

RENÉ GIRARD

La violencia y lo sagrado, 1983.

Los ritos constituyen un continuum interpretativo alrededor de la víctima propiciatoria que jamás llegan a alcanzar y cuya constelación dibuja su imagen en huecograbado. Así pues, cualquier esfuerzo para clasificar los ritos a partir de sus diferencias está condenado al fracaso. Siempre encontraremos unos ritos que se sitúan entre dos o varias categorías, sea cual sea la definición que se dé de éstas.

En cualquier interpretación ritual del acontecimiento primordial, existe un elemento dominante que tiende a dominar sobre los demás y luego a borrarlos por completo a medida que se aleja el recuerdo de la violencia fundadora. En la fiesta, es la conmemoración jocosa de una crisis sacrificial parcialmente transfigurada. Con el tiempo, el sacrificio terminal, como se ha visto, se elimina, y luego aparecen los ritos de exorcismos que acompañan el sacrificio o que lo han sustituido, y, con ellos, desaparece la última huella de la violencia fundadora. Sólo entonces, nos encontramos en presencia de la *fiesta* en el sentido moderno. La institución sólo adquiere la especificidad que exige de ella el especialista de la cultura, para reconocer en ella su objeto, alejándose y escondiéndose de sus orígenes rituales que son los únicos que permiten descifrarla por entero, incluso bajo su forma más evolucionada.

Cuando más viva es la presencia de los ritos, más se aproximan a su origen común, más mínimas son sus diferencias, más tienden a mezclarse las distinciones, y más inadecuadas son las clasificaciones. En el seno de los ritos, evidentemente, la diferencia está presente desde el principio puesto que la función principal de la víctima propiciatoria consiste en restaurarla y fijarla, pero esta diferencia inicial todavía está poco desarrollada, todavía no ha multiplicado las diferencias en torno a ella.

Interpretación originaria de la violencia fundadora, el rito instaura, entre los elementos recíprocos, entre las dos caras, maléfica y benéfica, de lo sagrado, un primer desequilibrio que poco a poco irá acentuándose, reflejándose y multiplicándose a medida que nos alejamos del misterio fundador. En cada rito, por tanto, los rasgos descollantes engendrados por el primer desequilibrio dominan cada vez más, rechazan a los restantes a un segundo plano, y finalmente los eliminan. Cuando aparece la razón razonante, ésta percibe la conjunción de lo benéfico y de lo maléfico como una mera «contradicción» lógica. Se cree llamada entonces a elegir entre los rasgos acentuados y los rasgos sin acentuar; la debilitación de estos últimos obliga a esta misma razón a considerarlos como sobreañadidos, superfluos, introducidos por error. En todas partes donde todavía no han sido olvidados, se convierte en un deber suprimirlos. Llega el momento en que nos encontramos ante dos instituciones aparentemente ajenas entre sí; el mismo principio del saber occidental, el

imprescriptible estatuto de las diferencias, fruto de una invitación torpe y crispada de las ciencias de la naturaleza, nos impide reconocer su identidad. Esta prohibición es tan formal que llevará sin duda a considerar fantástico y «subjetivo» el presente esfuerzo por revelar el origen común de todos los ritos.

El incesto del rey, en la monarquía africana, no es realmente esencial ni desde el punto de vista del origen, puesto que está subordinado al sacrificio, ni desde el punto de vista de la evolución posterior, del paso a la «institución monárquica». Desde ese punto de vista, el rasgo esencial de la monarquía, el que la convierte en lo que es y no en otra cosa, es, evidentemente, la autoridad concedida, en vida, a aquel que inicialmente no es más que una futura víctima, en virtud de una muerte todavía venidera pero cuyo efecto es cada vez retroactivo. A medida que pasa el tiempo, esta autoridad se hace más estable y más duradera; los rasgos que se le enfrentan pierden su importancia: otra víctima, humana y animal, sustituye al auténtico rey. Todo lo que constituye el *envés* de la autoridad suprema, la transgresión, la abyección resultante, la congregación de la violencia maléfica sobre la persona real, el castigo sacrificial, todo eso se convierte en «símbolo» carente de contenido, comedia irreal que no puede dejar de desaparecer al cabo de un tiempo más o menos prolongado. Las supervivencias rituales son como los residuos de la crisálida que todavía se pegan a ella pero de los cuales se libera poco a poco el insecto acabado. La realeza sagrada se metamorfosea en mera y simple realeza, en un poder exclusivamente político.

Cuando contemplamos la monarquía del Antiguo Régimen en Francia, o cualquier monarquía realmente tradicional, nos vemos obligados a preguntarnos si no sería más fecundo pensarlo todo a la luz de las monarquías sagradas del mundo primitivo en lugar de proyectar nuestra imagen moderna de la realeza sobre el mundo primitivo. El derecho divino no es una fábula inventada de cabo a rabo para mantener dóciles a los súbditos. En Francia, en especial, la vida y la muerte de la idea monárquica, con su consagración, sus bufones, sus curaciones de escrófulas por simple imposición de manos real, y, claro está, la guillotina final constituyen un conjunto que permanece estructurado por el juego de la violencia sagrada. El carácter sagrado del rey, la identidad del soberano y de la víctima está tanto más cerca de reactivarse en la misma medida en que se ha perdido completamente de vista, que pasa incluso por ser más cómico. Es entonces, en efecto, cuando el rey se halla más amenazado.

El maestro de todas estas paradojas, el intérprete más radical del principio monárquico en un mundo ya próximo al nuestro, es Shakespeare que, según parece, llena todo el espacio entre lo más primitivo y lo más moderno como si conociera uno y otro mejor de lo que nosotros mismos conocemos a uno o a otro.

La gran escena de la deposición, en *Ricardo II*, se desarrolla como una coronación al revés. Walter Pater la ha visto acertadamente como un rito invertido; el rey se transforma casi religiosamente en una víctima propiciatoria. Compara sus enemigos con unos Judas y unos Pilatos, pero no tarda en

reconocer que no puede identificarse con Cristo, pues no es una víctima inocente: él mismo es un *traidor, no difiere en nada de los que le ocasionan violencia*. [...]

