



Las metamorfosis del don: ofrenda, sacrificio, gracia, sustituto técnico de Dios y vida regalada

Josetxo Beriain Razquin¹

Recibido: 15-11-2016 / Aceptado: 04-10-2017

Resumen. El presente trabajo aborda críticamente el análisis del concepto de don y específicamente de una manifestación histórica suya, el sacrificio, frente a los enfoques puramente taxonómico-clasificatorios obsesionados con clasificar sin determinar previamente lo que es el sacrificio o frente a los enfoques puramente éticos que reducen el sacrificio a una expresión inmolatoria de la barbarie primitiva frente a la civilización. El trabajo analiza el sistema de intercambio de regalos no sacrificial como algo característico de los grupos de cazadores y recolectores. Entre los grupos agropastorales, sin embargo, el surgimiento del altar y la separación entre “el otro mundo” y “este mundo”, crearán una clara diferencia entre los dioses y los hombres y una manera de comunicación nueva entre ellos a través del sacrificio, como lo han puesto de manifiesto, Henry Hubert y Marcel Mauss a comienzos del XX y Marcel Hénaff recientemente. El final de la fascinación procedente de las ceremonias centradas en la inmolación propias del sacrificio da lugar a metamorfosis religiosas del sacrificio como oración (Guy Stroumsa) y como gracia (Marcel Hénaff), a dos importantes registros narrativos de interpretación del cristianismo, por una parte, el que analiza la variante ética de un movimiento de sacralización antisacrificial centrado en la figura de la víctima, representado por René Girard, y, por otra parte, el que subraya la novedad mito-simbólica que procede de considerar la “vida como regalo”, representado por Talcott Parsons, que redefine y actualiza la propuesta de Mauss de 1924, y, finalmente, a metamorfosis seculares presentes en el propio intercambio económico (Niklas Luhmann y Georg Simmel) y *last but not least* en los intercambios ceremoniales del mundo de la vida (Jacques T. Godbout).

Palabras clave: regalo; ofrenda; sacrificio; dinero; vida regalada.

[en] The Metamorphosis of the Gift: Offering, Sacrifice, Grace, Money and Gifted Life

Abstract. This paper takes into account the analysis of a specific manifestation of the don, the sacrifice, against the purely taxonomic-classificatory approaches worried classifying different types of sacrifice without setting up previously the concept of sacrifice and against the ethical approaches which reduce the sacrifice to a violent expression of “primitive”, precivilized cruelty. The paper analyzes the non-sacrificial system of gift Exchange as something proper of the hunter and gatherer groups, meanwhile among the agropastoral groups the combined effect of the rising of the altar as well as the differentiation among the “thisworldly” orientation versus the “otherworldly” orientation will create a clear difference between gods and men and a new way of communication among these

¹ Universidad Pública de Navarra (España).
E-mail: josetxo@unavarra.es

“worlds” via the sacrifice, as was stated by Henry Hubert and Marcel Mauss at the beginning the XXth Century and Marcel Hénnaf recently. The end of the fascination in ritual practices centered in inmolations will have several relevant outcomes: First, the shift from sacrifice into praying (Guy Stroumsa); second, the rising of two important narratives within Christianity, on the one hand, the ethical interpretation of an antisacrificial sacralization movement centered in the role of the victim, represented by René Girard, and, on the other hand, the mythical-symbolical interpretation which holds “life as a Gift”, represented by Talcott Parsons whose proposal revisit and updates the one from Mauss stated in 1924.; third, secular metamorphosis raised within the economic exchange itself (Niklas Luhmann) and last but not least, fourthly, the persistence of ceremonial exchanges within the life world (Jacques T. Godbout)

Keywords: gift; offering; sacrifice; money; the gift of life.

Cómo citar: Berain Razquin, J. (2017): “Las metamorfosis del don: ofrenda, sacrificio, gracia, sustituto técnico de Dios y vida regalada”, *Política y Sociedad*, 54(3), pp. 645-667.

Sumario. 1. Planteamiento del problema y primeros estratos conceptuales implicados. 2. La perspectiva temporal en la oposición entre ofrenda-regalo-don versus sacrificio: Cazadores y recolectores versus agricultores y ganaderos. 3. La sacralización sacrificial de la víctima: sus estratos conceptuales. 4. Las metamorfosis religiosas del sacrificio. 5. Las metamorfosis seculares del sacrificio en traductor universal-sustituto técnico de Dios y en regalo ceremonial. 6. A modo de conclusión. 7. Bibliografía,

“El sacrificio consiste en establecer un medio de comunicación entre los mundos sagrado y profano a través de la mediación de una víctima, es decir, de una cosa que en el curso de la ceremonia es destruida”

Henry Hubert y Marcel Mauss

1. Planteamiento del problema y primeros estratos conceptuales implicados

Existe una amplia documentación en la historia de las religiones, en la antropología y en la sociología que recoge relatos sobre ofrendas y sacrificios realizados a lo largo de la geografía del planeta en los colectivos de cazadores y recolectores y sobre todo en los colectivos agropastorales, es decir, en las sociedades agrarias. La ausencia de un término común para designar al “sacrificio” tiene como contrapartida, en las diversas lenguas y dentro de cada una de ellas, una gran diversidad de designaciones que corresponde a las diversas formas de acción sacrificial operantes en el seno de dichas lenguas. Es decir, aunque el sacrificio no tiene la universalidad apodíctica de las matemáticas, sin embargo, en su diversidad existe una serie de rasgos comunes que lo hacen relevante. Las dos insuficiencias más importantes que han lastrado las investigaciones sobre el sacrificio son, por una parte, su sesgo puramente taxonómico-clasificadorio que se manifiesta en consignar manifestaciones rituales de tipo sacrificial sin definir previamente ni el significado ni la estructura del sacrificio (una parte de la antropología británica de finales del siglo XIX se afana en la realización de este objetivo –Tylor, Frazer–) y, por otra parte, la confusión entre la ofrenda y el sacrificio que ha lastrado metodológicamente las investigaciones sobre el sacrificio. La genealogía sociológica que aquí presento pretende evitar estos errores.

El primer estrato de significado que podemos observar en la determinación de los perfiles del concepto de sacrificio se manifiesta en los usos lingüísticos en algunas lenguas indoeuropeas siguiendo a Émile Benveniste². En sánscrito védico *Yaj-* es propiamente “sacrificio”, se refiere al hecho de rendir honores a Dios, solicitar su favor, reconocer su poder a través de oblaciones. Las ofrendas son medios de devolver a lo sagrado aquello que le pertenece, de hacer pasar de lo humano a lo divino. Las ofrendas comportan diferentes elementos ofrendados, bien sean *cosas* u *oraciones*, a través de intermediarios que ofician la ofrenda como pueden ser el rey o un sacerdote. La ofrenda puede ser sólida (panecillos elaborados a partir de la primera cosecha de cereales) o líquida (libación de vino, leche, mantequilla derretida, grasa animal derretida, aceite). En sánscrito védico existen otras raíces que remiten asimismo a la idea de sacrificio: *Hav- juhoti* “sacrificar”, *hotar* “sacerdote sacrificante”, *hotra* “sacrificio”, *Agni-hotra* “sacrificio del Dios Agni”.

El término sacrificio procede del latín *sacrificium* (*sacer*, “santo”; *facere*, “hacer”) y alude al acto de santificar o consagrar un objeto. La *ofrenda* se usa como un sinónimo (o como una categoría más inclusiva de la cual el sacrificio es una subdivisión) y significa la presentación de un regalo-don (*Gift*). Ofrenda procede etimológicamente de *offerre*, “ofrecer, presentar”, mientras que el verbo confluye con el nombre *oblatio*. La palabra alemana *Opfer* (“víctima”) procede también de *offerre*, pero algunos apuntan su parentesco etimológico con *operari* (“actuar, llevar a cabo”), evocando de esta forma la idea de acción sagrada.

