

REFLEXIONES MARGINALES, es una Publicación bimestral, editada por la Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán, C.P. 04510, México, D.F., a través de la Facultad de Filosofía y Letras, Circuito Interior, Ciudad Universitaria, S/N, Col. Copilco, Del. Coyoacán, C.P. 4510, México, D.F., Teléfono: 5550-8008, Extensión: 21815, Fax:56160 047, <http://www.reflexionesmarginales.com/3.0/>, alisco@gmail.com

Editor responsable: Alberto Constante López, Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No.04-2013-061718392300-203, **ISSN: 2007-8501** otorgados ambos por el Instituto Nacional de Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número, [Alberto Constante López](#), Facultad de Filosofía y Letras, Circuito Interior, S/N, Ciudad Universitaria, Colonia Copilco, Delegación Coyoacán, C. P., 04510, México, D.F., fecha última de modificación, 1 de junio de 2015.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de la revista.

Los autores son responsables de los contenidos de sus artículos.

La revista se rige por doble dictamen ciego.

Se autoriza la reproducción total o parcial de los textos aquí publicados siempre y cuando se cite la fuente completa y la dirección electrónica de la publicación.

El sacrificio y lo sagrado

[SERGIO ESPINOSA PROA](#), OCTOBER 1, 2019

444

[Home](#) [Número 53](#) [El sacrificio y lo sagrado](#)



EUGENIO LUCAS, “LA COMUNIÓN” (1855)

Resumen

Este artículo aborda el problema del sacrificio desde la perspectiva más englobadora de lo sagrado. Adopta esencialmente el punto de vista de Georges Bataille, aunque hace una incursión en los clásicos de la antropología. Apoyándose en J. J. Wunenburguer, discute sobre el sentido de lo sagrado en las sociedades primitivas y en el cristianismo. Concluye que la violencia moral es más deletérea que la violencia física, invirtiendo así las tesis del platonismo.

Palabras clave: sacrificio, sagrado, cristianismo, violencia moral, violencia física, Bataille.

Abstract

This article addresses the problem of sacrifice from the most encompassing perspective of the sacred. It essentially adopts the point of view of Georges Bataille, although it makes a foray into the anthropology classics. Based on J. J. Wunenburguer, the article discusses the meaning of the sacred in primitive societies and in Christianity. It concludes that moral violence is more deleterious than physical violence, thus reversing the theories of Platonism.

Keywords: sacrifice, sacred, christianism, moral violence, physical violence, Bataille.

De la privación al canibalismo

De niños, dudamos un poco acerca del sentido correcto de expresiones como “el sacrificio de la misa”; se puede pensar en que *ir a misa* es el sacrificio mismo: yo, lo juro, lo pensaba, porque no había nada más aburrido, cansado, absurdo e insensato que la tal ceremonia, a la que nunca, ni en el caso de los adultos que me rodeaban, se asistía por gusto. Mucho tiempo después se ven los correspondientes dobleces, y hasta interesante puede llegar a ser. Creo necesario escribirlo: no se tiene necesariamente un prejuicio anti-religioso, pero dedicarse a la filosofía exige hacer de sus residuos un objeto externo. La religión, si uno opta por la ciencia, es ridícula; hacerlo por la filosofía la torna sospechosa e incómoda. “Es muy religioso”, aplicado a un filósofo, es como decir que es *gay*, o que tiene aficiones más bien bizarras: no será, por descontado, buen filósofo. Es posible, siendo religioso, ser un maravilloso músico, o tal vez un gran pintor, pero, ¿filósofo? Dudoso. En algún momento, probablemente en el decisivo, asomará la sotana por debajo de la ropa de mezclilla. Todos conocemos casos más o menos vergonzosos.

Sin embargo, el sacrificio, que según esto se halla en el centro de todas las religiones, es de por sí un tema filosófico o antropológico. Es lo suficientemente raro o extraño, más aún cuando se dirige contra uno mismo o cuando, en vez de donarse a los dioses, es el Dios único el que, desdoblado, se inmola a sí mismo por alguna razón: por salvar de la desgracia a sus preferidos, por ejemplo. Hay una enorme variedad de sacrificios: los hay completamente inútiles y los hay increíblemente efectivos. Los hay absolutamente incomprensibles y los hay sumamente lógicos. Existen sacrificios retorcidos y retóricos, muy elaborados, y existen otros que son claros, directos y sencillos. El sacrificio transfigura al muerto, sea o no sea humano. Matar, aniquilar (animales o humanos, plantas u objetos manufacturados) es para un hombre lo bastante complicado como para justificar los rituales purificadores y expiatorios correspondientes.

Sacrificar es matar, pero no sólo matar. Es desprenderse o despojarse de algo muy valioso, y mientras más valioso mejor: que sea propio o ajeno es secundario. Puede llegar a ser sorprendente, y un símbolo máximo de generosidad: en Mesoamérica esta lógica de la desapropiación es apabullante (véanse si no las descripciones de los cronistas españoles, en particular las de Bartolomé de Las Casas). Con seguridad, es el lugar donde esta lógica llega a extremos que provocan, cuando no espanto, aguda perplejidad. ¿Estaban locos, o era el clímax de la generosidad? ¿Era la forma más ruin de ceder a la violencia, o la manera más efectiva de ponerle freno? Imposible mantenerse completamente neutral ante este fenómeno. Nadie ha podido, porque o se le ha minimizado (de Las Casas a nuestros días) o se le ha enormizado (de Sepúlveda a hoy). De cualquier manera, es inquietante: los sacrificios humanos pueden ser signo del poder sanguinario del Estado, como es casi obvio, o, como sostienen Bataille y sus seguidores, prueba absoluta de una *economía* no obsesada por la acumulación y la concentración, sino por el *dispendio* y la *exuberancia gratuita*.

Difícil decidirse. Algunas culturas nunca lo han practicado y otras *ya no*, pero no se sabe de qué exactamente depende. Sea como fuere, el sacrificio no sólo es parte de la religión, sino de la vida misma: ésta se encuentra penetrada por aquélla hasta en los últimos o más humildes rincones. Pues, más allá de inacabables controversias, una religión consiste esencialmente no sólo en la existencia de un mundo sobrenatural, encasquetado a éste, a quien el hombre puede dirigirse, sino en un universo precopernicano (como sugiere Mary Douglas en *Pureza y peligro*, Siglo XXI, México, 1983, p. 221) para el cual todo converge en las cuitas humanas. Ser religioso equivale a creer que todo está pendiente de uno, y a actuar en consecuencia. Damos algo porque queremos algo: mayor el don, mayor el beneficio. Esta es, a no dudarlo, una interpretación tal vez demasiado influida por el cristianismo, que muy raramente da algo *porque sí*, o a cambio de nada (y los cristianos creen que eso es bueno). Mayor el sacrificio, más grande el beneficio... Quién sabe si esa sea siempre la lógica, quién sabe si haya siempre ese cálculo, ni siquiera en el cristianismo. Se halla en exceso racionalizado, y ello en el peor sentido del término.