Tal vez convenga ir aún más lejos y preguntarse si, más allá de la monarquía propiamente dicha, no es la misma idea de *soberanía* y cualquier forma de poder central lo que está aquí en juego y que sólo puede emerger de la víctima propiciatoria. Es posible que existan dos tipos fundamentales de sociedades, que pueden además interpenetrarse, por lo menos hasta cierto punto, las que tienen un poder central de origen necesariamente ritual, esencialmente monárquicas, y las que no tienen nada de ello, las que no depositan ninguna huella propiamente política de la violencia fundadora en el corazón mismo de la sociedad, las organizaciones llamadas duales. En las primeras, por razones que se nos escapan, el conjunto de la sociedad tiende siempre a converger hacia un representante más o menos permanente de la víctima original, el cual concentra en sus manos un poder político y también religioso. Incluso en el caso de que este poder posteriormente se desdoble y se divida de muchas maneras, subsiste la tendencia a la centralización.

Es interesante observar que la etnología estructural se dedica poco a ese tipo de sociedades en las que ya no encuentra, por lo menos en determinados lugares cruciales, las oposiciones duales con las que descifrar la significativa distancia. Aquí la oposición entre los «extremos» está interiorizada. Puede exteriorizarse, bajo la forma de la oposición entre el rey y el bufón, por ejemplo, pero siempre de manera vicaria y secundaria.

El carácter eminentemente inestable de las sociedades «históricas» podría reflejarse muy bien en esta interiorización real de la diferencia, que permite a la tragedia, poco a poco, convertir al rey propiciatorio en el prototipo de una humanidad entregada a la vacilación de las diferencias en una crisis que ha pasado a ser permanente.

* * *

Cualquier ritual religioso sale de la víctima propiciatoria y las grandes instituciones humanas, religiosas y profanas, salen del rito. Ya lo hemos verificado respecto al poder político, el poder judicial, el arte de curar, el teatro, la filosofía, y la propia antropología. Y necesariamente tiene que ser así puesto que el mecanismo mismo del pensamiento humano, el proceso de «simbolización», hunde sus raíces en la víctima propiciatoria. Si bien ninguna de estas demostraciones es suficiente por sí sola, su convergencia es impresionante. Tanto más impresionante, a decir verdad, en cuanto coincide casi exactamente con la opinión de los mitos originales aparentemente más ingenuos, los que hacen salir del cuerpo mismo de la víctima original todas las plantas útiles al hombre, todos los alimentos, así como las instituciones religiosas, familiares y sociales. La víctima propiciatoria, madre del rito, aparece como la *educadora* por excelencia de la humanidad, en el sentido etimológico de educación. El rito hace salir poco a poco a los hombres de lo sagrado; les permite escapar a su violencia, les aleja de ésta, confiriéndoles todas las instituciones y todos los pensamientos que definen su humanidad.

Lo que encontramos en los mitos de origen, volvemos a encontrarlo, bajo una forma algo diferente, en los grandes textos de la India sobre el sacrificio:

«Los dioses, en sus orígenes, inmolaron un hombre como víctima; cuando estuvo inmolado, la virtud ritual que poseía le abandonó; penetró en el caballo; inmolaron un caballo; cuando estuvo inmolado, la virtud ritual que poseía le abandonó; penetró en la vaca; inmolaron una vaca; cuando estuvo inmolada, la virtud ritual que poseía le abandonó y penetró en la oveja; inmolaron una oveja; cuando estuvo inmolada, la virtud ritual que poseía le abandonó y penetró en el chivo. Inmolaron al chivo. Cuando estuvo inmolado, la virtud ritual que poseía penetró en la tierra; cavaron para buscarla, y la encontraron: era el arroz y la cebada. Y así es como todavía hoy, se obtienen cavando la tierra.»

Durkheim afirma que la sociedad es una y que su unidad es inicialmente religiosa. No hay que entender eso como una perogrullada o una petición de principio. No se trata de disolver lo religioso en lo social ni de diluir lo social en lo religioso. Durkheim ha sentido que los hombres son deudores de lo que son, en el plano cultural, a un principio educador situado en lo religioso. Incluso las categorías del espacio y del tiempo, afirma, proceden de lo religioso. Durkheim no sabe hasta qué punto tiene razón pues no ve el formidable obstáculo que la violencia opone a la formación de las sociedades humanas. Y, sin embargo, hace respecto a determinados puntos de este obstáculo invisible una descripción más exacta de la que hace un Hegel, de quien pudiera creerse, pero equivocadamente, que ha tenido en cuenta ese obstáculo.

Lo religioso es en primer lugar el levantamiento del formidable obstáculo que opone la violencia a la creación de cualquier sociedad humana. La sociedad humana no comienza con el miedo del «esclavo» ante su «dueño» sino con lo religioso, como ha visto Durkheim. Para la intuición de Durkheim hay que entender que lo religioso coincide con la víctima propiciatoria, que funda la unidad del grupo simultáneamente en contra y en torno de ella. Sólo la víctima propiciatoria puede procurar a los hombres esta unidad diferenciada, allí donde es a un tiempo indispensable y humanamente imposible, en el seno de una violencia recíproca que ninguna relación de dominio estable ni ninguna verdadera reconciliación puede concluir.

Creemos que el papel de la víctima propiciatoria puede ser objeto de verificaciones extremadamente concretas, incluso en el plano espacial. Hay todo tipo de motivos para pensar que la verdad está inscrita en la misma estructura de las comunidades, en unos puntos centrales a partir de los cuales todo irradia y que constituyen casi siempre unos lugares simbólicos de una unidad colectiva de cuyo carácter original no debemos dudar *a priori*, confirmado, al menos parcialmente, por las excavaciones arqueológicas.

En Grecia, estos lugares son la tumba de determinados héroes, el *omphalos*, la piedra del *agora* y finalmente, símbolo por excelencia de la *polis*, el hogar común, *Hestia*. Louis Gernet ha dedicado a estos lugares simbólicos un ensayo que me parece que no puede leerse sobre el telón de fondo de

los análisis precedentes sin convencerse de que todos designan el lugar exacto en que la víctima propiciatoria ha perecido, o se supone que lo ha hecho.

Las tradiciones ligadas a estos lugares, las funciones de origen ritual que están asociadas, confirman a cada instante la hipótesis que sitúa el linchamiento sagrado en el origen de la *polis*. Puede tratarse, por ejemplo, de formas sacrificiales especialmente transparentes, tales como las *Bouphonia*, repetidamente mencionadas aquí, o también de la exposición de los transgresores y de otros tipos de penas que recuerdan el *pharmakos*... Es verosímil que una investigación directamente orientada por la hipótesis de la víctima propiciatoria desprendería unos hechos todavía más deslumbrantes.