No obstante, aunque ofrenda y sacrificio están emparentados etimológicamente, en el ámbito de la acción ritual no son lo mismo. Jan van Baal introduce la importante distinción directriz según la cual “una ofrenda es un acto de presentar algo a un ser sobrenatural, mientras que un sacrificio es una ofrenda acompañada de la muerte ritual del objeto de dicha ofrenda”(Jan van Baal, 1976: 23, 161-178 –cita página 161–), cuyo precedente lo podemos encontrar ya en una definición de William Robertson-Smith en una colaboración suya de la edición de 1886 de la *Encyclopaedia Britannica* donde distingue claramente entre dos tipos de ofrenda-sacrificio: “*Hostia honoraria* hace referencia al caso en que la deidad acepta un regalo, mientras que *hostia piacularis* hace referencia al caso en que la deidad demanda una vida (la muerte de un ser vivo, animal o humano)” (1886, vol. XXI: 132-140 –cita página 132–). La distinción está ahí y nos permite entender mejor el perfil conceptual del sacrificio, pero lo que realmente nos interesa no es el concepto en cuanto tal sino la génesis social que ha hecho posible tal distinción, el conjunto de fuerzas y acciones sociales rituales que están a la base de tal distinción conceptual.

2. La perspectiva temporal en la oposición entre ofrenda-regalo-don versus sacrificio: Cazadores y recolectores versus agricultores y ganaderos

Marcel Mauss fue el primero que advirtió, ya en 1924, que antes del surgimiento de la agricultura y la cría de ganado en el Neolítico, hace más de 10.000 años, ya

² Émile Benveniste, 1969, vol. 2: 223-226, 187-188. Ver también el excelente trabajo de Joseph Henninger, 1995, Vol. 11, 544 y ss.

existía un tipo de intercambio ceremonial de regalos –*ofrenda-regalo-don*– (–1924–, 1971a:155-269) realizado entre la naturaleza sacralizada y los humanos (colectivos de cazadores y recolectores), cuyo modo de vida existía dos millones y medio de años antes; la invención de la agricultura³ dará lugar a un nuevo tipo de intercambio entre los dioses y los humanos (representado por los colectivos de agricultores y ganaderos), el *sacrificio*. Más recientemente, apoyándose, entre otras, en investigaciones de campo de Roberte Hamayon⁴, realizadas sobre sociedades de cazadores siberianos, Marcel Hénaff (2002: 220 y ss.) afirma que entre los humanos y los animales existe una relación *igualitaria*, de *alianza*, de *intercambio de regalos*. Las estructuras de parentesco, como principio nuclear de organización social de toda sociedad segmentaria, alcanzan a todo ser vivo, a toda criatura viva, a los ríos, las montañas. *Todos los ámbitos que conforman la realidad están emparentados*. No existe superioridad ontológica que destaque a ninguno de estos elementos sobre el resto. Un animal es una parte de la naturaleza que tomamos-cazamos-recibimos, pero por la que tenemos que ofrecer-devolver en contraprestación. *La vida es un regalo que recibimos, que no producimos nosotros, pero por el que debemos ofrecer-devolver algo de alguna manera*⁵. La vida misma es un don. La sacralidad de la vida se manifiesta en su circulación por todos los ámbitos de lo real.

Así describe Franz Boas la invocación de un pescador de salmónes kwakiutl de la costa noroeste canadiense: “¡Bienvenido, Nadador (referido al salmón)! Te doy las gracias porque todavía sigo vivo en esta estación, cuando vuelves a nuestro buen lugar; la razón por la que vuelves es porque jugamos juntos con los aparejos, Nadador. Ahora regresa a tu hogar y di a tus amigos que tuviste buena suerte viniendo y que ellos vengan con su mensaje portador de salud, Nadador; ¡y también llévate mi enfermedad, amigo, sobrenatural, Nadador!” (Franz Boas, 1921: 1319).

Entre los cazadores y recolectores la naturaleza no es vista como algo subjerarquizado en relación a lo divino, considerando lo divino como algo aparte, por encima de ella. Todo lo contrario, *la naturaleza está sacralizada, el mundo natural es sobrenatural*. Los espíritus no son figuras abstractas divinizadas, como ocurrirá en un estadio cultural posterior, sino que fungen de “potencialidades mágicas” (Marcel Mauss, 1971b: 122-133) –*mana, wakan, orenda, manitú, dáimon*– que circulan de un ámbito de la realidad a otro. Lo importante, a juicio de Mauss, es el “espíritu del intercambio-don-regalo” (*hau*) (Marcel Mauss, 1971a: 155-267, 213-215), no tanto el objeto material (*taonga*) que se intercambia. Nadie es propietario exclusivo de esa “potencialidad mágica”, sino que es algo que circula, que *debe circular* entre la naturaleza y la sociedad, es *la vida como regalo*, como “hecho social total” (Marcel Mauss, 1971a: 157, 203) que co-implica todas

³ Ver los interesantes trabajos de Richard E. Leakey: 1982 y 1994.

⁴ Según Hamayon, “la hipótesis de una alianza basada en la caza que adopta el modelo de una alianza basada en el matrimonio encuentra su apoyo en la concepción, general en Siberia, según la cual los animales son seres sociales organizados a la manera de los humanos, susceptibles de mantener con ellos relaciones semejantes a las suyas propias” (1990: 375).

⁵ Según el presocrático Anaximandro, en el que pasa por ser el primer fragmento filosófico de Occidente, citado por Simplicio, el principio y elemento de todas las cosas es “lo indeterminado (*apeiron*)... 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” (1981, vol. I: 129, Fragmento: 183). Cuando uno nace, recibe algo –el regalo de la propia vida– que debe devolver, existe una “*deuda arquetípica*”, *cosmogónica*, que debe ser “pagada” *velis nolis*.

las instancias de lo real. El intercambio-don-regalo es un dispositivo que vincula a todos los miembros del grupo (hombres y mujeres, miembros ordinarios y jefes), a los humanos con las cosas, a los seres vivientes y a los muertos, a los humanos y a sus *dáimones*. Es un todo simbólico que vincula las diversas partes de lo real (Marcel Mauss, 1971a: 195). Este es un mundo encantado, del que dan cuenta las mitologías y en el que la realidad se expresa simbólicamente⁶. Para Marcel Hénaff, “los espíritus están ahí para incorporar eso que es dado, para ser sus figuras vivientes, para integrar toda la naturaleza y todas las actividades de subsistencia en una alianza con los humanos— y así hacer ver a estos últimos los límites en el uso que hacen de otros seres” (2002: 224).