Con todo, es la interpretación dominante: “El sacrificio, como *ofrenda* de vida-alimento de lo capturado en la caza o en la guerra, procede entonces del don” (Michel Graulich, *El sacrificio humano entre los aztecas*, FCE, México, 2016, p. 38). Pero el propio comentarista apunta que los sacrificios humanos, por su seriedad, por su gravedad, ocupaban un sitio aparte en la cosmovisión azteca. Graulich critica la versión clásica según la cual se trataba básicamente de la contribución humana a la buena marcha del mundo. Entre la ofrenda, que es prenda de amor, y el sacrificio cruento, ha cambiado el sentimiento: el miedo ha tomado la batuta. Tal conversión ya había sido señalada en el siglo XIX, aunque sin un valor propiamente científico, por Orozco y Berra. El vínculo con los dioses es complejo, pues, sin los hombres, ellos están condenados a envejecer, debilitarse y morir.



BARTOLOMÉ ESTEBAN MURILLO, “SAGRADA FAMILIA DEL PAJARITO” (1650)

Dependencia observada por K. T. Preuss y E. Seler, y arropada por la teoría de la religión comparada confeccionada a principios del siglo XX por J. G. Frazer. La idea subyacente es que la vida, a fin de subsistir, se nutre de la muerte. ¡A más muerte, más vida! Pero esto obedece, según Frazer, a una “teoría equivocada” del sistema solar: los corazones entregados no eran ofrendas de gratitud, sino condiciones de reproducción: sin ellos, el sol puede apagarse. Una vez más: los dioses de Mesoamérica *precisan* de los hombres para subsistir. Laurette Séjourné, impresionada con esta mezcla de refinamiento y crueldad, sugiere a su turno que, más que una teoría equivocada, los aztecas interpretaron literalmente (no metafóricamente) una indicación metafísica: había que unirse *de corazón* con la divinidad (con Quetzalcóatl), ¡pero no arrancándose! Sólo que la equivocada es ella, porque Quetzalcóatl en modo alguno era un dios “bueno”.

Compiten con éstas, naturalmente, versiones menos fantasiosas, más pragmáticas, desde la sobrepoblación (S. F. Cook, E. Wolf) hasta la falta de proteínas (M. Harner, M. Harris). Esta última hipótesis ha sido muy criticada, pero tiende un puente entre el sacrificio y el canibalismo. De todas formas, resulta insostenible: es cierto que no había carne, pero ¿cenarse por hambre al prójimo?

El estudio de Marcel Mauss

El ensayo de Marcel Mauss sobre el sacrificio (escrito en colaboración con H. Hubert) es literalmente decimonónico: fue publicado en el último año de ese siglo. Pero mantiene su vigencia. Para empezar, no “deduce” las características del sacrificio, sino que utiliza un modelo —el sacrificio védico de animales— como esquema general. Lo característico es el *paso* de una condición a otra: de lo profano a lo sagrado, o de lo natural a lo sobrenatural. El sacerdote o mediador entra en contacto, tras una purificación más o menos minuciosa, con la deidad. El sacrificio permite la creación de una realidad, o de un orden de realidad, trascendente. Sin ella, nada puede ser perdonado, ni pedido, ni agradecido. El sacerdote “carga todos los pecados”, se transforma en la parte que regenera al todo (*Lo profano y lo sagrado*, Barral, Barcelona, 1970, p. 169). Para que un acto como éste no sea un simple asesinato debe hacerse por gentes especiales en momentos y lugares específicos.

Un sacrificio tiene todas las características de un espectáculo dramático: alguien destruye a algo o a alguien a la luz del día y a la vista de todos. No debe romperse la continuidad ni hacerse en desorden: el azar se encuentra de aquí rigurosamente proscrito. Es un acto cien por ciento religioso, hecho con una confianza total en su eficacia. Resulta inefablemente solemne este momento, porque es un crimen y “una especie de sacrilegio” lo que va a tener verificación (p. 181). En el sacrificio, de lo que se trata es de hacer de la muerte una fuerza y a esa fuerza canalizarla o dirigirla en un sentido bien determinado; hay que limitarla y domesticarla. Es preciso destacar que lo sagrado no es lo divino (propicio) porque incluye lo demoníaco (funesto o maligno); de hecho, parte del sacrificio, si no es que todo, se celebra para excluir lo nefasto de la existencia. Jamás se hace por gusto, y su lógica parece ser la de elegir siempre lo menos peor.



ANÓNIMO, “SAGRADA FAMILIA” (S.XVII)

Existe, pues, una heterogeneidad entre el orden de los dioses y el de los hombres, asimetría que la víctima propiciatoria anula por unos momentos: “se trata de hacer comunicar la fuerza religiosa que han acumulado sobre un objeto sacrificado las consagraciones sucesivas, por un lado, con el dominio de lo religioso, y, por el otro, con el dominio profano al que pertenece el sacrificante” (p. 195). No hay víctima sacrificial —no hay circulación posible entre ambos mundos. Uno se pregunta si habría dos mundos en ausencia de este rito de paso. El sacrificio da lugar a ese otro mundo de espíritus benignos y malignos; antes, no lo hay. El “medio” —la víctima sacrificial— da origen a las dos mitades, lo cual es por lo menos notorio.

El rasgo esencial está en ese carácter ambiguo: es el sacrificio lo que puede provocar tanto una impureza como una santidad extremas: “así se explica cómo el mismo mecanismo sacrificial puede satisfacer a necesidades religiosas cuya diferencia es

extrema. Contiene la misma ambigüedad que las propias fuerzas religiosas. Es apto para el bien y para el mal; la víctima representa tanto la muerte como la vida, la enfermedad como la salud, el pecado como la virtud, la mentira como la verdad” (p. 210). Mauss no lo dice expresamente, pero se puede colegir: no existen lo sagrado por un lado y lo profano por el otro, mitades que la víctima conecta felizmente; hay ambas mitades *porque* existe primero su conexión. Las consecuencias de este cambio en el punto de partida parecen de largo alcance.

No podemos, por lo pronto, desechar sin apelación la idea de que estos ritos de paso son “primitivos”, que el simple avance de la ciencia y de la razón van arrinconando. Estás sucio, límpiate; estás enfermo, cúrate; estás triste, alégrate. Para el mundo moderno, estas transiciones, aunque a veces difíciles, no son tan complicadas ni tan traumáticas. Pero la facilidad del tránsito es muy probablemente engañosa. En el sacrificio está implicada, como se ha visto aquí, la muerte. El paso sí es traumático. Porque no se trata solamente de vivir mejor, sino, al menos en ciertos rituales, de vivir eternamente. El sacrificio es la garantía del no-aniquilamiento de la parte no-mortal de cada individuo. Mauss lo niega, pero que lo diga nos deja pensando: “la institución del sacrificio no es el origen de la idea de otra vida” (p. 214). Puede que no, pero así la hacemos creíble.

Por lo demás, el objetivo de los sacrificios agrarios es asegurar la continuidad de las generaciones: una cosecha muere, pero es preciso asegurar su resurrección. En el ínterin, la vida permanece como muerta; he ahí el origen de la “otra vida”. En la última sección de su artículo, Mauss llega a la cúspide de la evolución histórica del sacrificio: la muerte de Dios. Esta evolución parece perfectamente lógica. Es la consecuencia necesaria del despliegue de los sacrificios agrarios; pero Mauss añade un elemento más sin el cual no se abriría esa posibilidad: la mitología. En este punto, uno se pregunta si el investigador se ve impelido a creer para poder comprender. Pero no es menester llegar a tanto; Mauss no pierde la perspectiva científica al observar cómo los dioses emergen, así lejanamente, de los sacrificios. Se han ido individualizando y separando paulatinamente de ellos, por eso es posible perder de vista la conexión.