Podemos creer que a partir de estos lugares simbólicos de la unidad nace toda forma religiosa, se establece el culto, se organiza el espacio, se instaura una temporalidad histórica, se esboza una primera vida social, tal como había entendido Durkheim. Ahí comienza todo, de ahí parte todo, hacia ahí todo regresa, y cuando reaparece la discordia ahí, sin duda, todo termina. ¿No es a ese punto, y a ese acontecimiento, que se refiere la única cita directa que poseemos de Anaximandro, «la voz más antigua del pensamiento occidental»? Tal vez convenga citar aquí esta palabra sorprendente, y apropiárnosla, en cierto modo, para mostrar, entre otras cosas, que las observaciones y las definiciones precedentes no se inscriben en el marco del optimismo racionalista. En la evolución que les lleva del ritual a las instituciones profanas, los hombres se alejan cada vez más de la violencia esencial, hasta el punto en que la pierden de vista, pero jamás rompen realmente con la violencia. Esta es la razón de que la violencia sea siempre capaz de un retorno a un tiempo revelador y catastrófico; la posibilidad de dicho retorno corresponde a todo lo que lo religioso ha presentado siempre como venganza divina. Y el motivo de que Heidegger rechace la traducción habitual es porque cree ver perfilarse este concepto detrás de ella. Pero, en nuestra opinión, se engaña completamente. En el texto de Anaximandro aparece la venganza como puramente humana y no como divina, bajo una forma en absoluto mítica, por decirlo con otras palabras. Citemos, pues, la frase de Anaximandro en la traducción banal que Heidegger se esfuerza en criticar pero que nos parece del todo pertinente e incluso estremecedora:

«Ahora bien, a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí se produce también la destrucción, según la necesidad; en efecto, pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, según el ordenamiento del tiempo.»

CONCLUSION

Nuestra investigación sobre los mitos y los rituales ha terminado. Nos ha permitido emitir una hipótesis que ahora ya consideramos como establecida y que sirve de base a una teoría de la religión primitiva; la ampliación de esta teoría en dirección a la judeo-cristiana y a la totalidad de la cultura, ya se ha iniciado a partir de este momento. Proseguirá en otra parte.

El fundamento de esta teoría exige algunas observaciones de principio. Aunque existan mil formas intermedias entre la violencia espontánea y sus imitaciones religiosas, aunque jamás sea posible observar a otras que a estas últimas, hay que afirmar la existencia real del acontecimiento fundador. No hay que diluir su especificidad extra-ritual y extra-textual. No hay que referir este acontecimiento a una especie de caso límite más o menos ideal, a un concepto regulador, a un efecto de lenguaje, a algún juego de manos simbólico sin correspondencia auténtica en el plano de las relaciones concretas. Debemos considerarlo a un tiempo como origen absoluto, paso de lo no-humano a lo humano, y origen relativo, origen de las sociedades concretas.

La presente teoría tiene de paradójico que pretende basarse en unos hechos cuyo carácter empírico no es verificable empíricamente. Sólo podemos alcanzar estos hechos a través de unos textos y estos mismos textos sólo ofrecen unos testimonios indirectos, mutilados, deformados. Sólo accedemos al acontecimiento fundador al cabo de una serie de idas y venidas entre unos documentos siempre enigmáticos y que constituyen a la vez el medio donde la teoría se elabora y el lugar de su verificación.

Diría que eso equivale a enumerar cantidad de razones para negar a la presente teoría el calificativo de «científica». Existen, sin embargo, algunas teorías a las que se aplican todas las restricciones que acabamos de mencionar y a las cuales nadie piensa en negar este mismo calificativo, la teoría de la evolución de los seres vivos, por ejemplo. Sólo se puede acceder a la idea de la evolución al cabo de aproximaciones y de recortes entre unos datos, los restos fósiles de los seres vivientes, que corresponden a los textos religiosos y culturales en nuestra propia hipótesis. Ningún hecho anatómico estudiado aisladamente puede llevar al concepto de la evolución. Ninguna observación directa es posible, ninguna verificación empírica es siquiera concebible puesto que el mecanismo de la evolución opera sobre unas duraciones que no tienen la menor medida en común con la existencia individual.

Considerado aisladamente, por la misma razón, ningún texto mítico, ritual o incluso trágico puede ofrecernos el mecanismo de la unanimidad violenta. También en este caso es imprescindible el método comparativo. Si este método no ha triunfado hasta el momento, se debe a que un número excesivo de sus elementos son unas variables y es difícil descubrir el principio único de todas las variaciones. También en este caso, una vez más, hay que proceder por hipótesis, igual que en el caso del transformismo.

La teoría de la víctima propiciatoria presenta, a decir verdad, una superioridad formal respecto a la teoría transformista. El carácter inaccesible del acontecimiento fundador no aparece en ella únicamente como una necesidad insoslayable, desprovista de valor positivo, estéril en el plano de la teoría: es una dimensión esencial de esta teoría. Para retener su virtud estructurante, la violencia fundadora no debe aparecer. Para cualquier estructuración religiosa y postreligiosa es indispensable la ignorancia. La retirada del fundamento coincide con la impotencia de los investigadores para

atribuir a lo religioso una función satisfactoria. La presente teoría es la primera en justificar tanto el papel primordial de lo religioso en las sociedades primitivas como nuestra ignorancia de este papel.

El término de *ignorancia* no debe confundirnos. A partir de la utilización que de él hacen los psicoanalistas, no hay que deducir que la evidencia que se desprende de los análisis anteriores es tan problemática como aquélla bajo la cual se protegen los conceptos principales del psicoanálisis. Decimos que un cierto número de aproximaciones entre los mitos y los rituales, a la luz de la tragedia griega, *demuestra* la tesis de la víctima propiciatoria y de la unanimidad violenta. Esta afirmación no es en absoluto comparable a la que convierte, por ejemplo, a los lapsus verbales en la «prueba» de cosas tales como la «inhibición» y el «inconsciente». Está claro que los lapsus pueden explicarse de tantas maneras que no exigen la intervención de la inhibición ni del inconsciente. La tesis de la víctima propiciatoria, en cambio, es la única que puede explicar todos los monumentos culturales que hemos comentado. Y no deja de lado ninguno de los temas principales; no deja ningún residuo opaco, cosa que no ocurre jamás con el psicoanálisis.