Sin embargo, la propia Roberte Hamayon observa cómo en el mundo de los agricultores y pastores, a diferencia de los cazadores y recolectores, “lo sobrenatural (*la surnature*) se convierte en vertical y con ello las relaciones se hacen jerárquicas, los humanos ya no lo tratan como un igual, perciben que su compromiso con lo sobrenatural ya no se basa en el intercambio en una posición de igualdad sino en una relación de dependencia. Los seres humanos veneran e imploran a sus ancestros, situados más arriba que ellos tanto en el tiempo como en el espacio, porque les atribuyen su residencia en las montañas desde las que dominan sus pastos, esperan su protección” (Roberte Hamayon, 1990: 737). A juicio de Marcel Hénaff (2002: 229-230), lo que ha ocurrido es que las relaciones de alianza, propias de los cazadores y recolectores, se han sustituido por relaciones de filiación y linaje, por tanto, los regalos ya no proceden de la naturaleza sino de los ancestros y herederos. Los animales y las plantas ya no son seres libres que habitan la naturaleza, sino que son *producidos* (como ganado cuidado, cercado y marcado, propiedad de alguien, y como cereales y plantas cultivados por el campesino) por la mano del hombre. Cuando el animal salvaje no pertenecía a nadie en concreto sino a la naturaleza, no había la posibilidad de sacrificarlo al no ser algo propio; sin embargo, una vez que los animales son *apropiados* por los humanos se los puede sacrificar para devolver a los dioses (ya no espíritus-*dáimones*) lo que se ha recibido de ellos. Justo aquí, la ofrenda se transforma en sacrificio. Para Marcel Hénaff, en las sociedades de cazadores y recolectores, el animal encarna a un espíritu-*dáimon* aliado, sin embargo, en las sociedades agrarias, el animal se divide en dos, por una parte, el animal domesticado, amigo y sacrificable, y, por otra parte, el animal salvaje que ya no representa a las deidades, ni es aliado de los humanos y no es sacrificable (Marcel Hénaff, 2002: 233). El Dios Dionysos aparece humanizado, antropomorfizado, tardíamente en los ritos sacrificiales de la sociedad griega antigua, pero originariamente aparece como león, como serpiente, como toro salvaje, es decir, como representación simbólica de la fuerza genesiaca, fértil, de la naturaleza (J. E. Harrison, 1912: 139). Hénaff va a responder a la pregunta que interroga por la necesidad de la inmólación, ante la presencia de una nueva instancia de lo real, lo divino, pero no explica la génesis social del nuevo supra-mundo de lo divino. Veamos esto con un cierto detenimiento.

⁶ Merlin Donald (1990) ha establecido las líneas maestras de un proceso evolutivo que comienza con la *cultura mimética* hace dos millones de años con el *Homo Erectus*, que continúa con la *cultura mítico-simbólica* que hemos descrito y que comienza hace 250.000 años aproximadamente y que lleva a la *cultura teórica* que encuentra su máxima expresión en la Era Axial.

Nos hacemos una pregunta previa: ¿Qué factores influyen en esa transición de la *alianza-intercambio-regalo* entre seres vivos mediados por el *Daimon-Mana* al *sacrificio* como mediación entre humanos y dioses?

Para responder a esta pregunta, a mi juicio, podemos aducir dos razones fundamentales: La primera de ellas, el surgimiento del *altar como lugar sacrificial* (J. E. Harrison, 1912: 147), que desplaza a la comida comunal cimentada en la idea de ‘todos iguales’. En el sacrificio en el altar se proyectan tres figuras distintas: el que ofrece, la víctima sacrificial que se ofrece y a quien se ofrece, el Dios separado de los mortales. Analizaré esta idea con mayor profundidad más tarde, a propósito de los ejemplos derivados del análisis de los elementos que conforman el sacrificio. La segunda razón es que, paulatinamente, el valor religioso ya no reside en la alianza-intercambio-regalo y su expresión simbólica en la potencialidad mágica del *Daimon-Mana*, sino que empieza a adquirir la forma de *una diferenciación entre el mundo trascendente y el mundo inmanente* (Max Weber, 1978: 412; S. N. Eisenstadt, 198: 1-29; Benjamin Schwartz, 1975: 2, 3-4), como una variante particular y más bien *histórica* de ese conjunto de sistemas de clasificación dualista universal de la realidad social, los ámbitos sagrados y profanos, tal como lo ha postulado Émile Durkheim, y sobre todo de los ámbitos supramundanos e intramundanos surgidos en la Era Axial, tal como los han denominado Max Weber y S. N. Eisenstadt. Los dioses ya no son los compañeros de fatigas sino instancias supramundanas a las que hay que devolver lo recibido. Es aquí donde surge la víctima sacrificial. Ahora sí se puede responder la pregunta de Marcel Hénaff: ¿Por qué es necesaria la inmolación? (Marcel Hénaff, 2002: 232) Porque inmolando en su nombre a un ser viviente, los dioses restauran el control sobre la naturaleza y a un tiempo mantienen su propio poder dentro de un sistema de intercambio en el que a través del sacrificio se sacraliza a un ser viviente, ya que en dicho sistema los dioses son la única instancia sagrada, concentran en sí mismos la sacralidad, que *solo por el sacrificio* se transfiere a la víctima.

3. La sacralización sacrificial de la víctima: sus estratos conceptuales

Una vez que hemos diferenciado inicialmente entre la ofrenda-regalo-don y el sacrificio como dos sistemas de intercambio sociosimbólico, esto nos va a permitir abordar de una forma más fiable los perfiles sociológico-interpretativos de una teoría más general e integrada del sacrificio. El primer estrato conceptual lo pone Edward B. Tylor cuando afirma que “el sacrificio tiene su evidente origen en el mismo período primitivo de la cultura y su lugar en el mismo esquema animista que la oración, con la cual ha recorrido tan largo camino en la historia, en la unión más estrecha. De igual modo que la oración es una súplica hacia una divinidad como si fuese un hombre, así *el sacrificio es una ofrenda hecha a una divinidad como si fuese un hombre también*” (E. B. Tylor, 1981, vol. 2: 417, énfasis añadido por mí). Esta ofrenda puede ser, según Tylor, un obsequio o un homenaje (*Ibidem*: 418-419) a la deidad, o bien puede expresar que el fiel ofrece algo a la deidad que para él es muy valioso –teoría de la abnegación (*Ibidem*: 436)–. Robertson Smith fue el primero que advirtió que la concepción de la ofrenda-regalo-don de Tylor no daba cuenta de la totalidad de los hechos, puesto que ignoraba dos cuestiones