Pero es un hecho comprobable que el dios experimenta un proceso de sacralización que procede del sacrificio. “La apoteosis sacrificial no es otra cosa que el renacimiento de la víctima. Su divinización es un caso especial y una forma superior de santificación y de separación” (p. 230). Esto posee un significado preciso: los dioses *son efecto*, no causa, del sacrificio. Pero para que esta invención tenga lugar, se requiere el concurso de algo más: la imaginación simbólica. Esto es importantísimo: por más que la imaginación los elabore, los dioses tienen un origen sacrificial. Una religión tan “abstracta” como el cristianismo no puede, aunque se lo proponga, borrar esas huellas. En las páginas finales de su ensayo, Mauss equipara al cristianismo con estos cultos antiquísimos; es una religión “sumamente instructiva” porque ha conservado elementos que en otras religiones ya se han erradicado o disipado.

Este parentesco de Cristo con la víctima propiciatoria se mantiene en primer plano. Pero delata también su afinidad con otros ciclos sacrificiales; con el hinduismo, por ejemplo. “Al principio era la nada. El Purusa quiso. El dios hizo la existencia de las cosas por su suicidio, por el abandono de sí mismo, por la renuncia a su cuerpo, modelo más tarde

del renunciamiento búdico” (p. 241). Con todo, no ese el propósito del estudio, sino el haber destacado la unidad del sacrificio, independientemente de que se le use, como la oración o la ceremonia mágica: un sacrificio conecta lo sagrado y lo profano mediante la destrucción ceremonial de una víctima. Ahora bien, ¿a qué obedece esta necesidad de pasar de una esfera a otra? Además, nadie se exime de este paso sin la ayuda de un intermediario. La respuesta es clara: porque en lo sagrado está la fuente de la vida... y de la muerte.

La visión de Georges Bataille

Esa esfera, o ese medio, llámese como se le llame, es fundamental para el ser humano. Lo que hace es infinitamente más importante que lo que es: a saber, destruir lo profano. Es su carácter destructivo de lo inmediato o de lo útil, e incluso de lo más materialmente valioso, lo que se halla en la aspiración a lo Absoluto o a los dioses. Pero, si es lo principal, que ese Absoluto sea humano o inhumano o simplemente no humano parece a primera vista resultar irrelevante. No es así, porque al humanizarse pierde fuerza y se aproxima de modo irresistible a lo profano, limitando su poder y su alcance. Esto, por lo demás, podrá hallarse en la filosofía de Georges Bataille.



En pocas palabras, tan humana (y tan lógica) es la necesidad de apropiación como lo es la de desapropiación. La posición de Marcel Mauss se opone firmemente, en este aspecto, a la de Lucien Lévy-Bruhl, para quien no hay paso de un orden sobrenatural a uno natural: la mentalidad salvaje ocupa el primero sin casi necesitar de lo segundo (aunque más tarde haya matizado esta aseveración). El sacrificio es la prueba fehaciente de esta posibilidad de ir de uno a otro. “Desde cierto punto de vista, todos

los estudios de Mauss tienden a mostrar que las estructuras mentales implicadas en los hechos sociales totales observados por los etnógrafos, son fundamentalmente las mismas que las nuestras, o por lo menos poseen una permeabilidad a nuestra razón, ya que el pensamiento llamado primitivo se organiza alrededor de categorías, sean estas implícitas o explícitas” (Jean Cazeneuve, *Sociología de Marcel Mauss*, Península, Barcelona, 1970, p. 96). La categoría religiosa por antonomasia es la de *mana*: una fuerza que se halla, diluida, en nuestras nociones modernas de sustancia y causa.

Desarrollando a Mauss, que desarrolla muy hábilmente ideas de su tío Émile Durkheim, podríamos afirmar que la filosofía no es más que una secularización o desecamiento de la religión, así como ésta lo es de la mitología. Es una laicización, pero también se trata de una interiorización: el sacrificio puede hacerse sobre sí mismo, *matando el animal que uno es*. Esto es precisamente lo que llama la atención de Bataille en la obra de Hegel. ¿Qué resta tras semejante aniquilación? Resta, evidentemente, lo humano. El sacerdote se ve muerto en el animal que sacrifica; ¡pero esto no es sino un decir! El sacerdote está más vivo que nunca después de “sobrevivir” la muerte del animal. Más vivo que nunca: tampoco pasa de ser una expresión. Pero para Hegel está más que claro: sólo en el sacrificio, ese simulacro de la muerte, es factible, para un hombre, alcanzar la satisfacción.

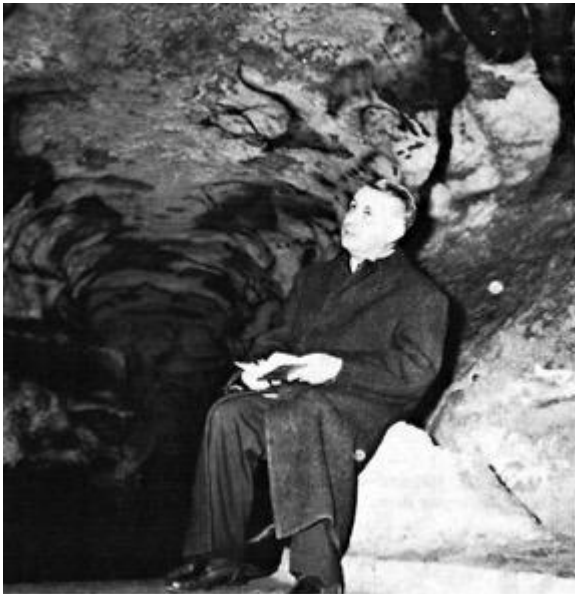
De ahí emerge, en Bataille, la idea de que nada humano nace sin la formación y la ruptura de un interdicto. En el fondo de cada goce, erótico o estético, está la muerte. ¿De quién aprende esto, de Hegel o de Nietzsche? ¡De ambos! “... el sacrificio, como la tragedia, era el elemento de un festejo: anunciaba un gozo deletéreo, ciego, así como el peligro de este gozo, pero tal es el principio del gozo *humano*: excede y amenaza de muerte a aquel que arrastra en su movimiento”. Hegel le sirve para admirar el fracaso del espíritu cuando lo que quiere, dándose cuenta de ello, es traducir la soberanía en servidumbre; Nietzsche le aporta los elementos y las pruebas de lo contrario. Ser humano es mantenerse atrapado entre ambas tendencias. Convertir todo lo que existe en útil, en medio para sobrevivir, significa existir en la mediocridad; pero responder a la vida equivale a sintonizar con su soberanía, es decir, a su sinsentido profundo y último.

La posición de Hegel es, para Bataille, enormemente significativa: descubrió la soberanía, que no es la del Amo, para después desecharla. Existe aquí toda una teoría o, mejor, toda una metafísica del sacrificio: “La palabra sagrada, poética, limitada al plano de la belleza impotente, era la única que conservaba el poder de manifestar la plena soberanía. Así pues, el sacrificio es una manera de ser *soberano, autónomo*, sólo en la medida en que el discurso *significativo* no lo informa. En la medida en que el discurso lo informa, lo que es *soberano* es dado en términos de *servidumbre*”. Podemos decir que la dialéctica del Amo y del Esclavo es una reducción servil de la soberanía; en realidad, tan soberano *puede* ser el Amo como puede serlo el esclavo. La relación dialéctica entre ambos es consecuencia de haber eliminado el momento soberano, que se opone a toda servidumbre o instrumentación.