Si esto puede ser así, y si es realmente así, se debe a que la ignorancia religiosa no puede pensarse a la manera de la inhibición y del inconsciente. Aunque la violencia fundadora sea invisible, siempre es posible deducirla lógicamente de los mitos y de los rituales, una vez que han sido descubiertas las articulaciones reales, de éstos. Cuanto más avanza, más transparente se hace el pensamiento religioso, más se confirma que no tiene nada a ocultar, nada a rechazar. Es simplemente incapaz de descubrir el mecanismo de la víctima propiciatoria. No hay que creer que escapa a un saber que entiende amenazador. Este saber todavía no le amenaza. Somos nosotros mismos, a decir verdad, los amenazados por este saber, somos nosotros los que huimos, y huimos de él, más que de un deseo de parricidio y del incesto que es, por el contrario, en nuestra época, el último sonajero cultural, el que la violencia nos mueve debajo de la nariz para seguir ocultándonos por un cierto tiempo aun lo que ya no tardará en ser revelado.

Si hubiera que pensar la ignorancia religiosa a la manera del psicoanálisis, habría algo que se correspondería, en lo religioso, al rechazo en Freud del parricidio y del incesto, siempre habría algo de oculto y algo que siempre estaría oculto. Es fácil mostrar que no ocurre así. En muchos casos, probablemente, faltan una o varias, piezas esenciales o están demasiado deformadas y desfiguradas para que toda la verdad reluzca a través de su reproducción mítica o ritual. Por evidentes que sean estas lagunas, por groseras que sean las deformaciones, parece que ni unas ni otras son realmente indispensables para la actitud religiosa, para la ignorancia religiosa. Incluso confrontado con todas las piezas del mecanismo, el pensamiento religioso jamás verá en la metamorfosis de lo maléfico en benéfico, en la inversión de la violencia en orden cultural, un fenómeno espontáneo y que exige una lectura positiva.

Si nos preguntáramos cuál es el aspecto del proceso fundador que debiera estar más oculto, menos susceptible de presentarse bajo una forma manifiesta y explícita, se responderá sin duda que es el más crucial, el más capaz de «revelar un secreto» por lo menos ante nuestros ojos de occidentales,

si se nos permitiera desvelarlo. Si hubiera que designar este aspecto, la mayoría de nuestros lectores denominarían sin duda el elemento de arbitrariedad en la selección de la víctima. La conciencia de esta arbitrariedad parece incompatible con la divinización de esta misma víctima.

Un atento examen muestra que ese mismo aspecto no queda oculto; no tendríamos ninguna dificultad en leerlo en determinados detalles si supiéramos de antemano lo que conviene buscar. En muchos casos, los mitos y los rituales se esfuerzan por reclamar nuestra atención sobre el factor *azar* en la elección de la víctima, pero no entendemos su lenguaje. Esta incompreensión se manifiesta bajo dos formas opuestas y análogas; unas veces los detalles más significativos son objeto de un asombro e incluso de una estupefacción que nos lleva a considerarlos «aberrantes», otras, al contrario, una prolongada costumbre nos lleva a considerarlos como «completamente naturales», como una cosa «obvia» y respecto a la cual no hay nada que preguntar.

Ya hemos citado varios ejemplos de ritos que ponen de manifiesto el papel del azar en la selección de la víctima, pero tal vez no hemos insistido demasiado acerca de esta dimensión esencial. En efecto, el pensamiento moderno, al igual que todos los pensamientos anteriores, intenta describir el juego de la violencia y de la cultura en términos de diferencias. Este es el prejuicio más arraigado de todos, y el fundamento mismo de cualquier pensamiento mítico: sólo una lectura correcta de la religiosidad primitiva es susceptible de disiparlo. Es, pues, al propio hecho religioso donde hay que dirigirse por última vez. Será una última ocasión de mostrar la pertinencia y el rigor de la teoría tomada en su conjunto, de seguir verificando su extraordinaria aptitud para descifrar y para organizar de manera tan coherente como simple los datos aparentemente más opacos.

Entre los ritos que con mayor frecuencia son calificados de «aberrantes», o tratados como tales, aparecen ciertamente los que suponen unas especies de competiciones deportivas o incluso algo que conviene designar como juegos de azar. En los indios uitoto, por ejemplo, se incorpora al ritual un juego de pelota. Los kayan de Borneo tienen un juego de trompo que también es una ceremonia religiosa.

Más notable y todavía más incongruente, por lo menos aparentemente, es la partida de dados que se desarrolla, entre los indios canelos, en el transcurso de la velada fúnebre. Sólo los hombres participan en ella. Alineados en dos campos rivales, a uno y otro lado del difunto, se arrojan sucesivamente los dados por encima del cadáver. Se supone que lo sagrado mismo, en la persona del muerto, decide la suerte. Cada uno de los vencedores recibe como legado uno de los animales domésticos del difunto. El animal es muerto inmediatamente y las mujeres lo cocinan para un banquete colectivo.

Jensen, que cita estos hechos, añade que los juegos de este tipo no están sobreañadidos a un culto preexistente. Si se dijera, por ejemplo, que los indios canelos «juegan a los dados durante la velada fúnebre de sus parientes» daríamos una idea radicalmente falsa de lo que está ocurriendo. El juego en cuestión no se practica fuera de las ceremonias fúnebres. La idea profana de juego está ausente. Somos nosotros quienes la proyectamos sobre el rito. Eso no significa que el juego sea

ajeno al rito; nuestros juegos principales proceden de los ritos. Pero nosotros, como siempre, invertimos el orden de las significaciones. Nos imaginamos que la velada fúnebre es un juego sacralizado cuando, al contrario, nuestros propios juegos no son más que unos ritos más o menos desacralizados. Esto significa que hay que invertir, como ya se ha sugerido, la tesis de Huizinga; no es el juego lo que rodea lo sagrado, es lo sagrado lo que rodea el juego.