importantes del rito, por una parte, que el propio rito constituye una *comida*, como hemos visto en el apartado anterior, son los alimentos lo que constituyen su materia prima, y, por otra parte, se trata de una comida en la que *los fieles que la ofrecen participan al mismo tiempo que el Dios* a quien se ofrece tal comida⁷. Según Smith, el objeto del banquete de comensales que está a la base del sacrificio consistiría en lograr esa comunión de comida (carne al fuego) y bebida (vino, leche) entre el fiel y su Dios con la finalidad de establecer entre ellos vínculos de parentesco. Dos elementos confluyen aquí, por una parte, la *comunión* y, por otra parte, la *oblación*, es decir, el fiel comulga con su dios cuando ingiere un alimento sagrado y, al mismo tiempo, hace una ofrenda a ese dios. Smith afirma, y este es uno de los aspectos cruciales del sacrificio como ritual constitutivo, que “la víctima es sagrada de forma natural, no en virtud de su destino sacrificial, sino porque es un animal de carácter sagrado” (W. Robertson-Smith, –1889–, 1972: 390). Pero esto es un error metodológico. ¿Cómo es posible considerar a la víctima como algo sagrado *per se*, anterior al sacrificio, si, como hemos afirmado en el primer apartado de este trabajo, el monopolio de lo sagrado en las sociedades agrarias se sitúa en el ámbito de lo divino? Recordemos que, en las sociedades de cazadores y recolectores, el *daimon-mana-regalo* circulaba de un ámbito a otro sin ser propiedad de nadie en particular. Son las sociedades agrarias, en las que se ha procedido a una separación radical entre el mundo trascendente (portador de lo sagrado) y el mundo inmanente-profano, las que “*establecen un medio de comunicación –el sacrificio– entre los mundos sagrado y profano a través de la mediación de una víctima, es decir, de una cosa que en el curso de la ceremonia es destruida*”⁸. Contrariamente a lo que creyó Smith, la víctima sacrificial, a juicio de Hubert y Mauss, no posee de forma inherente una naturaleza religiosa ya perfeccionada y claramente definida, sino que es el sacrificio el que le confiere tal naturaleza (Hubert y Mauss, *op. cit.*, 97). Es el ritual sacrificial el que confiere sacralidad a la víctima, es el ritual lo que crea sacralidad, no existe esta *per se*. La sacralidad de la víctima no existe como una idea o creencia previa, solo a través del ritual viene a la existencia. La existencia de tal sacralidad precede a la esencia-creencia en tal sacralidad. Lo que dota de sacralidad a una cosa es el sentimiento colectivo que la acompaña. Solo a través del acontecimiento apropiador del ritual emerge tal sacralidad como algo diferenciado de lo profano. El ritual, a través de la acción y la energía emocional intensificadas, no solo produce una trascendencia del mundo dado por supuesto, del mundo habitual-profano, *creando la esfera de lo sagrado* (Émile Durkheim –1912–, 1982: 205) *y, coextensivamente, sacralizando a la víctima*, sino que unifica a los individuos creando de esta guisa *un* colectivo. El sacrificio es ese *punte* que une ambos mundos y al mismo tiempo es esa *puerta* que separa ambos mundos y que solo se puede abrir ritualmente, a través de la práctica sacrificial. Es un acto que requiere dar y recibir, pero con la mediación de un sujeto objeto de inmólación. Esta es la innovación en relación a la pura ofrenda. El hombre debe devolver, aunque sea en menor cuantía, aquello que ha recibido como regalo de los

⁷ Esta teoría le servirá a Freud para construir su propia versión del origen de la sociedad en *Tótem y tabú*.

⁸ Henry Hubert y Marcel Mauss, (1898), 1981: 97; énfasis añadido por los propios autores. Claude Lévi-Strauss define en términos semejantes al sacrificio como una “operación irreversible (la destrucción de la víctima) a fin de provocar, en un plano distinto, otra operación igualmente irreversible (la concesión de la gracia divina), cuya necesidad obedece a la comunicación previa de dos “recipientes” que no están al mismo nivel” (1964, 327). Sobre la génesis social de la distinción directriz sagrado/profano y sus metamorfosis históricas ver el trabajo de Joxe Berain, 2015: 151, 3-22.

dioses (ya no de la naturaleza) y la víctima es el dispositivo de mediación con el mundo sagrado (de los dioses) y además es el contra-regalo que ofrece el mundo humano, el pago por la deuda que el hombre contrae con el dios⁹. El sacrificio, en última instancia, remitiría a un sistema de intercambio de dones y contra-dones semejante al que describen Marcel Mauss en su *Ensayo* de 1924, E. E. Evans-Pritchard (–1956–, 1981: 326) y Marcel Hénaff (2002: 267-268), es un *medio de comunicación simbólica que co-implica los mundos –sagrado/profano– que componen lo real*, configurando de esta guisa un “hecho social total” (Marcel Mauss, 1971a, 157, 203).

Volvamos a la práctica ritual, a fin de cuentas, el sacrificio no deja de ser una forma ritual. Émile Durkheim consideró que todo culto muestra un doble aspecto (Émile Durkheim, 1982, 279-280) –negativo y positivo–, aunque en la realidad ambos aspectos están en estrecha asociación, se implican mutuamente. Los seres sagrados son seres aparte, separados. Su principal característica es que entre ellos y los seres profanos no existe solución de continuidad y las prácticas rituales tratan de mantener tal separación, siendo su función prevenir la mezcla y los contactos indebidos. Estos ritos establecen prohibiciones, son actos negativos, “no prescriben que el fiel realice prestaciones efectivas, sino que se limitan a prohibirle ciertas maneras de actuar..., adoptan la forma de una prohibición..., de un *tabú*..., son *interdictos o interdicciones*”¹⁰. Pero, como resulta evidente, el hombre no puede limitar su relación con las fuerzas religiosas a la simple abstención, sino que tiene con estas también relaciones positivas y bilaterales, estos son los cultos positivos, dentro de los cuales Durkheim sitúa al sacrificio (Émile Durkheim, 1982: 312). Tanto Durkheim como Hubert y Mauss son conscientes de que el mecanismo del sacrificio puede satisfacer necesidades religiosas diferentes, ya que conlleva la misma *ambivalencia*¹¹ que las mismas fuerzas religiosas, puede tender hacia el bien y el mal, la víctima puede representar la muerte así como la vida, la enfermedad así como la salud, el pecado como la virtud, la falsedad como la verdad. Es el medio donde se concentra el sentimiento religioso, lo expresa, lo encarna, lo lleva consigo, al dramatizarlo performativamente, atrayéndolo y absorbiéndolo o bien expulsándolo y eliminándolo¹², porque lo benéfico-puro y lo maléfico-impuro no constituyen dos géneros separados sino dos variedades de un mismo género que comprende todas las cosas sagradas, “ambos son con idéntico título estados colectivos, entre las construcciones mitológicas que los simbolizan se da un íntimo parentesco. Los sentimientos que se ponen en común oscilan del extremo abatimiento a la extrema alegría, de la dolorosa irritación al entusiasmo extático; pero, en todos los casos, hay *comunión* de conciencias y mutuo consuelo como

⁹ Mientras que en el intercambio de dones entre humanos estudiado por Mauss (1971a: 155-267, 213-215), bajo la consigna de recibir-dar-volver a ofrecer, el individuo debe ofrecer (en realidad *se ofrece a sí mismo* en el intercambio) siempre más de lo que recibe, en el sacrificio donde intercambian humanos y dioses, Durkheim afirma que en realidad el hombre “da a los seres sagrados un poco de lo que recibe de ellos y recibe de ellos todo lo que les da” (1982: 317), es decir, el hombre recibe siempre más de lo que da a los dioses.

¹⁰ Émile Durkheim, 1982: 280; sobre el concepto de tabú ver el clásico y excelente trabajo de James Frazer (1890), 1986, 267 y ss.

¹¹ W. Robertson-Smith es quien primero observa esta diferenciación interna puro/impuro dentro de lo sagrado (–1889–, 1972: 140) que viene a sumarse a la ya existente entre sagrado/profano, siendo posteriormente asumida tanto por Durkheim como por Hubert y Mauss.

¹² Hubert y Mauss, 1981: 60. Ese poder de la performatividad ha sido analizado por Jeffrey C. Alexander aplicándolo al rito expiatorio moderno, realizado en Nueva York pocos días después del atentado del 11 de septiembre (2011: 159-184).

consecuencia de tal comunión...En definitiva, es la unidad y diversidad de la vida social la que determina, a la vez, la unidad y diversidad de los seres y cosas sagradas” (Émile Durkheim, 1982: 385). Mauss se expresa en parecidos términos: “*El sacrificio es un acto religioso que a través del concurso de una víctima modifica la condición moral de los presuntamente implicados en el acto*” (Hubert y Mauss, 1981: 13, énfasis de los propios autores).