El análisis de Mauss, paralelo al de Hegel, roza este problema: el sacrificio es siempre, *debe* tener una utilidad y un sentido. Nietzsche había visto esta pequeña diferencia al final de su vida (lo que no significa que no la tuviera presente desde el

principio): Dioniso contra el Crucificado. Es el sacrificio inútil (soberano) *versus* el sacrificio útil (servil). Todo este ensayo de Bataille gira en torno a esa página fundamental de la *Fenomenología del espíritu* que asegura que el hombre alcanza su verdad “sólo en el supremo desgarramiento”, allí donde la belleza es impotente. Ahora bien, que sea impotente no le resta la menor relevancia a la belleza: que sea impotente frente al discurso significativo manifiesta todo su poder. Para Bataille, se encuentra en el origen mismo del mito, del rito, del sacrificio. Luego se olvida, provechosamente, su nexa con la muerte y su carácter absoluto. El hombre trabaja para vivir, no cabe duda; pero no vive, a menos que vuelva a la animalidad más elemental, para trabajar. Su existencia, en sí, no ostenta el menor sentido. El hecho, fuera de toda discusión, es que muere, y muere sin para-qué.

El hombre alcanza su ser sólo en el límite, en la indeseada proximidad de la muerte: su vida entera mima este momento, genera simulacros del fin. No es cuestión, por lo mismo, de “refutar” a Hegel, sino de completar su cosmovisión. Porque su posición no es equivocada: es unilateral, puesto que quiere *encontrarle sentido* a todo. Eso no es erróneo: es, por el contrario, lógico. Pero la lógica, según Bataille, es sólo la mitad de lo que es. Por otro lado, ser soberano sin saberlo, sin ser conscientes de ello, no es verdadera soberanía. Hegel es importante porque se *asomó* a ella, consciente y sabiamente; pero se echó para atrás, permitió que el espíritu (la conciencia) triunfara. ¡Inútilmente!



Religiones cósmicas y religiones del Libro

La noción de sacrificio presupone sin escapatoria la división *sagrado/profano*. El Dios de la Biblia no sacraliza al mundo, entendido como mundo natural; al contrario, lo profana: lo torna accesible, modificable y aprovechable por la acción humana. En ese gesto, no se priva en modo alguno de ensuciarlo, de volverlo impuro. Lo que sí sacraliza es la ley, y con ella la moral: lo sagrado no es una fuerza si no es, como tal, fuente de autoridad y respeto. Por eso algunos autores sostienen que esta es la religión de la

técnica. Como muestra, la sociología resbala indefectiblemente del *mana* a los *valores*. La obra de Talcott Parsons y la de René Dumont, cada una por su cuenta, documenta este inexorable deslizamiento. Pero eso involucra, para el término mismo, un enorme desgaste. Lo sagrado llega a ser un fantasma teórico, un poco como el *tótem* en la antropología de Lévi-Strauss. Podría ser una noción compuesta sobre la que se creyó “apresuradamente” que no había posibilidad de seguir dividiendo: no, parece, desde un punto de vista antropológico, que se debe disolver exactamente como hizo Lévi-Strauss con el concepto de *totemismo*.

La palabra *tótem*, extraída del ojibwa, una lengua algonquina, fue introducida en Occidente en 1791 y definida con cierto rigor en 1869 (primero por J. Long y luego por J. F. MacLennan). Significa afinidad o parentesco metafísico con algo propiamente físico: el ojibwa perteneciente a determinado clan cree que entre él y el oso, por caso, existe un nexo espiritual. Para Lévi-Strauss, ya lo sabemos, es nada más (pero nada menos) que una *forma de pensar*. Y, sobre todo, de jugar con las categorías naturales y las sociales. Pero este juego no se da siempre con las mismas piezas; todo nuestro pensamiento, incluido el de las ciencias, duras y blandas, se encuentra impregnado de un cristianismo difuso. Está, en primer lugar, según veíamos, la separación misma entre lo sagrado (=trascendente) y lo profano (=inmanente). No todo es negociable, no todo es intercambiable, no todo se puede manosear o poseer o usufructuar. Pero no porque, objetivamente, sea imposible todo eso, sino porque, pudiéndose, no *debe* hacerse. Ello hace imperiosa la existencia de una instancia que efectiva y puntualmente lo prohíba.

Sin embargo, el dualismo sagrado/profano, sin el cual es impracticable la investigación de Mauss, de Durkheim, de Otto, de Eliade y de Caillois, por nombrar sólo a esos cinco, se tambalea si lo sometemos a una mínima crítica. Ese dualismo hace mancuerna con otras dos divisiones: primero, la separación o distinción entre un alma inmortal y un cuerpo mortal; y segundo, entre el monoteísmo, eje de la religión “normal”, y el politeísmo, nombre que recibiría la religión “desviada” o anómala (de los griegos a los hindúes). No apuntan a lo mismo todos estos pares, eso es evidente, pero se hallan relacionados de manera solidaria.

Dependen de una visión esencialmente cristiana: lo sagrado es Dios, el Uno que, como en la concepción de Joseph Campbell y de otros, como G. Vattimo, se puede expresar (y disimular) en sus máscaras. Esta impregnación alcanza la perspectiva fenomenológica de G. Van der Leew, sólo en apariencia más universalista. ¿Qué es lo cristiano en todo esto? La presuposición de un sagrado eterno “cuya esencia es incognoscible pero cuyas manifestaciones los hombres perciben y responden” (O. Herrenschildt, *Diccionario de etnología y antropología*, Akal, Madrid, 2008, p. 630). Tal vez, pero ¿qué es Dios? ¿Cuál es su verdadero contenido? La escuela francesa lo dice sin ambages: *nosotros*. No “yo”, sino *nosotros*, la concreción social de nuestra existencia. Es la definición de Durkheim: Dios no es más que la sociedad transfigurada y pensada simbólicamente.

Esto, en psicoanálisis, tiene un nombre mitológico: a saber, narcisismo. Creer en un Dios creador significa algo muy concreto: yo puedo estar loco, pero Dios, no. ¿Y si sí? No, no es posible. Dios es la única garantía de que hay un orden y una justicia a la que debemos ajustarnos todos. No es nada más que yo necesite un sentido para guiar mis

pasos, sino que ese sentido pertenece a la esencia de las cosas. No es que sea ridículo un programa así: es ominoso, por decir lo menos. La religión no es sólo una descripción del mundo, sino una normativa sobre él. Jerarquiza las cosas y las pone en perspectiva.

En términos generales, esa perspectiva no posee rasgos humanos, y por ello se le ha calificado, desde Hegel, como una cosmovisión alienada. Es como si un grupo social se mirara al espejo pero su voz fuera irreconocible, como si viniera de lo *absolutamente otro* pero, al mismo tiempo, se dirigiera inequívocamente a cada uno de nosotros. Es toda una patología. Que el sentido no sea visto como una creación humana es la idea de base de esta religión: por eso es necesaria la aproximación hermenéutica (de R. Otto a P. Ricoeur). La dificultad es pensar la religión sin por ello pensar en términos religiosos. Basta, según esto, con decidir que el sentido es creación (inconsciente) de la gente. Allí se abre la posibilidad de la filosofía y de la ciencia.