Sabemos que la muerte, al igual que todo paso, es violencia; el paso al más allá de un miembro de la comunidad amenaza, entre otros peligros, con provocar unas peleas entre los supervivientes; hay que repartirse las posesiones del difunto. Para superar la amenaza del contagio maléfico, hay que apelar, claro está, al modelo universal, a la violencia fundadora, hay que recurrir a las enseñanzas transmitidas a la comunidad por el mismo sagrado. En el caso que nos interesa, la comunidad ha entendido y recordado el papel del azar en la decisión liberadora. Cuando se permite que la violencia se desencadene, es el azar, a fin de cuentas, lo que regula el conflicto. El rito quiere hacer intervenir al azar antes de que la violencia tenga la ocasión de desencadenarse. Se pretende forzar la suerte, forzar la mano de lo sagrado obligándolo a pronunciarse sin más dilación; el rito corre directamente en pos del resultado final para efectuar una cierta economía de violencia.

El juego de dados de los indios canelos puede ayudar a entender por qué el juego del azar reaparece con frecuencia en los mitos, las fábulas y los cuentos folklóricos. Recordemos que Edipo se proclamó hijo de *Tique*, la Fortuna, el Azar. Hay ciudades antiguas en las que la selección de algunos magistrados se hace por sorteo; los poderes procedentes del azar ritual siempre suponen un elemento sagrado de «unión de los contrarios». Cuanto más se piensa sobre el tema del azar, más se descubre que aparece un poco por todas partes. En las costumbres populares, en los cuentos de hadas, se recurre con frecuencia al azar, sea para «nombrar los reyes», sea, al contrario, y este contrario es siempre un poco «lo mismo», para designar al que debe cumplir una misión penosa, exponerse a un peligro extremo, sacrificarse al interés general, desempeñar, en suma, el papel de la víctima propiciatoria:

Se jugaron a pajitas
El saber quien sería comido.

¿Cómo demostrar que el tema del azar se remonta a la arbitrariedad de la resolución violenta? Conviene ponerse de acuerdo, respecto a este punto, acerca de lo que se quiere demostrar. Ningún texto religioso nos aportará una confirmación teórica de la interpretación que aquí proponemos. Encontraremos, sin embargo unos textos en los que el *sorteo* va asociado a unos aspectos tan numerosos y tan transparentes del conjunto significativo en que lo situamos que la duda apenas es posible. El libro de Jonás, en el Antiguo Testamento. En uno de estos textos, Dios encarga a Jonás que avise a la ciudad de Nínive de que será destruida si no se arrepiente. Quiriendo sustraerse a esta misión, el profeta a pesar suyo se embarca en un navío:

«Mas Jehová hizo levantar un gran viento en la mar, e hízose una tan gran tempestad en la mar, que pensóse rompería la nave. Y los marineros tuvieron miedo, y cada uno llamaba a

su dios: y echaron a la mar los enseres que había en la nave, para descargarla de ellos. Jonás empero se había bajado a los lados del buque, y se había echado a dormir. Y el maestre de la nave se llegó a él, y le dijo: ¿Qué tienes, dormilón? Levántate, y dama a tu Dios; quizás él tendrá compasión de nosotros, y no pereceremos. Y dijeron cada uno a su compañero: Venid, y echemos suertes, para saber por quién nos ha venido este mal. Y echaron suertes, y la suerte cayó sobre Jonás.»

La nave representa la comunidad y la tormenta la crisis sacrificial. Los enseres arrojados por la borda es el orden cultural que se vacía de sus diferencias. Cada cual clama a su dios particular. Nos encontramos aquí exactamente ante una desintegración conflictiva de lo religioso. Hay que relacionar el tema de la nave en peligro con el de Nínive amenazada con la destrucción si no se arrepiente: se trata siempre de la misma crisis.

Se echa a suertes para conocer al responsable de la crisis. El azar, que no puede equivocarse puesto que coincide con la divinidad, designa a Jonás. Jonás revela la verdad a los marineros que le interrogan:

«Y aquellos hombres temieron sobremanera, y dijéronle: ¿Por qué has hecho esto? Porque ellos entendieron que huía delante de Jehová, porque se lo había declarado. Y dijéronle: ¿Qué te haremos, para que la mar se nos quite? porque la mar iba a más, y se embravecía. El les respondió: Tomadme, y echadme a la mar, y la mar se os quietará: porque yo sé que por mí ha venido esta grande tempestad sobre vosotros.»

Los marineros hacen cuanto pueden para ganar la orilla por sus propias fuerzas; preferirían salvar a Jonás. Pero no hay nada que hacer; esos buenos hombres se dirigen entonces a Jehová aunque no sea su dios:

«Rogámoste ahora, Jehová, que no perezamos nosotros por la vida de aqueste hombre, ni pongas sobre nosotros la sangre inocente: porque tú, Jehová, has hecho como has querido. Y tomaron a Jonás, y echáronlo a la mar; y la mar se quietó de su furia. Y temieron aquellos hombres a Jehová con gran temor; y ofrecieron sacrificio a Jehová, y prometieron votos.»

Lo que aquí se evoca es la crisis sacrificial y su resolución. El sorteo designa la víctima; su expulsión salva una comunidad, la de los marineros a quienes se ha revelado un dios nuevo puesto que se convierten a Jehová, ya que le ofrecen un sacrificio. Considerado aisladamente, este texto no nos aclararía gran cosa. Proyectado sobre el telón de fondo de los análisis anteriores, apenas deja nada que desear.

En el mundo moderno, el tema del azar parece incompatible con una intervención de la divinidad; no ocurre lo mismo en el universo primitivo. El azar tiene todas las características de lo sagrado: unas veces violenta a los hombres, otras esparce sobre ellos sus bendiciones. Nada es tan caprichoso como él, tan dado a los vaivenes, a las oscilaciones que acompañan las visitas sagradas.

La naturaleza sagrada del azar reaparece en la institución de las ordalías. En algunos ritos sacrificiales, la elección de la víctima a través de la prueba ordálica hace todavía más evidente el vínculo entre el azar y la violencia fundadora. En su ensayo «Sur le symbolisme politique: le Foyer commun», Louis Gernet cita un ritual especialmente revelador que se desarrolla en la ciudad de Cos, con motivo de una fiesta de Zeus:

«La elección de la víctima está determinada por un procedimiento ordálico entre todos los bueyes que han sido presentados, separadamente, por cada una de las fracciones de cada una de las tribus, y que luego aparecen *confundidos* en una masa común. El buey finalmente designado no será inmolado hasta el día siguiente; pero primeramente es «llevado delante de la *Hestia*», y esto origina determinados ritos. Precisamente antes, la propia *Hestia* ha recibido el homenaje de un sacrificio animal.»