Pero, ¿cuáles son los elementos que están implicados en el sacrificio? En la génesis que va de la ofrenda al sacrificio hemos realizado una genealogía, ahora debemos realizar una fenomenología que dé cuenta del significado y de la estructura del sacrificio. La primera noción a tener en cuenta es que el sacrificio es un *rito de paso* (Arnold van Gennep, -1909-, 1986: 103 y ss.), es decir, requiere seguir una serie de reglas de purificación sin las cuales no es posible pasar del mundo profano al sagrado (sacralización) y viceversa (desacralización). El primer paso a tener en cuenta, según Hubert y Mauss, en el ritual es la *entrada* propiamente dicha en el sacrificio, cuyos protagonistas son el *sacrificante* (*sacrifiant*), *aquel sujeto –individual o colectivo– que recibe los beneficios o los efectos del sacrificio* (Hubert y Mauss, 1981: 10, 20 y ss.) y el *sacrificador* (*sacrificer*), el intermediario, el sacerdote, el agente visible de la consagración, que está en el umbral entre los mundos sagrado y profano y representa a los dos simultáneamente, estableciendo una relación entre ambos (Hubert y Mauss, 1981, 22-25). Hubert y Mauss le conceden una enorme importancia a la preparación del sacrificante para el sacrificio del soma¹³, a lo que en los *Bráhmanas* se llama *diksha*, que no es otra cosa que un rito de iniciación que implica la “muerte” y el “renacer” del novicio, es decir, su nacimiento a un modo de ser superior. La “muerte” ritual se obtiene mediante la inmolación o *regressus ad uterum* simbólicos. Todo lo que toca a los dioses debe ser divino, por tanto, el sacrificante debe ser separado del mundo de los hombres. En la *diksha* se produce un retorno a la condición embrionaria¹⁴. Los sacerdotes transforman en embrión a aquel a quien confieren la *diksha*, lo rocían con agua, ya que esta es la semilla viril. Le hacen entrar en una estancia especial que es la matriz de quien hace la *diksha*. Lo recubren con una vestidura que es el amnios. El rito tiene un carácter embriológico y obstétrico. El *dikshita* (quien practica la *diksha*) es la simiente, el embrión. El hombre es en verdad un no nacido, solo nace simbólicamente en virtud del sacrificio. Así, *el que es consagrado pasa del mundo de los hombres al mundo de los dioses* (*Ibidem*: 20). En el Levítico 16, 30 titulado: “El gran día de la expiación”, se describe un rito anual de purificación mediante el que el pueblo elegido se limpia a sí mismo mediante la expulsión de un chivo expiatorio apartándose de tal modo de eso que consideran profano. En este sentido el Levítico podría interpretarse como la sublimación de un sacrificio humano proyectado como sacrificio animal, en el sentido en que el chivo expiatorio humano de los sacrificios paganos antiguos es reemplazado en el relato de este libro por un chivo expiatorio vicario no-humano, por un cordero y un novillo concretamente. La tradición de

¹³ Soma es el tercer dios más frecuentemente mencionado en el *Rig Veda* —todo el libro III se le dedica a él—, es la divinización de la planta (de la inmortalidad) soma, cuya fuente como bebida ha jugado un importante papel en el ritual (Una interesante discusión sobre la planta de la inmortalidad la encontramos en Claude Lévi-Strauss, 1979: 212-24).

¹⁴ Este proceso aparece maravillosamente descrito por Sylvain Lévi, 1898: 103-106.

sacrificios animales, como sustitutos de humanos, discurre desde la historia de Abraham e Isaac hasta la crucifixión de Cristo.

El siguiente elemento importante en el proceso sacrificial, a juicio de Hubert y Mauss, es la *víctima*. El sacerdote, el altar y el fuego son elementos indispensables asimismo. El sacrificante entra en contacto con la víctima solo a través del sacerdote-oficiante-sacrificador y este a través de los instrumentos dispuestos a tal efecto, no lo hace directamente. Lo sagrado y lo profano no pueden “tocarse” directamente, sino por la mediación de la víctima sacrificial. El punto culminante de la ceremonia viene dado por la *muerte* de la víctima, una vez que el espíritu que habitaba el cuerpo profano de la víctima ingresa en el mundo sagrado de la divinidad. El sacerdote-sacrificador encargado de ejecutar la acción debe realizar un acto de purificación de salida, como si fuera la “expiación de un criminal” que ha matado a alguien. Este acto de destrucción representa la esencia del sacrificio, cuando la víctima es separada definitivamente del mundo profano, cuando es sacrificada y, por tanto, *consagrada* (*Ibidem*: 35), de aquí procede su etimología anunciada al principio de este trabajo, *sacrificium* (*sacer*, “santo”; *facere*, “hacer”). A partir de aquí es una criatura renacida pero en el mundo sagrado. La destrucción de la víctima, como intermediario a través del cual se comunican lo sagrado y lo profano, liberará una serie de fuerzas, parte de las cuales irá al mundo sagrado y parte de las cuales irá a la persona(s) o cosas beneficiarias del sacrificio (al sacrificante, individual o colectivo), cuya expresión social más característica se pone de manifiesto en la comunión alimentaria entre el dios y sus fieles de la que nos informa Robertson-Smith.

El último elemento del proceso ritual viene dado por *la instancia a la que se dirige el sacrificio* propiamente dicho, la *divinidad*¹⁵. Esta tiene la preeminencia ontológica en el sistema clasificatorio de las sociedades agrarias en las que se practica el sacrificio. Pero, así como el proceso ritual comenzaba con un rito de entrada, termina con los correspondientes ritos de *salida*. El ejemplo más cercano y que resulta evidente es el que tiene lugar en la misa cristiana, cuando después de la comunión, el sacerdote limpia el cáliz y se limpia las manos. Cuando esto está hecho, entonces, la misa está terminada, el ciclo ceremonial se cierra y el celebrante pronuncia las palabras de despedida: *Ite, missa est*. En Los *Bráhmanas* existen ritos de salida semejantes.

4. Las metamorfosis religiosas del sacrificio

a) La oración

El cristianismo rechaza la idea de muerte sacrificial (ritual) violenta, se revuelve contra ella, incluso cuando se viste con los ropajes del martirio. Después de San Pablo, la idea del sacrificio del hijo de Dios resulta intolerable, excepto si es entendida como mecanismo que asegura su resurrección, su volver a la vida como espíritu-dáimon que habita entre nosotros. Si bien los sacrificios, especialmente los sacrificios

¹⁵ Hubert y Mauss no le dedican un epígrafe específico a la divinidad como al resto de elementos, excepto al final del ensayo, justo cuando ejemplifican no tanto el sacrificio *al* Dios como el sacrificio *del* Dios tipificado en la tradición védica hindú. Marcel Hénnaf consigna este extremo y añade a la divinidad como un elemento constitutivo del sacrificio (2010: 178-179).

de sangre, han constituido el corazón de la actividad religiosa en las sociedades agrarias del mundo antiguo, sobre todo en la actividad religiosa pública y oficial, a partir de la ley de Constantino II en el siglo IV se procede a una “*sacrificiorum aboleatur insania*” (Guy Stroumsa, 2009: 57-58). Guy Stroumsa afirma que entre los judíos así como en otras comunidades, el sacrificio es reemplazado por la *oración* (*Ibidem*: 63). La destrucción del templo de Jerusalén supone un importante cambio hacia un ritual sin sacerdotes y sin sacrificios de sangre. Los rabinos no tendrán un papel litúrgico. Ya no será el olor a humo ni carne asada propia de los sacrificios lo que produce el placer de Dios. El agua de las abluciones y del bautismo ha reemplazado para judíos y cristianos al fuego de los sacrificios y el alma, como templo interior, ha transformado los rituales de purificación en rituales ascéticos más que de expiación.