Para muchos observadores, ello no obstante, del hecho de que no exista una “persona” como fuente del sentido no se sigue que la religión desaparezca. Porque se produce una bifurcación una vez es aceptada la idea de que el sentido no es producto de la sociedad: por un lado, la ausencia, el vacío; por el otro, la presencia, la ontología. La religión, como en el budismo, puede ser perfectamente atea. Que haya o no haya Dios (como presencia ontológica) no equivale a que haya o no haya religión. La aproximación antropológica (al menos, la que deriva de Mauss y Durkheim) distingue entonces entre una *religión sacrificial* y una *religión moralizante*. Esta diferencia alude a religiones cósmicas (taoísmo, brahmanismo) y religiones del libro (judaísmo, cristianismo, Islam): en las primeras prevalece un politeísmo funcional y una concepción cíclica del tiempo, mientras que en las segundas existe un Dios Único para el cual el universo es Su Proyecto. En las primeras, el sacrificio es el modo de apropiarse simbólicamente del sentido; en las segundas, la sumisión al proyecto se garantiza mediante la obediencia a los designios divinos.



Georges Bataille

Nada que ver con una superioridad evolutiva; son dos concepciones igualmente religiosas pero radicalmente opuestas. Religiones del eterno retorno *versus* religiones

del desarrollo lineal. “La perennidad del orden del mundo es garantizada al hombre por Dios a cambio de su obediencia: tal es el envite de la ‘alianza’ en la base del judeocristianismo, forma ejemplar del monoteísmo, al que va asociada una concepción lineal del desarrollo temporal” (p. 632). Hay de narcisismos a narcisismos. Si los hombres se miran en su creación, sin reconocerla, están en la estancia encantada de la religión. Pero hay una diferencia fundamental: las religiones cósmicas implican *ofrendas* a los dioses, en tanto las religiones del libro sólo quieren ponerse a los pies de Dios. Bendita diferencia.

El sacrificio y lo sagrado

Una religión donde predominan los signos sobre las ofrendas y los sacrificios suscita un primer desencantamiento del mundo: el inicio de su profanación. Es verdad que hasta la palabra suena fuerte. Los profetas ya no son místicos: su naturaleza es mediadora con la divinidad. Puede producirse entonces una especie de cortocircuito de los sacrificios con los signos: nacen los mesianismos y los milenarismos, objetos privilegiados de los antropólogos. ¿Qué decir sino que son productos de la impaciencia? Y, sin embargo, en la superficie del desencanto se producen erupciones de eso que, sin una definición exacta o científica, se deja identificar con lo sagrado. Jean-Jacques Wunenburger, decano de filosofía de la Universidad de Lyon, se preguntaba en 1981 si el reflujó de la creencia religiosa, evidente en casi toda Europa, dejaría ver más claramente esta cuestión, o si, por el contrario, se disolvería con ella.

La respuesta aportada es que la religión *no permite* pensar con claridad casi nada: no es un punto de partida lo que se dice objetivo y neutral. O es apologética, o es iconoclasta. Y es que la noción básica es muy extraña: un poder no natural respecto del cual hay que aprender a trazar una distancia. Lo primero, obvio, es lo inquietante. Un poder sobrenatural o sobrehumano, ¿es una ilusión, o podemos pensar, adoptadas ciertas reservas, que es perfectamente posible? Se vuelve una y otra vez a una equivocidad fundamental: la máxima pureza en la máxima impureza. Nada puede hacerse lógicamente con este tipo de nociones; no son polisémicas, pero contienen una contradicción interna, insuperable, que las hace ser lo que son. Desdichada o afortunadamente, que algo sea ilógico no tiene nada que ver con su existencia o su inexistencia. Trascendente, divino, sobrenatural, invisible... No que exista realmente, pero para la mayor parte de la gente este mundo encima o debajo del mundo es un hecho. Y tiene, más inconsciente que conscientemente, sus propias reglas.

Para la antropología, y en concreto para M. Mauss, es un “hecho social total”. En cada sociedad tiene su nombre: puro (*medhya*), sacrificial (*yajñiya*), divino (*devya*), terrible (*ghora*), santo (*hieros, hagios*), venerable (*semnos*), justo (*thesmos*), respetable (*aidesimus*)... ¿Lo hay también para una sociedad secular? La actitud antropológica, por ese lado, no se mete en honduras: si provoca un comportamiento específico, entonces, con independencia de la realidad material de su referente, existe. Convertido en un hecho, se puede pasar enseguida a su división analítica: qué siente, qué piensa el sujeto y, por último, qué ocurre a consecuencia de esta vivencia. Esa “realidad” sobrenatural puede provocar espanto o fruición, pavor o delicia. Rudolf Otto, en homenaje a Kant, lo bautizó hace un siglo como “lo numinoso”. Incluso el Dios más bondadoso conserva elementos terroríficos (y viceversa). En tributo a Schleiermacher,

lo caracterizó como *das Ganze Andere*, como *lo totalmente otro*, como un corte neto entre nuestra experiencia cotidiana del mundo y una vivencia “sobrenatural”. Podría decirse que el origen psicológico de la religión consiste en plantarse frente a la experiencia de lo intensamente ambivalente: es horrible y glorioso a la vez.

Para una generación como la mía, esa experiencia se halla facilitada por la adquisición e ingesta de sustancias psicoactivas. Aunque uno no tenga la menor predisposición religiosa, sabe inmediatamente de qué se habla aquí. Con hongos alucinógenos o peyote, el “viaje” está asegurado. Puede ser eso: terrible y prodigioso *al mismo tiempo*. La diferencia, de haberla, está en lo que rodea esa experiencia, que puede llegar a ser decisivo. Es cierto: uno puede ser religioso sin acceder jamás a ese ámbito. En reciprocidad, es posible tener un “viaje” sin experimentar en absoluto la necesidad de religión. Es complicado asegurar que hay un vínculo entre la religión y esta experiencia, pero más complicado negarlo. Podría, cuando más, afirmarse que la religión conserva huellas sociales, si tal cosa tiene sentido, de esta experiencia; la mayor parte de la gente es religiosa por costumbre o conveniencia. Pero esto nos conduce a una admisión de la distancia que media entre lo afectivo y lo moral: lo sagrado no guarda relación alguna con la religión como fuente de autoridad. Más bien al contrario. Lo sagrado está infinitamente más allá del bien y del mal. Parece nombrar la soberanía de lo afectivo en cuanto tal.



No es cuestión de “amar”, porque lo sagrado es demasiado intenso y demasiado amplio como para reducirlo a un sentimiento de amor, angustia o cólera. El judaísmo, por ejemplo, huye resueltamente de una experiencia así: lo más alto es, moralmente, lo más alto. No hay más. De lo que se trata, en la religión, o al menos en las religiones de salvación, no es de garantizar el acceso a lo numinoso, sino de evitar que todo el mundo pueda experimentarlo. Eso está gravado con fuego en las primeras páginas de la Biblia: nadie me verá y seguirá con vida, le advierte Yahvé a Moisés. Pero la relación entre lo sagrado y lo religioso da a pensar que, en un orden contiguo, el placer sexual (el orgasmo) sólo está permitido y bien visto cuando se experimenta como medio para

asegurar la procreación. Es tan nefasto como justificar la renuncia o el sacrificio como vehículo para garantizar la salvación del alma: eso equivale a profanarlo. Los filósofos se percataron pronto de esta ambigüedad: de lo numinoso puede existir una versión extático-dionisiaca o una sereno-apolínea: o la fusión o el alejamiento respetuoso. O la violencia —o la supresión de la violencia.

