cuanto a la inmolación, si por ello se quiere entender la muerte, está claro que se trata de la occisión de las víctimas animales necesarias para una comida de carnes. Y si, como lo señalan algunos, la inmolación así entendida no está siempre presente en el sacrificio, no hay que esforzarse mucho para explicarlo: ¡es porque no hay que matar las frutas o las legumbres para comerlas, y con mayor motivo un trago de vino para beberlo!”. Como puede verse fácilmente, Bouyer coincide con Robertson Smith al afirmar que lo esencial del sacrificio, al menos en su forma más primitiva, es la comida en común o el “banquete sagrado”. La diferencia está en que, para este último, el dios es al mismo tiempo comensal e idéntico a la ofrenda, es decir, a la comida ingerida.

<sup>15</sup>H. Hubert y M. Mauss, *De la naturaleza y función del sacrificio*, en: Marcel Mauss, *Lo sagrado y lo profano*, Obras 1, Barral Editores, Barcelona, 1970, págs. 143-248. Este trabajo fue publicado por primera vez en 1899.

[81] encomendar al espíritu que se ha desprendido de la víctima sacrificada que lleve un voto a las potestades celestiales, o servirse de ella para adivinar el futuro; o bien, como sucede en los sacrificios de comunión, cabe consumir en un banquete sagrado la parte de la víctima que no se ha consumido sobre el altar. Pero, de cualquier manera, la víctima mantiene siempre una cierta autonomía: es un foco de vitalidad y energía del que se derivan efectos que sobrepasan el estrecho objetivo que el sacrificador atribuye al rito.

El procedimiento que está en la base de todos los ritos sacrificiales consiste en “establecer una comunicación entre el mundo sagrado y el mundo profano por intermedio de una víctima, es decir, de una cosa consagrada, destruida durante la ceremonia”.<sup>16</sup> Contrariamente a lo que creía W. Robertson Smith, la víctima no llega al sacrificio con una naturaleza religiosa acabada y definitiva. Es el sacrificio el que le confiere un carácter sagrado, y por eso las prácticas sacrificiales deben ser consideradas esencialmente como una rama especial del sistema de la *consagración*. Pero esta consagración, en el rito sacrificial, tiene un rasgo distintivo: la cosa consagrada no es sustraída del mundo profano para que se convierta simplemente en un objeto sagrado, sino para que sirva de *intermediaria* entre el sacrificante, o aquel que debe beneficiarse con los efectos del sacrificio, y la divinidad a la que va dirigida la ofrenda.

De este modo, el sacrificio establece un lazo de unión entre lo humano y lo divino. Lo profano, dice M. Mauss (y éste es uno de los presupuestos básicos de su teoría), no está en relación inmediata con la divinidad. Pero el hombre religioso siente su propia existencia como algo que tiene su fundamento fuera de sí mismo, en una realidad trascendente. Por eso experimenta la necesidad imperiosa de comunicarse con el principio divino que es la fuente de la vida. Es natural, entonces, que tenga especialísimo interés en acercarse lo más posible a ese principio trascendente, dado que allí se encuentran las condiciones mismas de su existencia. Sin embargo, este acercamiento a lo sagrado debe mantener al mismo tiempo una cierta distancia, porque de lo contrario no sería fuente de vida sino de muerte. De allí la necesidad de establecer el vínculo a través de un intermediario.

¿Es posible avanzar un paso más en la comprensión del “extraño procedimiento” que consiste en establecer una comunica-

---

<sup>16</sup> Hubert y Mauss, *o.c.*, pág. 224.

[82] ción entre lo sagrado y lo profano, manteniendo, no obstante, la distancia? Para ello, dice Mauss, basta con recordar una vez más que en lo sagrado está la fuente de la vida. Del contacto con este principio sagrado depende la existencia misma de los individuos y de la sociedad, de manera que la interrupción de todo contacto con él entrañaría necesariamente la extinción del flujo vital que mantiene el ritmo de la vida y de la naturaleza. Pero si bien este principio, en cuanto dador y garante de la vida, es una fuerza bienhechora, es también una fuerza temible, que inspira un profundo respeto. Más aún, por su misma naturaleza, lo sagrado *repele* el contacto con lo vulgar. Sobre todo cuando alcanza un cierto grado de intensidad, pone en juego energías tan poderosas que no pueden concentrarse en un objeto profano sin *destruirlo*. De ahí la necesidad de abordarlo con la máxima cautela. Es decir que la aproximación a lo sagrado no podría ir más allá de cierto límite, porque de lo contrario el sacrificador encontraría la muerte y no la vida. Por eso se interpone la víctima como intermedia entre el hombre y lo divino. La víctima reemplaza al sacrificante. Sólo ella penetra en la esfera peligrosa de lo sagrado; sólo ella sucumbe ante él; o mejor dicho, está allí precisamente para sucumbir. El sacrificante permanece a cubierto, porque los dioses toman la víctima en lugar de tomarlo a él. La víctima lo redime. No existe un solo sacrificio en el que no esté presente la idea de redención.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> No podemos criticar aquí en forma detallada la teoría de Mauss. Notemos, simplemente, que él parte de la concepción durkheimiana, según la cual lo “sagrado” se identifica con lo social y representa el término *radicalmente opuesto* a lo profano. Ahora bien, cuando se define lo sagrado exclusivamente por su oposición a lo profano, la comunicación entre ambos términos, constituye, como lo ha señalado Durkheim, un verdadero *sacrilegio*.