b) La gracia, *Kharis*, *Hen*

El final de la fascinación con la inmolación, con el ritual sacrificial y la víctima, produce una importante metamorfosis en el sacrificio. Este pierde algunas de sus notas características, las relacionadas con el acto de inmolación, pero esto no significa su extinción ya que preservará el núcleo de su significado, manteniendo la función de nexo relacional entre lo sagrado y lo profano y dentro del propio mundo profano-secular. Marcel Hénaff ha explorado todo un conjunto de realidades postinmolatorias centradas en el fenómeno de la gracia de Dios (Marcel Hénaff, 2002, Capítulo 7): *Kharis* en la antigua Grecia, *kharis* también en el cristianismo de Pablo, *gratia* en Séneca y Agustín y *hen* en los escritos bíblicos. La narrativa centrada en el ámbito de la gracia supone una novedad en relación al intercambio ceremonial del don y a los propios rituales sacrificiales, ya que supone una *refundación del vínculo social al surgir una instancia divina que da incondicionalmente su gracia (acción amable o favor divino) a toda una comunidad de creyentes*. Consiste en dar un servicio a cambio de nada, este servicio gratuito da lugar, a cambio, al reconocimiento. Generosidad y reconocimiento (Émile Benveniste, 1969, vol. 1: 199, 201) aparecen co-implicados, por tanto. La gracia siempre es algo especial, por encima y más allá de “lo que cuenta”, de lo que es obligatorio o previsible; “pertenece al registro de lo extraordinario (de ahí su asociación con lo sagrado)” (Julian Pitt-Rivers, 1993: 284). La *kharis* designaría el estado de un sujeto (tal como la alegría o el placer), un atributo del objeto (tal como el encanto o la belleza, así *Las Tres Gracias* de Rafael o de Rubens) o la actitud resultante (la gratitud) (Marcel Hénaff, 2002: 321-324). Son varias las frases verbales que recogen el sentido diverso de la gracia: *gratias agere* (dar gracias), *gratiam debere* (deber de reconocer), *gratiam referre* (hacer un favor), y *gratiam inire* (producir una buena acción).

La réplica hebrea de la *kharis* griega es *hen*, que hace referencia al regalo –al gesto generoso– del dios único. Expresa ese gesto benevolente de una figura de alto rango hacia una figura de un rango más bajo. El regalo inicial de Yahvé es precisamente la elección –*bahhár*– de su pueblo entre otros muchos pueblos, como gesto inaugural y soberano, confirmado a través de varias iniciativas divinas como la llamada a Abrahán, el regalo de la tierra, el éxodo, el primer reino. Ese regalo recibido como pueblo nunca podrá ser reciprocado, igualado, y es importante reconocer tal imposibilidad, basada en el rigurosamente incondicional, trascendente e inexplicable

favor de Yahvé. Los elegidos están unidos por el vínculo *–berith–* que les refiere a una instancia superior donadora, Yahvé (Marcel Hénaff, 2002: 333-334); por tanto, el vínculo es una relación de vasallaje, de protección y de dependencia-subordinación, frente al vínculo de interdependencia y alianza de los cazadores y recolectores con relación a sus *dáimones*.

c) El cambio ético de la sacralización antisacrificial sin inmolación (René Girard)

Merlin Donald (1990) distingue un primer estadio en la evolución de la cultura al que llama la *cultura mimética* desarrollada por el *Homo Erectus*, es decir, los primates y los australopitecos, hace 2.000.000 de años, donde se pone de manifiesto un aumento del tamaño del cerebro y la emergencia del más básico de los niveles de representación, *la habilidad imitativa para reeditar eventos*. La mimesis es un modo gestual de expresión que es inherentemente reduplicativo y colectivo en su naturaleza, convierte la arena pública de la acción en teatro. La forma primordial distintivamente humana de cultura está orientada performativamente. Los humanos son actores e, inicialmente, en su forma arcaica, el rostro público de esa cultura mimética ha sido un teatro de acción personificada, manifiesta en la emergencia de patrones ritualizados de cultura práctica, como las migraciones estacionales coordinadas, los campamentos compartidos y alguna división rudimentaria del trabajo. El *Homo Erectus* tuvo la habilidad de ensayar y evaluar y así afinar sus propias acciones. El entrenamiento es esencialmente una acción mimética donde el individuo debe repetir una actividad performativa previa con la finalidad de practicarla y mejorarla. Este tipo de imaginación mimética sobrevivirá en la naturaleza esencialmente teatral de las relaciones humanas (Erwing Goffman, 1981; Randall Collins, 2009), así como en la música y en las artes visuales.

René Girard apunta la idea de que además de compartir apetitos con los animales disponemos de un anhelo más problemático para el que no hay ninguna correspondencia institucional, el *deseo*. No sabemos exactamente qué desear, y con el propósito de canalizar el objeto del deseo observamos a la gente que nos rodea procediendo a *imitar sus deseos*. En el curso de la interacción tanto modelos como imitadores, pretendiendo la realización del mismo deseo, *velis nolis* se convierten en rivales. A diferencia de las rivalidades entre animales, estas rivalidades *imitativas o miméticas* pueden hacerse tan intensas y contagiosas que no solo pueden conducir al asesinato sino que se extienden peligrosamente por toda la comunidad. El deseo no es algo inherente al objeto, ni tampoco al sujeto, sino que comparece en la apropiación competitiva de entidades deseadas por parte de sujetos rivales. Analizando las obras de cinco grandes novelistas europeos (Cervantes, Stendhal, Flaubert, Dostoievski y Proust), Girard sitúa la naturaleza mimética (imitativa) del deseo, en contraste con la creencia romántica según la cual el deseo es originario (René Girard, –1961–, 1975). En un texto posterior publicado originalmente en 1972 (René Girard, –1972–, 1983, VS) generaliza su teoría del deseo al nivel del orden cultural. Apoyándose en teorías de Frazer, Mauss y Lévi-Strauss, Girard sugiere que la religión tiene la función de mantener la violencia *al margen de* la comunidad, de sublimarla, haciéndola sagrada. En una obra posterior de 1978 (René Girard, –1978–, 1982, MNM), tomando como base una interpretación no sacrificial de la Biblia muestra a Cristo como la primera

víctima inocente que hace visible por primera vez la arbitrariedad e injusticia practicada con la víctima en las sociedades agroganaderas.

Marcel Hénaff muestra su desacuerdo (2002, capítulo 5, n. 94: página 263) con René Girard, aduciendo que los linchamientos, las masacres, las ejecuciones, no son propiamente sacrificios sino procesos de victimización y lo ejemplifica con las figuras de Jesús de Nazaret y Sócrates, ejecutados ambos como agitadores sociales, pero no “sacrificados”, por el poder político imperante. Solo podemos hablar de sacrificio de Cristo a partir de la *narrativa* evangélica. Efectivamente, son la narrativa y la construcción simbólica heterodoxas posteriores surgidas dentro del monoteísmo hebreo las que introducirán de lleno la *cuestión ética* en el corazón de la práctica sacrificial, produciéndose un desplazamiento del eje de relevancia de lo divino al mundo humano y más específicamente al ser humano sacrificado, por la mediación de virtuosos religiosos (profetas) que beben en la profecía ética de la gran tradición semita. Lo relevante en este importante cambio de énfasis no es tanto el punto de origen de un mito en el pasado, como la persistencia de la narrativa posterior en las comunidades de interpretación y de acción. Sin las singularísimas promesas del gran escritor desconocido de la época del exilio que redactó la teodicea profética del sufrimiento, de la desgracia, de la pobreza, de la humillación y de la fealdad (Is. 40-55), especialmente la doctrina del Siervo de Yahvé que enseña y que, libre de culpa sufre y muere voluntariamente como víctima expiatoria, no habría sido concebible el desarrollo de la doctrina cristiana del martirio del salvador divino (Max Weber, 1987, vol. 3: 21 y ss.).