Por otra parte, es necesario, dicen, pasar de un numinoso inestable a uno estable: de lo sagrado (amoral) a un divino propicio. “Lo sagrado no es más que el lugar de una meditación de lo divino”, resume Wunenburger glosando, sin mencionarlo, a Heidegger. Con esta regresión de lo sagrado a lo religioso, se pone en riesgo todo el trabajo crítico. ¿Lo sagrado, lugar de meditación para lo divino? Otra vez lo moral imponiéndose sobre lo vital, el sentido sobre la fuerza, el cálculo sobre la generosidad. Pasar de lo sagrado a lo divino es un progreso, ni duda cabe, pero del nihilismo. Se acusa aquí el peso de Mircea Eliade: *es preciso* transitar de lo real a lo imaginario. Hay que dominar a la fuerza, domesticarla. Prevalece, con ello, el miedo. Todo ocurre como si el hombre moderno, el sedentario, el civilizado, no pudiera ya lidiar, cuerpo a cuerpo, con las fuerzas naturales. Esa lucha da lugar al espectáculo: se va de Lascaux a Creta, de esa isla a Roma... ¡y del paganismo al cristianismo! Lo que para muchos es evolución natural, para unos cuantos, espíritus temerarios, es pura y dura patología: la necrosis nihilista.

Del animismo al monoteísmo

Lo real es demasiado; por eso es necesario, para un hombre, diluirlo con otra cosa, con algún solvente a la mano. Es a la vez excesivo y deficiente, sobrante y faltante. No hay seguridad de que eso real sea causa o sólo condición de aparición de lo numinoso. Pueden ser fuerzas cósmicas como lo infinitamente grande, lo infinitamente pequeño, lo repetitivo o lo excepcional, lo anormal o lo impredecible, lo insólito o lo singular. Todo eso no es numinoso en sí mismo, pero puede alojarlo. Casi todo en la naturaleza puede servirle de recipiente. Afecta a lo más extraño, pero también a lo más familiar. Pueden ser fuerzas naturales que por rondar el absurdo no parecen naturales: la muerte o la reproducción, que para Bataille son decisivas.

Conocemos la teoría de René Girard, que basa en el mecanismo antropológico de la víctima propiciatoria toda su concepción de la religión y de la cultura. Muchos comentaristas se inclinan por una suerte de ocasionalismo: nada es numinoso *de por sí*, pero cualquier cosa, si se descuida, puede llegar a serlo. La interpretación, como a propósito de prácticamente cualquier cosa, oscila entre el realismo y el nominalismo: lo numinoso es o bien un objeto perdido o bien una categoría mental. Carl Gustav Jung y Gilbert Durand apoyarán enérgicamente esta segunda opción. Pero lo más frecuente es asignar a estos objetos o a ciertos personajes una fuerza suprahumana. En cuanto a éstos últimos, a veces basta con una pequeña anomalía para tornarse en candidatos. Chamanes, profetas, activistas mesiánicos, dirigentes religiosos, iluminados de toda laya: lo más débil se hace fuerte y los márgenes se vuelven fulgurantes. El mediador accede a un rango extraordinario, pues de él depende que una situación límite se descargue y encuentre salida. Llega a verse muy claro: no es que exista lo Absoluto, sino que determinadas urgencias obligan a

postularlo y demostrar que está del lado de quienes creen necesitarlo (y que por algún motivo se imaginan con derecho a ello).

No es suficiente, por lo mismo, hacer de lo numinoso un asunto privado. Exige desde el principio una socialización, y para eso está el rito. Ni qué decir que el tránsito de lo íntimo a lo institucional puede llegar a ser traumático. Se pierde prácticamente todo: frescura, novedad, espontaneidad, ingenio. Está, como acusa la palabra, ritualizado, vale decir: estereotipado. Cristaliza en formas fijas: un *lenguaje* para el cual hay un real por detrás y por encima de lo real, y gracias a cuyas fórmulas cualquier cosa es lo que es y algo más; un *relato mitológico* sin el cual lo real simplemente no podría ni siquiera ser recordado; un *juego ritual* que comienza con la danza y, pasando por las ceremonias de iniciación, desemboca en el sacrificio; un *espacio-tiempo* sagrado que hará indispensables los templos y los espacios y momentos hierofánicos. Tales serán las “estructuras simbólicas” que le darán continuidad y sentido a la experiencia de lo numinoso. Allí caben todas las formas de la vida religiosa, del animatismo más silvestre al monoteísmo más acendrado.

El efecto inmediato es la transmutación de lo útil en reservorio de poderes nunca vistos: hasta lo más insignificante desborda simbolismos. Nada es lo mismo. Lo impenetrable, como dice Goethe, se transparenta, se da a tocar. Una infame rondana de harina es el cuerpo de Cristo, una mísera pila de agua basta para alejar o quemar a los demonios. Cuesta trabajo separar la mera superstición de este tipo de prácticas. No hay límites evidentes. Para el religioso, esta especie de esquizofrenia es necesaria para que nuestras vidas no sean tan pedestres y para no despeñarnos en la inmundicia de la costumbre. Para mantener a raya la *Ge-stell*, abundaría Heidegger. ¿Será?

Son dos las figuras retóricas que permiten tal trasvase: la analogía y la semejanza. Magia simpática y participación, Frazer y Levy-Bruhl. Esto, visto desde un orden profano, parece pueril, cuando no patológico. Lo numinoso, descompuesto, es como el cuerpo putrefacto. No se puede saber en qué momento esta percepción degenerará en pura y simple demencia: Hölderlin, Nietzsche, Artaud, Van Gogh... Lo numinoso no necesariamente es lo divino, pues sería más bien su anuncio, su presagio. Algunos teólogos niegan este carácter a Cristo, porque participa plenamente de la divinidad. Pero si se admite que era humano, no es automática esta identificación. ¿Lo inmortal en lo mortal? No sólo problemas lógicos o empíricos suscita tal fusión. Como se ha visto, es una constante este traslape de horizontes.



Todo ocurre como si nadie pudiera *guardarse y callar* a propósito de una experiencia de semejante calibre. Se desliza por fuerza hacia una historia, hacia una narración, hacia un mito. No importa ya la vivencia, que tiene mucho de intransferible; nos contentamos con la anécdota y la parábola: con la enseñanza (por algo se llama *doctrina*). Este deslizamiento es cualquier cosa menos natural o lógico, ni siquiera postulando una especie de lógica del símbolo. En todo caso, parece respetar sólo un orden cronológico. Los historiadores de las religiones se hallan extremadamente influidos por el relato cristiano para presumir de objetividad. Según esta narrativa, primero es el *mana*: una fuerza difusa y anónima que puede quedar fija en plantas, sitios, animales... y personas. Después viene el *animismo*, que eleva el alma humana como modelo y embrión de todo sentimiento religioso; literalmente, sería la infancia de la religión, consistente en proyectar la voluntad en todo cuanto existe. Al animismo sigue el *manismo*, que se sostiene en una divinización de los espíritus ancestrales, y al manismo sucede ese estado cero de la religión que coincide con aquello que los misioneros que llegaron en el siglo XVII a Australia llamaron *fetichismo*: el culto a los ídolos. Todo esto, ¿es ciencia, o sólo una transposición de prejuicios monoteístas? Wunenburguer no admite la inclusión del fetichismo, de carácter esencialmente mágico, en el catálogo de las creencias sagradas. En el politeísmo, y ello lo hace inevitablemente superior, las fuerzas difusas están personalizadas al grado de que, en Roma, son divinidades *jurídicas*...