Al final del capítulo anterior hemos hecho notar que *Hestia*, el hogar común, debe señalar el emplazamiento exacto en que se ha desarrollado el linchamiento fundador. ¿Cómo dudar en este caso de que la selección de la víctima a través de una prueba ordálica no está destinada a repetir la violencia original? La elección de la víctima no está confiada a los hombres sino a una violencia que coincide con el azar sagrado. También aparece, y se trata de un detalle extraordinariamente revelador, la mezcla de todos los bueyes inicialmente diferenciados en tribus y en fracciones de tribus, la confusión en una masa común que constituye una obligatoria prueba previa a la prueba ordálica. ¿Cómo no ver en este caso que el rito, dentro de la trasposición animal, intenta reproducir el orden exacto de los acontecimientos originales? La resolución arbitraria y violenta que sirve de modelo a la prueba ordálica sólo interviene en el paroxismo de la crisis sacrificial, o sea una vez que los hombres, al comienzo diferenciados y distinguidos por el orden cultural, han sido *confundidos* por la violencia recíproca *en una masa común*.

* * *

Para evaluar correctamente la teoría aquí propuesta, hay que comparar el tipo de saber que inaugura con aquél con que siempre nos hemos contentado en el campo de lo religioso. Hasta el momento, hablar de Dionisos era mostrar en qué difiere de Apolo o de los restantes dioses. ¿Por qué, en lugar de oponer Apolo y Dionisos, aunque sólo sea por los mismos fines de esta oposición, no conviene aproximarlos, situarlos a ambos en la misma categoría divina? ¿Por qué se compara a Dionisos con Apolo, y no con Sócrates o con Nietzsche? Más allá de la diferencia entre los dioses, debe haber un fondo común en el cual hunden sus raíces las diferencias entre los diferentes dioses y fuera del cual estas mismas diferencias se convierten en flotantes, pierden toda realidad.

Las ciencias religiosas tienen a los dioses y a lo divino por objetos; debieran ser capaces de definir estos objetos con rigor. No lo son; como necesitan decidir con claridad lo que les incumbe y lo que no les incumbe, dejan al rumor público, al «se dice», la mayor parte de esta decisiva tarea que constituye, para una ciencia, la división de sus objetos. Incluso en el caso de que conviniera incluir en el concepto de divinidad todo lo que ha sido designado como tal por cualquier persona, en

cualquier parte y en cualquier lugar, incluso si esta manera de proceder fuera correcta, la pretendida ciencia de lo religioso es tan incapaz de renunciar a hacerlo como de justificarlo.

No hay una ciencia de lo religioso, no hay una ciencia de la cultura. Siempre nos interrogamos, por ejemplo, acerca de con qué culto especial conviene relacionar la tragedia griega. ¿Realmente con Dionisos, como se ha afirmado desde la Antigüedad, o con otro dios? Ahí aparece ciertamente un problema real, pero secundario en relación al problema más esencial del que apenas se habla, el de la relación entre la tragedia y lo divino, entre el teatro en general y lo religioso. ¿Por qué el teatro sólo nace exclusivamente de lo religioso cuando nace espontáneamente? Cuando se acaba por abordar este problema, siempre es a partir de ideas tan generales y en un clima de humanismo tan etéreo que no se puede llegar a deducir nada en el plano de un saber concreto.

Auténtica o falsa, la presente hipótesis merece el calificativo de científica porque permite una definición rigurosa de los términos fundamentales como divinidad, ritual, sagrado, religión, etc. Serán llamados *religiosos* todos los fenómenos vinculados a la conmemoración, a la conmemoración y a la perpetuación de una unanimidad siempre arraigada, en último término, al homicidio de una víctima propiciatoria.

La sistematización que se esboza a partir de la víctima propiciatoria escapa tanto al impresionismo a que se refieren siempre, a fin de cuentas, las pretensiones positivistas como a los esquemas arbitrariamente «reductores» del psicoanálisis.

Aunque unitaria y perfectamente «totalizante», la teoría de la víctima propiciatoria no sustituye con una mera fórmula la «maravillosa abundancia» de las creaciones humanas en el orden de lo religioso. Podemos comenzar por preguntarnos si esta abundancia es tan maravillosa como se dice, y conviene verificar, en cualquier caso, que el mecanismo que aquí proponemos es el único que no le provoca ninguna violencia, el único que permite superar el estadio de los inventarios extrínsecos. Si los mitos y los rituales son de una diversidad infinita es porque todos ellos tienden a un acontecimiento que jamás consiguen alcanzar. Sólo existe un único acontecimiento y sólo una manera de alcanzarlo; innumerables son, por el contrario, las maneras de no hacerlo.

Con razón o sin ella, la teoría de la víctima propiciatoria pretende descubrir el acontecimiento que constituye el objeto directo o indirecto de toda hermenéutica ritual y cultural. Esta teoría pretende explicar de cabo a rabo, «deconstruir» todas estas hermenéuticas. Así pues, la tesis de la víctima propiciatoria no constituye una nueva hermenéutica. El hecho de que sólo sea accesible a través de los textos no permite considerarla como tal. Esta tesis carece de todo carácter teológico o metafísico, en todos los sentidos que pueda dar a esos términos la crítica contemporánea. Responde a todas las exigencias de una hipótesis científica, contrariamente a las tesis psicológicas y sociológicas que se pretenden positivas pero que dejan en la sombra todo lo que las teologías y las metafísicas siempre han dejado en la sombra, no siendo, a fin de cuentas, más que unos sucedáneos invertidos de éstas.

Esta tesis procede de un tipo de investigación eminentemente positivo, incluso en la relativa confianza que concede al lenguaje, contrariamente a las corrientes contemporáneas que, en el mismo momento en que la verdad se hace accesible en el lenguaje, declaran a éste incapaz de verdad. La absoluta desconfianza respecto al lenguaje en un período de deterioro mítico tan absoluto como el nuestro desempeña exactamente el mismo papel que la confianza absoluta en las épocas en que el lenguaje es absolutamente incapaz de alcanzar esta misma verdad.