El “*todos contra todos*” del estado de naturaleza, en donde dos o más individuos desean un mismo objeto –mujeres, armas, joyas, bienes escasos– del que todos quieren apropiarse, da paso al “*todos contra uno (chivo expiatorio, caper emisarius, bouc émissaire)*”, en donde se produce una *transferencia* colectiva (René Girard, VS, 1983: 15) en la que la comunidad adquiere el control colectivo de los recursos necesarios para la acción guiada por una mimesis “violenta” (Serge Moscovici, 1985: 339 y ss.). Se produce una *transferencia a la víctima del mal que atormenta al sacrificante*, mal que es propio del sacrificante y de la comunidad que se beneficia de la práctica ritual. El mal se queda pegado a la víctima y desaparece con su vida. Se identifica la parte mala de la propia comunidad con la víctima y así, al morir esta, dicha parte queda eliminada y desaparece junto con su sangre.

En el esquema interpretativo girardiano la víctima representa el “*katharma*” (René Girard, VS, 1983, 299), la impureza, lo sucio (Mary Douglas, 1966), que a través del “*pharmakon*” (vacuna) (René Girard, VS, 1988: 309), del veneno-remedio sanador de su propio sacrificio, originará una “*katharsis*”, una exoneración de la mancha, del pecado, de la negatividad, que aqueja a la comunidad¹⁶.

El profetismo, como ya lo indicamos más arriba, representa una respuesta singular a una vasta crisis de la sociedad hebrea interpretada por los profetas como una crisis religiosa y cultural¹⁷. En los *Cantos del Siervo de Yahvé*, la crisis espiritual de la sociedad hebrea es portadora del fenómeno de transferencia colectiva. En el “corazón de la máquina generadora de lo religioso” (René Girard, MNM, 1982: 185) subyace la violencia originaria. Así en Isaías (Is. 53,6).

¹⁶ Sobre los simbolismos del mal, ver el interesante trabajo de Paul Ricoeur, 1982: 167-312.

¹⁷ Reproduzco aquí algunos fragmentos bíblicos originariamente citados en Josexo Berain, 2011, Capítulo 2.

En los Evangelios, la pasión de Cristo se nos presenta ciertamente como un acto que presenta la salvación a la humanidad, pero no como un sacrificio. A juicio de Girard, el texto fundamental (René Girard, MNM, 1985: 214) que nos presenta a Dios como ajeno a todo tipo de violencia, deseoso de ver a los hombres renunciar a la venganza, está en el Evangelio de San Mateo (Mt. 5, 43-45).

Cristo, portador de lo divino, en su encarnación como criatura humana asume el sufrimiento, el dolor del estado de arrojado al mundo (recordemos las palabras de impotencia angustiada y de abandono definitivo de Jesús en la cruz cuando grita: “Dios mío, Dios mío, porque me has abandonado (*Eli, Eli, lama Sabachtani*)”, –Salmo 22–) y la violencia en la comunidad proponiendo una remitologización, un cambio en la narrativa del ritual sacrificial, que se proyecta como realización simbólica en la que el mito del pan y el vino (*metáfora*) simboliza un nuevo don-regalo que se materializa con la presencionalización de lo sagrado (*sacramento*) a través del dios humanizado (víctima y Dios). Este sacrificio *del* Dios anuncia el fin del sacrificio *al* Dios. La verdad del sacrificio que es revelada en la crucifixión, en la *kénosis* de Cristo, destruye de una vez por todas la razón de ser de todos los sacrificios. Este misterio es la auto-humillación de Dios, la *kénosis*, que desciende de la infinita majestad de la divinidad, no sólo para tomar la forma de un ser humano en cuanto tal sino la forma de un ser humano rechazado, burlado y, finalmente, asesinado en las más degradantes circunstancias. *Al asumir el Mal de todos, Cristo anuncia una reconciliación sin segundas intenciones y sin intermediarios sacrificiales*. La ética del *Sermón de la Montaña* de Jesús propone una *Alianza* –la tercera, puesto que la primera fue con Abraham y la segunda con Moisés– que extirpará la violencia de la comunidad (Mt. 5, 38-40).

Este hito tiene una importancia crucial en la conformación de una narrativa¹⁸ que tendrá continuidad dentro del propio mundo secular. Si en las sociedades agropastorales, el sacrificio ha sido una institución fundamental en donde la víctima no era sagrada si no se la mataba, sin embargo, esta narrativa postinmolatoria opone a tal criterio la idea de que *es criminal matar a la víctima porque es sagrada*, por tanto, hemos realizado un cambio que oscila de la sacralización sacrificial de la víctima a la sacralización antisacrificial de la persona humana, algo que ya aparece con toda claridad en un trabajo de Émile Durkheim de 1898, traído a colación por Hans Joas¹⁹, y que será confirmado institucionalmente en las diversas Declaraciones de los Derechos Humanos (1776, 1789 y 1948). Durante la agitación producida por el escándalo del caso Dreyfus en 1898, Durkheim escribió: “Esta persona humana (*personne humaine*), cuya definición es como la piedra de toque que distingue el bien del mal, es considerada sagrada en el sentido ritual del mundo. Participa de la majestuosidad trascendente que las iglesias de todos los tiempos han atribuido a sus dioses; es concebida como un ser investido con tal propiedad misteriosa que crea un vacío en torno a las cosas sagradas, sacándolas del contacto vulgar y retirándolas de la circulación habitual. El respeto que se le da procede precisamente de esta fuente. *Cualquiera que atenta contra la vida humana, contra la libertad humana, contra el honor humano, inspira en nosotros un sentimiento de horror análogo al que experimenta el creyente cuando observa que su ídolo ha sido*

¹⁸ Ver al respecto los trabajos de Alejandro Llano, 2004 y de Scott Cowdell, 2013.

¹⁹ Hans Joas, 2013, capítulo 2. Viviana Zelizer ha estudiado el conjunto de procesos sociales que han llevado a sacralizar al niño (1985), y de la misma autora: (2016), Primera parte: La valoración de las vidas humanas: 35-123.

profanado. Tal moral no es simplemente una disciplina higiénica o una buena economía de la existencia, *es una religión donde el hombre es, a la vez, fiel y Dios*” (Émile Durkheim, 1973: 43-57, cita página 46. Énfasis añadido mío). Esta idea no es extraña al propio cristianismo. El propio Durkheim lo pone de manifiesto en su trabajo de 1898: “El cristianismo expresa en una fe interior, en la convicción personal del individuo, la condición esencial de la divinidad...El centro de la vida moral ha sido así transferido de afuera hacia dentro *y el individuo se ha situado como el juez soberano de su propia conducta no precisando recurrir a otros criterios que no sean él mismo y su Dios*” (Émile Durkheim, 1973: 52, énfasis mío). Es un error presentar esta sacralización de la persona humana y su correspondiente anclaje moral como antagonista de la moralidad cristiana. Todo lo contrario, aquella deriva de esta. Asumiendo aquella, no negamos nuestro pasado, sino que lo continuamos.

d) El cambio mito-simbólico del “regalo de la vida” (Talcott Parsons)

Talcott Parsons (1978: 264-299)²⁰ tomando como referencia interpretativa el *Ensayo sobre los dones* de 1924 de Marcel Mauss, analiza la muerte como algo que contribuye al realce evolutivo de la vida y, por tanto, se convierte en una parte significativa del “regalo de la vida” que todas las vidas particulares crean en la muerte. Según Parsons, en la tradición judeocristiana –y especialmente en la fase cristiana–, la vida es definida para el individuo en primera instancia como *regalo* –escaso en aquellos que padecen miseria y sufrimiento y abundante en aquellos afortunados– que, directamente, procede de Dios y que en ambos casos debe ser reciprocado. La *muerte* dentro de esta tradición religioso-cultural, especialmente, considerando la totalidad de una vida completa, *representa un regalo que constituye la reciprocación completa del regalo original de la vida*. Esto asemeja el origen bíblico del hombre al origen humano planteado por el presocrático Anaximandro, comentado al comienzo de este trabajo.