Además, según advierte el mismo Mauss, las fuerzas sagradas no pueden concentrarse en un objeto profano sin destruirlo. Pero entonces no se entiende cómo y por qué la presencia de una víctima que sirva de “amortiguador” podría hacer que ese contacto fuera menos temible o profanatorio. O bien las fuerzas sagradas fulminan a la víctima, sin reportar ningún beneficio al que ofrece el sacrificio, o bien llegarán a éste, que incurrirá así en un sacrilegio. Por otra parte, tal concepción de lo sagrado excluye la posibilidad del sacrificio-comunión. Si la víctima del sacrificio perece a causa de su contacto con lo sagrado, ¿cómo los fieles se atreverían a comer algo tan temible, ya que la comida implica establecer con lo sagrado el contacto más directo e inmediato que me pueda imaginar? Para evitar esta contradicción, es preciso partir entonces de una concepción “sintética” de lo sagrado. O dicho con otras palabras: la definición de lo sagrado debe afirmar simultáneamente la *trascendencia* de lo numinoso y la posibilidad de una *participación* humana en este nivel ontológico superior. Cfr. sobre este punto las excelentes observaciones de Jean Cazeneuve en: *Sociología del rito*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1972, espec. págs. 240-253. Cfr. también Jacques Grand'Maison, *Le monde et le Sacré*. Les éditions ouvrières, Paris, 1966.

[83]

El fiel que ha proporcionado la víctima, objeto de la consagración sacrificial, no es al final del rito el mismo que era al comienzo. Por la acción del sacrificio, se ha investido de un carácter religioso que antes no tenía, o se ha liberado de una carga que pesaba sobre él; se ha elevado a un estado de gracia, o ha salido de una situación de pecado. En cualquiera de estos casos, se ha transformado religiosamente.

3) La tercera teoría del sacrificio tiene su punto de apoyo más impresionante en los sacrificios humanos ofrecidos por los aztecas. Los antiguos mejicanos creían, en efecto, que el sol había nacido de la sangre y del sacrificio, y por eso todos los días ofrecían el sacrificio de corazones humanos, arrancados de los cuerpos aún vivos de las víctimas, para que el sol se levantara:

*“Los dioses se reunieron en Teotihuacán al caer la tarde, y uno de ellos, un pequeño dios leproso, cubierto de tumores, se arrojó en un inmenso bracero, a manera de sacrificio. Luego se incorporó de las brasas, transformado en un sol. Pero este nuevo sol carecía de movimiento: necesitaba sangre. De modo que los dioses se inmolaron, y el sol, extrayendo la vida de sus muertes, comenzó su curso a través del cielo. Este fue el principio de un drama cósmico, en el cual la humanidad adoptó el papel de los dioses. Para que el sol siguiera su curso, para que la oscuridad no abrumara al mundo eternamente, era necesario alimentar al sol todos los días, con su comida, “el agua preciosa” (chalchiuatl) —es decir, con sangre humana (...).*

*Cada vez que un sacerdote, en el tope de la pirámide, levantaba el corazón sangrante de un hombre y lo colocaba en el quauhxicalli (la vasija del sol), el desastre que pendía perpetuamente sobre el mundo era pospuesto una vez más. El sacrificio humano era una alquimia mediante la cual se hacía nacer la vida de la muerte”.*<sup>18</sup>

*“Entre los mejicanos, los sacrificios humanos no estaban inspirados ni por la crueldad ni por el odio. Era ésta su respuesta (...) a la inestabilidad de un mundo constantemente amenazado. La sangre era necesaria para salvar a este mundo y a los hombres; la víctima no era un enemigo al que se debía matar, sino un mensajero, ataviado con una dignidad casi divina, que se enviaba a los dioses”.*<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> J. Soustelle, *Daily Life of the Azteca*, Wiedenfeld & Nicolson, Londres, 1961, págs. 96-97 (citado por G. Stephens Spinks, *Introducción a la psicología de la religión*, Paidós, Buenos Aires, 1965, pág. 204).