Por consiguiente, la única manera de tratar la presente tesis es verla como una hipótesis científica más, preguntarse si consigue realmente explicar lo que pretende explicar, si se puede, gracias a ella, atribuir a las instituciones primitivas una génesis, una función y una estructura tan satisfactorias entre sí como lo son en relación al contexto, si permite organizar y totalizar la enorme masa de los hechos etnológicos con una real economía de medios y sin tener que recurrir jamás a las muletas tradicionales de la «excepción» y de la «aberración». Todas las objeciones que quepa oponer a la presente teoría no deben desviar al lector del único problema que, a decir verdad, importa. ¿Funciona el sistema, no aquí o allá únicamente sino en todas partes? ¿La víctima propiciatoria es la piedra rechazada por los constructores y que se revela como piedra angular, la auténtica clave de bóveda de todo el edificio mítico y ritual, la clave que basta con superponer sobre cualquier texto religioso para revelarlo hasta su último fondo, para hacerlo *inteligible* para siempre?

* * *

El prejuicio de incoherencia que va ligado a lo religioso es especialmente tenaz, claro está, en todo lo que toca de cerca o de lejos los conceptos del tipo «chivo expiatorio». Frazer ha escrito a este respecto, y sus diversas ramificaciones, tales como él podía concebirlas, unas obras tan considerables en el plano descriptivo como deficientes en el plano de la comprensión explícita. Frazer no quiere saber nada de la formidable operación que se oculta detrás de las significaciones religiosas y proclama orgullosamente esta ignorancia en su prefacio. Está lejos, sin embargo, de merecer el descrédito en que ha caído. Los investigadores que poseen su capacidad de trabajo y su claridad en la exposición siempre han sido escasos. Son innumerables, en cambio, los que no hacen más que retomar, bajo otra forma, la profesión de ignorancia de Frazer:

«Si no nos equivocamos, este concepto (el chivo expiatorio) se reduce a una mera confusión entre lo material y lo inmaterial, entre la posibilidad real de colocar un fardo concreto sobre las espaldas de otro, y la posibilidad de transferir nuestras miserias físicas y mentales a otra persona que las sobrellevará en nuestro lugar. Cuando examinamos la historia de este trágico error desde su grosera formación en pleno salvajismo hasta su total desarrollo en la teología especulativa de las naciones civilizadas, no podemos retener una sensación de sorpresa al verificar la extraña facultad que posee la mente humana de conferir a las apagadas escorias de la superstición un falso deslumbrante baño de oro.»

Como todos los que creen subvertir las ideologías sacrificiales a través de la ironía, Frazer se convierte en su cómplice. ¿Qué hace, en efecto, si no escamotear la violencia en el seno mismo del

sacrificio? Sólo habla de «fardo», de «miserias físicas y mentales», como haría un teólogo de tres al cuarto. Puede, por consiguiente, tratar la sustitución sacrificial como si se tratara de una mera fantasía, de un no-fenómeno. Los autores más recientes hacen exactamente lo mismo y no gozan de las mismas excusas. Aunque sea completamente insuficiente, el concepto freudiano de *transfert* debiera hacernos más discretos; podría incluso llevarnos a sospechar que hay algo que se nos escapa.

El pensamiento moderno sigue sin querer descubrir la pieza esencial de una máquina que, con un solo e idéntico movimiento, termina con la violencia recíproca y estructura la comunidad. Gracias a su ceguera, este pensamiento puede seguir arrojando sobre lo religioso mismo, erigido como siempre en entidad separada, pero declarada esta vez «imaginaria» y reservada a determinadas sociedades oscurantistas o, en nuestra sociedad, a determinados períodos retrógrados o a determinados hombres especialmente estúpidos, la responsabilidad de un juego que siempre ha existido y que sigue siendo el de todos los hombres, que siempre se ha perseguido, bajo modalidades diferentes, en todas las sociedades. Este juego se prosigue, especialmente, en la obra de cierto caballero etnólogo denominado Sir James George Frazer, constantemente ocupado con sus iguales y sus discípulos en racionalismo en comulgar en una expulsión y en un consumo ritual de lo religioso mismo, tratado como *chivo expiatorio* de todo el pensamiento humano. Al igual que tantos otros pensadores modernos, Frazer se lava las manos de las operaciones sórdidas en que se complace lo religioso, presentándose incesantemente como absolutamente ajeno a cualquier «superstición». Ni siquiera se imagina que este lavamiento de manos lleva mucho tiempo siendo catalogado entre los equivalentes meramente intelectuales y no ensuciadores de las más viejas costumbres de la humanidad. Como para demostrar que no es cómplice en nada, que no entiende absolutamente nada, Frazer multiplica las interpretaciones ridículas de todo este «fanatismo» y de toda esta «grosería» a las cuales ha dedicado alegremente lo mejor de su carrera.

Su carácter sacrificial nos sigue informando de que, todavía hoy, y hoy más que nunca, aunque haya sonado finalmente la hora de su muerte, esta ignorancia no llegará a disiparse sin enfrentarse antes a unas *resistencias* análogas a aquéllos de los que habla el freudismo, pero mucho más formidables, porque en este caso no se trata de unos rechazos de segundo orden que cada cual no tarda en removerse para exhibir, sino de los mitos más vivos de la «modernidad», de todo lo que no se puede en absoluto tratar de mito.

Y, sin embargo, lo que está en juego es la ciencia. No hay sombra de «mística» o de «filosofía» en lo que ahora estamos afirmando. Los mitos y los rituales, esto es, las interpretaciones propiamente religiosas, giran en torno a la violencia fundadora sin llegar jamás a aprehenderla. Las interpretaciones modernas, la pseudociencia de la cultura, giran en torno a los mitos y los rituales sin llegar jamás realmente a aprehenderlos. Esto es exactamente lo que se acaba por verificar a través de la lectura de Frazer. No hay ninguna investigación respecto a lo religioso que no sea interpretación de interpretación, que no esté basada en último término en el mismo fundamento del propio rito, en la unanimidad violenta, pero la relación está mediatizada por el rito. Puede suceder

incluso que nuestras interpretaciones estén doble o triplemente mediatizadas por unas instituciones surgidas del rito, y después por unas instituciones surgidas de estas instituciones.