El punto de llegada es lo que muchos encontraron en el punto de partida: Dios, el Dios Creador, Único y Todopoderoso. Wunenburguer invoca el testimonio del P. Wilhelm Schmidt, retomado por K. T. Preuss, N. Sørderblom, A. Lang, R. Pettazoni y M. Eliade: la historia de las religiones encuentra “en todas” la afirmación de un Dios Único que ha de “constituir la primera creencia de los hombres” (p. 41). Parece excesivo. La evidencia histórica (y hasta prehistórica) abogaría por un Dios bueno, creador del mundo, de las

leyes y de los misterios, omnisciente... pero ocioso. Sólo con los hebreos, un pueblo de pastores, este Dios habría permanecido activo. Aquí sólo podemos decir que todo en este relato cuadra demasiado bien para ser cierto.

De lo santo a lo salvaje

Esto es notorio: de lo sagrado no hay sólo una *idea*. Siempre está rodeado por un conjunto de acciones. Gestos, movimientos, relatos, actitudes, aventuras y actuaciones. Es todo un *kit*. No es lo que se dice un “concepto”: es una gramática —que incluye al cuerpo. ¿Cuál es su diferencia esencial respecto de la gramática profana? La respuesta depende de la terminología empleada, que puede ser extremadamente variada, pero que parece apuntar a un mismo aspecto de la realidad: a la suspensión del sentido utilitario de las cosas. Las religiones consisten, en términos generales, en el silenciamiento de lo profano, entendido éste como la sujeción a un sentido de mera supervivencia. Lo sagrado es otro nombre de lo inútil. Mas no es cuestión de decir: “todo es inútil”, sino de *hacerlo*. Es la supresión del trabajo que puede involucrar un gran gasto de energía.

Suspender el principio de realidad no es nada fácil... para un adulto. Los niños viven, por así decirlo, en una sagrada inocencia; su mundo es lo más parecido a un reino encantado. La religión es un juego de símbolos diseñados por el inconsciente a fin de distinguirnos de la naturaleza pero sin ponernos, mediante cualquier subterfugio, por encima de ella. Por eso es tan consternante que se deslice a lo profano, lo cual se antoja en cierta forma inevitable. Al menos es lo que se desprende de los estudios de Roger Caillois: al interrumpir su valor de uso, las cosas esplenden de una extraña —gloriosa o macabra— manera. Por eso lo sagrado, que en absoluto coincide con un divino siempre favorable, es intocable: atrae casi en la misma medida en que repele. Lo más alto o lo más bajo, lo augusto o lo infame, lo máximo y lo mínimo, lo más valioso y lo deleznable... Lo sagrado no es tampoco solamente una experiencia privada; está reglada, estriada y marcada por una tradición. El riesgo de repetición ritual es difícil de eludir. Pero cubre una función necesaria: suspender la lógica de la apropiación puede derivar en una fiesta interminable, en un dispendio indiscriminado.

Lo sagrado *puede ser* salvaje. Es como el fuego. Para disminuir tal posibilidad está dispuesto el rito. En tésitura nietzscheana, Wunenburguer escribe: “El ritual viene a asegurar, de alguna forma, un equilibrio en el juego ceremonial entre los polos contrarios de la efervescencia dionisiaca y de la gravedad apolínea”. Un ser humano se encuentra sin remedio desgarrado por la fuerza contraria o enfrentada de ambos extremos. En esta concepción, el *quid* está en atajar los efectos destructivos de la angustia. No se suspende el peso del mundo gratuitamente. El análisis de Wunenburguer distingue, según se dijo, tres tipos de ritos: danza enmascarada, iniciación y sacrificio. Son tres formas de *dar paso* a lo sagrado (a la posibilidad de suspender sin grandes riesgos el sentido). La danza y la máscara permiten que el cuerpo se libere del movimiento dirigido a un fin; la iniciación garantiza y regula un más o menos radical cambio de estatus, que pasa por una muerte simbólica; el sacrificio es “el rito religioso por excelencia” en donde una víctima (humana o animal) hace las veces de intermediario entre la esfera numinosa y la profana.

El sacrificio es la exacerbación simbólica del crimen, la justificación cultural o la sublimación de la muerte. La vinculación del sacrificio con la existencia de esta trascendencia es inextricable. ¿Existe esta esfera antes del sacrificio, o es su resultado? La pregunta parece ir más allá que la acaso demasiado intelectual disputa entre el realismo y el nominalismo. Es posible no comulgar (dicho sea literalmente) con las tesis de René Girard, pero, al lado de éstas, la posición de eruditos como Mircea Eliade se advierte ingenua y desleída. Para éste, Dios existe, punto; para aquél, todo se reduce a un truco antropológico que ha desenmascarado o revelado la historia de Cristo. ¿Dios? ¡Qué maravilla si existe! Si no, al menos el cristianismo ya descorrió el velo de la violencia sacrificial. Desde tal perspectiva, Girard es mil veces más interesante que Eliade. No deja de tener consecuencias imprevistas radicar la violencia en lo sagrado; es análogo a descubrir que hay una violencia en la razón, componente que se presenta normalmente como su antídoto. Para Girard, convicción en la cual se ha mantenido firme toda su vida, lo sagrado no es moralmente ambiguo: es irremediablemente *malo*. Se encuentra íntegramente de ese lado. Lo sagrado es el efecto de un comportamiento no sólo irracional sino criminal.

Pero tal convicción no le importa a un espíritu objetivo como asegura serlo Wunenburger. En el último capítulo de la primera parte afirma que lo sagrado no puede erradicarse —a riesgo de esterilizar la cultura. Todo emerge de allí; es como una madre. Todo cabe allí; es un gran contenedor. El *homo faber* sucede, y no antecede, al *homo sacer*. Esto implica que tanto la técnica como el arte encuentran su origen en la religión; una se halla impregnada de lo sagrado y otro sirve como vía de paso de lo inmanente a lo trascendente. El autor presupone que no lleva a esta discusión ningún prejuicio, pero, a la vista de las confusiones en las que se precipita, habría que dudar seriamente de ello. Ni el lenguaje ni el juego escapan a esta función de mediación entre dos esferas preconstituidas. Así es impracticable salir de la religión: la ciencia es incapaz de tender cables a la otra realidad. Pero en su origen sí que podía hacerlo. Esto es bastante fácil decirlo. Dos o tres ejemplos extraídos al azar, y listo. ¿Por qué hay religión? Porque todos los hombres, *de alguna manera*, creen.



Es un nivel realmente pedestre —aunque muy eficaz— de situar las cosas. Una de las “pruebas” de que el lenguaje tiene un origen divino es lo que dicen los cabalistas: las 22 letras del alfabeto y los 10 números son una emanación (*Sephirot*) del Señor. No se diga el origen de las matemáticas y del derecho: *todo* es manifestación de lo sagrado porque así lo han creído algunos iluminados... Uno ya no sabe si reír o ponerse a llorar. Si Dios existe, no hay nada que temer. Ahora bien, no hay sociedad desprovista de lo sagrado, luego... El argumento es tan débil que no sabemos bien a bien qué pensar del autor. Todo, a partir de esta premisa, es *lógico*. Es decir, todo es justificable: que haya sacerdotes encargados de administrar lo sagrado, por ejemplo. Resulta inevitable que haya Iglesias y poder clerical. Si en un momento dado no existe esto, no hay que preocuparse: ya habrá.