<sup>19</sup> J. Soustelle, *o.c.*, pág. 99.

[84]

Es evidente que R. Girard no está de acuerdo con ninguna de estas teorías, y que mucho menos podría aceptar una interpretación tan “benévola” de los sacrificios humanos. Según él, en efecto, todas estas interpretaciones no sólo son falsas, sino que ponen de manifiesto una y otra vez la impotencia de los hombres para descubrir el secreto de su propia violencia. Es decir que estas teorías modernas, pretendidamente científicas, comparten el desconocimiento de los primitivos sobre la verdadera índole del mecanismo victimal. Pero los primitivos, al menos, saben que ese mecanismo es real; por eso tratan de reproducirlo con la mayor fidelidad posible. El desconocimiento moderno es en cambio mucho más grave, puesto que se resiste a comprender algo que los evangelios han revelado hace ya casi dos mil años.

Sabemos, por lo tanto, cuál es la respuesta de Girard a cualquier objeción que se le pueda presentar. Y si hemos resumido brevemente algunas de las teorías con las que se ha intentado explicar la naturaleza y la función social del sacrificio, no ha sido para proponer como verdadera una interpretación distinta de la suya, sino para mostrar la enorme complejidad y ambigüedad que encierra la palabra “sacrificio”. Esta complejidad ha hecho pensar a muchos especialistas que el sacrificio no se reduce a una sola idea ni a una sola práctica, sino que es una especie de síntesis en la que han entrado elementos diversos.<sup>20</sup> Más aún: algunos niegan incluso que tenga sentido tratar de reducir a una cierta unidad los fenómenos tan diversos que se reúnen bajo el nombre de “sacrificio”, como si se tratara en todos los casos de un “procedimiento único.

La teoría de Girard tiene sin duda algo de fascinante. Con una coherencia total y con un acopio de erudición poco frecuente, reduce todas las prácticas sacrificiales a un solo principio: el sacrificio es un acto de violencia; peor aún, sólo adquiere su verdadero sentido cuando culmina en la sacralización de la violencia. En cualquiera de sus formas, el sacrificio hace de la víctima un chivo expiatorio.<sup>21</sup> Por eso mismo, tiene que ser descartado radi-

---

<sup>20</sup> Tal es, por ejemplo, la opinión de H.H. Rowley en: *The meaning of sacrifice in the Old Testament*, Bulletin of the John Rylands Library 33 (1950) 74-110, el cual cita, entre otros, a M.J. Lagrange y A. Loisy que son del mismo parecer. Incluso dentro del AT, dice Rowley, es imposible explicar la variedad de los sacrificios israelitas a partir de una sola idea.

<sup>21</sup> Conviene recordar, sin embargo, que en el ritual del Levítico, los animales ofrecidos en sacrificio son inmolados y su sangre es derramada sobre el altar; el “chivo emisario”, en cambio, es cargado con los pecados e impurezas del pueblo y enviado *vivo* al desierto. A causa de esta transferencia, el animal se vuelve impuro y no puede ser sacrificado. Cfr. R. de Vaux, *o.c.*, pág. 59.

[85] calmente para que pueda abrirse paso el reino de Dios, es decir, el reino de la no-violencia, regido por la ley del amor y del perdón.

Es difícil no estar de acuerdo con este imperativo, pero también cabe preguntar si la puesta en práctica de un comportamiento no violento supone una aceptación incondicional de la teoría girardiana sobre la esencia del sacrificio. O para decirlo más claramente: ¿es posible comprometerse hasta el final y sin claudicaciones en la práctica de la no-violencia *sin alguna forma de sacrificio*?

Girard no ve en el sacrificio nada que sea rescatable o positivo. Pero de este modo, como lo ha señalado en particular J. Guillet, no tiene en cuenta “un dato fundamental en la experiencia que la humanidad ha hecho de Dios” y que consiste en la posibilidad de establecer un vínculo con él por medio de los seres de la creación.<sup>22</sup> Además, y esto es quizá lo más importante, deja de lado otro aspecto esencial, que se encuentra muy frecuentemente en la base del sacrificio. Es todo el significado que encierra el *ofrecimiento* y la *aceptación* de un “don”. Porque “dar”, en determinadas circunstancias (por ejemplo, cuando de veras hacemos un regalo) es ponerse en relación con otra persona por medio de un objeto que, propiamente, no es ya un “objeto” sino un pedazo del propio yo. “La cosa regalada, dice M. Mauss en su célebre ensayo sobre el don, no es un objeto muerto. Aun cuando haya sido abandonado por el donante, sigue siendo algo suyo”.<sup>23</sup> Ofrecer algo a alguien significa ofrecerle algo de sí mismo; aceptar algo de alguien significa tomar algo de su esencia espiritual, de su alma. El don es poderoso; tiene poder de unión. En general se piensa que en el acto de la donación y de la aceptación uno “pierde” y otro “gana”: el donante pierde lo que da y el beneficiario gana lo que recibe. Pero, incluso en el plano fenomenológico, muchas veces “es mejor dar que recibir”, porque el don exige reciprocidad. El que recibe un don se liga con quien se lo da; el

---

<sup>22</sup> J. Guillet, *René Girard et le sacrifice* en: *Etudes*, 351 (1979) 98.