En las interpretaciones religiosas, la violencia fundadora es ignorada pero su existencia es afirmada. En las interpretaciones modernas, se niega su existencia. Es la violencia fundadora, sin embargo, lo que sigue gobernándolo todo, invisible sol lejano en torno al cual gravitan no sólo los planetas sino también sus satélites y los satélites de los satélites; no importa demasiado, incluso es necesario, que la naturaleza de este sol sea ignorada o, mejor aún, que su realidad sea considerada como nula e inexistente. La prueba de que lo esencial permanece está precisamente en la eficacia sacrificial de un texto como el de Frazer, cada vez más precario y efímero probablemente, cada vez más rápidamente desplazado por otros textos, cada vez más reveladores y más ciegos al mismo tiempo, pero en cualquier caso real y proporcionado a las necesidades de una sociedad determinada como ya lo era el sacrificio propiamente ritual.

El problema que plantean todas las interpretaciones, tanto la de Frazer como las que, en nuestros días, han sucedido a Frazer, siempre ha quedado sin respuesta. Existe una interpretación o una hermenéutica, pero el problema sigue sin respuesta. La falta de respuesta designa al problema como ritual. La interpretación es una forma ritual derivada. Mientras los ritos permanecen vivos, no hay respuesta pero el problema queda realmente planteado. El pensamiento ritual se pregunta realmente qué ocurre con la violencia fundadora, pero la respuesta lo elude. La primera etnología se pregunta realmente qué ocurre con el pensamiento ritual. Frazer se pregunta realmente sobre la génesis de lo religioso, pero la respuesta lo elude.

En nuestros días, en cambio, la interpretación llega a reconocer y a reivindicar su propia impotencia para suscitar auténticas respuestas. Se declara a sí misma *interminable*. Cree posible establecerse legalmente allí donde ya reside de hecho. Cree instalarse tranquilamente en lo interminable pero se equivoca. La interpretación se equivoca siempre. Se equivoca cuando cree aprehender la verdad en cualquier momento cuando se encuentra realmente en lo interminable; se equivoca igualmente cuando acaba por renunciar a la verdad para afirmarse en lo interminable. Si, en efecto, la interpretación presiente finalmente la función ritual que ejerce, por el mismo hecho de aparecer a la luz, esta función ya no puede ejercerse. Los signos de su conclusión se multiplican en torno a nosotros. La interpretación va siendo cada vez más «irreal»; degenera en un farfuleo esotérico y al mismo tiempo «se agría»; acaba en la polémica activa: se llena de violencia recíproca. Lejos de contribuir a expulsar la violencia, la atrae de la misma forma que los cadáveres atraen a las moscas. Ocurre con ella, en suma, lo mismo que con todas las formas sacrificiales; sus efectos benéficos tienden a convertirse en maléficos cuando entre en decadencia. La crisis intelectual de nuestro tiempo no es otra cosa.

Para no exigir una respuesta, esta pregunta debe estar mal planteada. Ya sabemos que es así. Ya hemos definido el «error» fundamental de la interpretación moderna siempre que su pregunta se refiera a lo «sagrado». Nos imaginamos que esta pregunta está exclusivamente reservada para

nosotros. Nos creemos la única sociedad que ha escapado alguna vez de lo sagrado. Decimos, pues, que las sociedades primitivas viven «en lo sagrado», es decir, en la violencia. Vivir en sociedad es escapar a la violencia, no evidentemente en una reconciliación auténtica que respondería inmediatamente a la pregunta «¿qué es lo sagrado?» sino en una ignorancia siempre tributaria, de una u otra manera, de la misma violencia.

Como se ha visto, no hay sociedad que no se crea la única en escapar de lo sagrado. Esta es la razón de que los demás hombres nunca sean del todo unos hombres. Nosotros no escapamos a la ley común, a la ignorancia común.

Y tampoco escapamos al círculo. La tendencia a borrar lo sagrado, a eliminarlo por completo, prepara el retorno subrepticio de lo sagrado, bajo una forma que ya no es trascendente sino inmanente, bajo la forma de la violencia y del saber de la violencia. El pensamiento que se aleja indefinidamente del origen violento se acerca de nuevo a él pero sin saberlo, pues este pensamiento nunca tiene conciencia de cambiar de dirección. Cualquier pensamiento describe un círculo en torno a la violencia fundadora, y, en especial en el pensamiento etnológico, el radio de este círculo comienza a disminuir; la etnología se aproxima a la violencia fundadora, tiene, aunque no lo sepa, a la víctima propiciatoria por objeto. La obra de Frazer constituye un buen ejemplo de lo que decimos. El inmenso hormigüeo de las costumbres aparentemente más disparatadas propone al lector un abanico completo de las interpretaciones rituales. La obra está dotada de una unidad pero jamás se sitúa en el mismo lugar donde la sitúa el autor. El sentido auténtico de su vasta convocatoria mítica y ritual escapa a este autor de la misma manera que se le escapa el sentido de su propia pasión etnológica. Podemos ya afirmar de dicha obra que es el mito de la mitología. No existe diferencia entre una crítica etnológica que busca el común denominador real de todos los temas tratados y una crítica «psicoanalítica» en sentido amplio que se esforzara en alcanzar, más allá del mito racionalista, el nudo oculto de las obsesiones frazerianas: el *chivo expiatorio*.

Lo que hemos afirmado de Freud podemos afirmarlo asimismo de todo el pensamiento moderno y más especialmente de la etnología hacia la cual Freud se siente irresistiblemente atraído. El mismo hecho de que una cosa como «la etnología» esté presente entre nosotros, y perfectamente viva, cuando los modos tradicionales de la interpretación han enfermado, es uno de los signos que permiten definir, en los tiempos modernos en general y en el período actual en especial, una nueva crisis sacrificial cuyo curso, bajo muchos aspectos, es análogo al de las crisis anteriores. Pero, sin embargo, esta crisis no es *la misma*. Después de haber escapado de lo sagrado más ampliamente que las demás sociedades, hasta el punto de «olvidar» la violencia fundadora, de perderla por completo de vista, nos disponemos a reencontrarla; la violencia *esencial* regresa a nosotros de manera espectacular, no sólo en el plano de la historia sino en el plano del saber. Este es el motivo de que esta crisis nos invite, por primera vez, a violar el tabú que ni Heráclito ni Eurípides, a fin de cuentas, han violado, a dejar por completo de manifiesto, bajo una luz perfectamente racional, el papel de la violencia en las sociedades humanas.