Los buenos prejuicios

No se trata de no tener prejuicios, sino de tener los buenos, afirmó un Premio Nobel de Física llamado Stephen Weinberger. Seguramente, pero ¿es posible saber cuáles son los buenos y distinguirlos de los malos? Sigue siendo posible que hayamos leído muy apresuradamente a algunos estudiosos. Muchos piensan que el fundamento o el molde de lo social es religioso y que *está bien que así sea*. Las consecuencias son incalculables, y no sólo en su alcance político. Todo depende entonces de la concepción que se tenga de lo sagrado. Si la razón es una membrana lábil y superficial, la Ilustración será limitada y local. El dogma está tan enconado que no hay educación laica que valga. Nada qué hacer: la gente será persignada y fanática toda la vida. Pero se puede apuntar

a otra noción; lo sagrado (lo real) no coincide con lo divino (una figura humana) y mucho menos con lo santo (lo moralmente correcto).

El único que parece aproximarse o abrirse a esta visión es, a pesar de la aparición de una verdadera epidemia de analistas, Georges Bataille. En la concepción más extendida, las cosas funcionan al revés: lo más fetichizado es el orden profano. ¡Tal vez tengan razón! Ese orden busca una *dominación eficaz* de las cosas por los hombres. Busca elevar a cualquier costo la productividad. Lo sagrado estorba, porque en él se produce, desde el punto de vista del capital, una deplorable pérdida de tiempo y de energía. Pero, si no puede eliminarse dado que es una especie de constante antropológica, debe ser refuncionalizado. Debe refrendar y acrecentar la autoridad, no importa qué tan abstracta llegue a ser ésta. Lo sagrado ha cambiado de signo. Es increíble su capacidad de trocarse en su contrario. Se desliza a lo divino y desemboca en lo santo. Con ello, no cesa de ser violento; de ser violencia ciega, sólo se convierte en violencia calculable, en violencia racional. Podría decirse que la Ilustración consiste en una eliminación de lo sagrado irracional para dejar únicamente en pie lo santo moral. Desde muchos ángulos, esta modificación sólo acentúa la violencia y la hace más difícil de erradicar, aunque habría que mostrarlo en concreto.

De acuerdo con René Girard, la violencia es inextirpable, pero el cristianismo abre una posibilidad nueva al dirigirla contra el individuo mismo; es la lógica de la abnegación. Invierte el mecanismo victimal después de desvelarlo: Dios se deja crucificar por nosotros. Muere para salvarnos. ¿Salvarnos de Él mismo? ¡Eso sí sería nuevo! Pero esta es en verdad una ilusión, puesto que, en la religión cristiana, el hecho de que Dios se sacrifique a sí —en la figura de su hijo— para garantizar la salvación del género, establece más bien una deuda infinita de éste para con Aquél. ¡Qué bueno es! ¡Justificará eternamente todas mis privaciones, todas mis tribulaciones, todas mis mortificaciones! La crítica detecta, independientemente de ello, y a despecho de su natural divergencia de opiniones, tres grandes preguntas sobre lo sagrado: ¿Puede presentarse aislado? ¿Es efecto de una revelación? ¿Declina con el progreso de la civilización? Esto es lo que a una consideración científica sobre todo importa.

Responderá así a las interrogantes planteadas: en primer lugar, hay sociedades, como las islámicas, en las que la oposición de lo sagrado con lo profano ni siquiera parece existir. En las muy secularizadas, como lo son las occidentales, esta contraposición es más evidente. En general, lo sagrado y lo profano se hallan entremezclados. Pero existe un elemento central, y es que, si se traza una prohibición, ésta se verá acompañada por un deseo de transgresión. El deseo de transgresión se incrementa con la intensidad o la perentoriedad de la prohibición. Esta interpretación remite desde luego a la hermenéutica psicoanalítica. Ni Bataille ni Caillois habrían dado un solo paso sin Freud. Tal vez aquí incurramos en una exageración; una cosa es que las reglas se rompan ocasionalmente, otra muy distinta es que las reglas se promulguen *para* ser violadas. Pero aunque no sean ideadas para eso, lo cierto es que generan una reacción con frecuencia desmesurada, al grado de justificar la convicción de que lo sagrado coincide puntualmente con la transgresión: la fiesta es siempre alegremente sacrílega. En *Lo puro y lo impuro* (1978), Jankélévitch ha llamado, por su parte, la atención sobre el carácter positivo o instaurativo de lo sagrado; no todo en él es transgresión. Lo numinoso impone respeto: “Las hierofanías despiertan en el hombre el sentido de una

profundidad de las cosas que lo sobrepasa y engloba y cuya penetración se hace menos por una excitación dionisiaca que por una tensión interior, cercana a un camino iniciático. A partir de entonces, lo sagrado no es más objeto de operaciones vertiginosas de inversión del mundo profano sino un lento descubrimiento del sentido recóndito o figurado del mundo”. Es la vía de Pascal: una iluminación progresiva cuyo agente activo no es el sujeto sino Dios. Vuelve a la escena la vieja disputa del nominalismo y del realismo.



Para Wunenburger, lo decisivo es, paradójicamente, no elegir: lo sagrado de transgresión y lo sagrado de profundidad son extremos polares de una misma experiencia. ¿Qué experiencia? En eso no cabe dudar: lo sagrado es la antesala de lo divino. A Dios se le puede encontrar en la ruptura absoluta con el mundo profano o en un arduo camino de iluminación interior. Ya está decidido y por lo tanto sobra la discusión: la meta de lo sagrado es acercar al hombre a Dios. ¿Qué decir entonces de la ambigüedad de lo numinoso? Esta cuestión nos lleva a la segunda interrogante. Se abren a tal propósito tres posibilidades: Dios existe haya hombres o no; Dios es una proyección humana; Dios existe dependiendo de una interpretación humana. No vale la pena engañarse; teología y hermenéutica van de la mano y han hecho pinza contra la visión fundamentalmente atea que considera a Dios una alucinación y una proyección mórbida del ser humano. Las manifestaciones teofánicas y la hermenéutica han levantado últimamente las campanas al vuelo. Parecen malos tiempos para el ateísmo. La posición de Wunenburger es superficialmente ecléctica, pero converge con la teología más en el fondo: “... el porvenir de lo sagrado dependerá de la capacidad del hombre de reorientarse hacia una ‘metahistoria’, de ponerse a la escucha de un Sentido, a la vez cercano y lejano”. De lo contrario, habrá que lamentarse del retorno de un sagrado sin Dios. ¡Malos tiempos para todos!

Bibliografía

1. Cazeneuve, Jean, *Sociología de Marcel Mauss*, Península, Barcelona, 1970.
2. Díaz de la Serna, Ignacio (selección), *Para leer a Georges Bataille*, FCE, México, 2012.
3. Douglas, Mary, *Pureza y peligro*, Siglo XXI, México, 1983.
4. Herrenschmidt, O., *Diccionario de etnología y antropología*, Akal, Madrid, 2008.
5. Graulich, Michel, *El sacrificio humano entre los aztecas*, FCE, México, 2016.
6. Mauss, Marcel, *Lo profano y lo sagrado*, Barral, Barcelona, 1970.
7. Wunenburger, Jean-Jacques, *Lo sagrado*, Biblos, Buenos Aires, 2006.