<sup>23</sup> M. Mauss, *Essai sur le don, forme archaïque de l'échange*. *Année sociologique*, N.S., 1, 1925, pág. 47. Cfr. además G. van der Leeuw, *Fenomenología de la Religión*. Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1964, pág. 337 y la bibliografía citada en pág. 335.

[86] acto de recibir un don puede convertirse en fuente de obligación. La escena bíblica que mejor ilustra esta realidad es la relatada en 1 Sam 18: “Jonatán se encariñó con David y llegó a quererlo como a sí mismo; y Jonatán hizo un pacto con David porque lo amaba como a sí mismo: *se despojó* del manto que llevaba puesto y se lo *dio* a David, y lo mismo hizo con su indumentaria y hasta con su espada, su arco y su cinturón” (vs. 1. 2-3).

El sacrificio, en lo que tiene de “ofrenda” y a veces también de “comunión” es un caso particular del sistema de intercambio que preside toda la cultura. La finalidad del sacrificio es crear un vínculo entre el mundo humano y el mundo divino (vínculo que, como lo advierte O. Levy-Strauss no está dado naturalmente y que no es de continuidad sino de contigüidad) y por eso el oferente elige un elemento de este mundo para ponerlo como intermediario entre el hombre y la divinidad. De allí la importancia que el Antiguo Testamento atribuye a la imposición de manos: con este rito, el oferente atestigua que “esta víctima es realmente suya, que el sacrificio que va a ser presentado por el sacerdote es ofrecido en su nombre y que los beneficios del rito serán para él”. Pero el elemento natural empleado como materia del sacrificio simboliza igualmente a la divinidad, que se manifiesta en el don de la fecundidad, en la provisión de alimentos, en el gozo festivo o en los dones de su gracia.

La palabra “sacrificio” es por eso mismo indispensable y peligrosa. La obra de Girard es un correctivo imprescindible frente a todas las formas de sacrificio que sacralizan o encubren la violencia. Pero tampoco hay que olvidar que el sacrificio ha cumplido una función innegable en la educación moral de la humanidad. Y este es el aspecto del sacrificio que se ha introducido en el lenguaje vulgar, cuando se habla de “sacrificarse” o de “hacer un sacrificio” Uno se sacrifica por los hijos, por la patria, por el bien de la humanidad. En todos estos casos se trata de *renunciar* a un objeto valioso, que puede llegar a ser incluso la propia vida, para conseguir un bien mayor. Toda elección, en efecto, implica una renuncia a muchas otras cosas posibles o deseables, y esta es la condición misma de la libertad creada, el camino abierto a los hombres para la realización de su propia vida.

De ahí que san Pablo recurra espontáneamente al lenguaje sacrificial para definir la vida cristiana: “Los exhorto, hermanos, por la misericordia de Dios, a que ofrezcan sus cuerpos como una víctima viva, santa, agradable a Dios” (Rom 12, 1). Es decir que la vida cristiana en su integridad, en cuanto brota de la unión con Cristo resucitado y está determinada por la ley del amor, se con-

[87] vierte en un verdadero “sacrificio espiritual”. Este “sacrificio espiritual” no configura un ámbito aparte, separado de la vida en el mundo, sino que se integra en la cotidianeidad y se lleva a cabo en la relación con el prójimo: ya no hay más separación entre lo sagrado” y lo “profano”. Y es precisamente aquí donde se manifiesta la auténtica novedad del “sacrificio cristiano”. El período de los sacrificios rituales ha pasado definitivamente. Lo que ahora agrada a Dios es la ofrenda de nuestro “cuerpo” (es decir, la entrega del hombre total) en el seguimiento de Cristo, que dio su vida por sus hermanos. Y como el cuerpo es el punto de inserción del hombre en el mundo, al reclamar para sí la corporeidad humana, Dios quiere poner también a su servicio el mundo al que pertenecemos. De esta manera, en el seguimiento de Cristo coinciden necesariamente “el sacrificio espiritual” y la “práctica de la ética cristiana”.

(Continuará en Revista Bíblica, 48 (1986) 141-152)