Veamos, con un poco de detenimiento, la génesis socio-simbólica de este proceso. En el mito del Génesis existe una prohibición sobre Adán y más tarde sobre Eva: “comer del árbol de la ciencia del bien y del mal” (*Génesis*, 2, 17). El hombre, sin embargo, desafió este precepto y “comió la fruta del árbol prohibido” (*Génesis* 3, 6). Este fue el origen mítico de ambos: de la muerte²¹ –por decreto divino, produciendo la expulsión del Paraíso– y de la reproducción sexual entre los humanos, puesto que en el Paraíso, Eva era solo compañera de Adán, pero no complemento sexual. De esta forma se crea (propia mente el hombre la desencadena con su acto de transgresión) la posibilidad de supervivencia de las especies más allá de la muerte individual a través de la reproducción bisexual. La imposición de la mortalidad sobre la expulsión del Jardín del Edén implica la insistencia enfática divina de que el hombre, como criatura, *no* era divino. En la urdimbre simbólica cristiana, Dios creó a Adán a su imagen y semejanza, pero Jesús fue “su único hijo”. Dios se compromete con la continuación de la especie humana, particularmente, aunque no exclusivamente, con Su pueblo elegido. Su intervención en la condición humana representa “una preocupación en curso”

²⁰ Hans Joas también se ha hecho eco de esta posición parsoniana (2013: 140-171).

²¹ Ver al respecto la obra de Paul W. Kahn, 2007.

dentro de los asuntos de la humanidad. María y el mito de la Anunciación constituyen el núcleo simbólico, a juicio de Parsons (1978: 270-275), que refleja el reconocimiento divino de que la “cooperación” con la humanidad es esencial en la viabilidad del nuevo plan. El símbolo de la sangre es central y representa la continuidad de las generaciones humanas. La sangre de Jesús tiene, por tanto, un componente divino y uno humano, este último siendo la sangre de María. Dentro del marco interpretativo del pueblo de Israel, la continuidad sigue otro camino, a través de José, como “padre sociológico” de Jesús. Sean cuales sean las sutilezas teológicas relacionadas con la Virgen María, Jesús desciende de Abrahán a través de Isaac y más especialmente de la “casa de David”. Esta genealogía se manifiesta *a través de José* (Mateo, 1) y consiguientemente la “sangre” es un simbolismo esencial dentro del cristianismo.

En el cristianismo la nota nueva destacable es el amor: “Porque tanto amó Dios al mundo que dio a su hijo unigénito, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna” (Juan, 3, 16, 17), pero este Dios no solo ha amado al pueblo elegido sino al “mundo” entero. La salvación depende de la fe y se concibe como un *regalo de Dios*, mientras que en las escrituras veterotestamentarias el regalo tenía un sentido invertido, como “sacrificios” a Dios, así como obediencia a sus mandamientos (Talcott Parsons, 1978: 271); la única condición es la fe, la confianza en Dios, ni siquiera las obras son una condición determinante en última instancia. La emergencia de la predicación de Jesús de Nazaret genera un cambio narrativo, puesto que, como afirma Camille Tarot (Camille Tarot, 1993, vol. 1: 90-114, -109-), a las preguntas de: *¿Quién da, a quién da y qué da?*, las respuestas que ofrece Jesús son: *todo el mundo, a todo el mundo y todo*, respectivamente, en una especie de rebosante generosidad sin límite que asemeja su regalo al *potlatch* de las sociedades primitivas. Ese regalo ya no va dirigido, de forma restringida, a “un pueblo elegido”, no tiene un receptor étnico concreto, porque no hay diferencia, la gracia de la salvación va dirigida *a todo hombre en cuanto ser humano* (Pablo, *Romanos*, 3: 23-24).

Si hay un acontecimiento apropiador (*Er-eignis*, en el sentido de Heidegger) por excelencia en el cristianismo es el mitoritual de la muerte real-sacrificial de Jesús-Cristo en la crucifixión. Jesús muere realmente en la cruz y “resucita” como Cristo, como ya hemos visto en los análisis previos de la mitología griega, “vuelve a nacer” simbólicamente, por segunda vez, para volver a entrar en la esfera divina de la vida eterna. El paralelismo con la *diksha* en *Los Brahmanas* resulta evidente. En la muerte de Jesús-sacrificio de Cristo el símbolo clave es el *dar* su sangre. El componente humano de la sangre de Cristo fue un regalo de María. El símbolo de la sangre representa la unidad de lo divino y lo humano a través de la trascendencia de la muerte, como ya hemos explicado previamente en el análisis del sacrificio. En el simbolismo de la Última Cena, apoyado en el ritual sacramental de la Eucaristía, cuyo precedente ya existió en la comunión-oblación semita que estudió Robertson-Smith, no existe solo la sangre de Cristo, simbolizada en el vino, sino también el “cuerpo” de Cristo, simbolizado en el pan. Así, el ser humano ordinario, como miembro (no por parentesco sino por la fe) de la iglesia, se convierte en parte del “cuerpo de Cristo” y, por tanto, *muriendo* se hace capaz de *dar* su vida, en un sentido paralelo al de Jesús cuando da su sangre en la crucifixión. Dos significados están implicados aquí, por una parte, la muerte se convierte en algo profundamente traumático, simbolizado en el

sufrimiento en la cruz, como “sacrificio supremo” (esta es la dimensión de inmolación denunciada por Girard) y, por otra parte, la muerte del individuo puede ser concebida no como un mero facilitar su acceso al “cielo” sino también como un *sacrificio por el beneficio redentor de la humanidad en general*. De esta manera, el hombre no estaría totalmente expulsado del Paraíso, dominado por el “pecado y la muerte”, sino que tendría la oportunidad de participar en el orden divino. Evidentemente, el elemento sacrificial es ambivalente, como ya lo hemos comentado anteriormente, puesto que, por una parte, es negativo, al implicar el coste de morir torturado, padeciendo un sufrimiento atroz, pero, por otra parte, es positivo, no por ser un regalo de María al sujeto particular Jesús sino por ser el regalo de la vida a cualquier sujeto particular. Y es aquí donde Parsons se diferencia claramente de Girard, y, retomando a Mauss, ofrece un argumento mito-simbólico plausible sobre la trascendencia de la muerte: “La muerte adquiere un sentido transbiológico porque el componente primordial de su significado es el dar la vida, al final de una vida particular, a Dios (o al hombre) como expresión de amor a Dios (o al hombre). Esto simboliza la concepción de una solidaridad perpetuada entre el nivel bio-humano, simbolizado en la sangre de María, y el nivel divino, simbolizado en la sangre de Cristo. En la muerte ideal cristiana, uno participa en la sangre de Cristo a un nuevo nivel. Este es la reciprocación del regalo de Dios a la humanidad a través de María” (Parsons, 1978: 275). El fragmento de Anaximandro citado al comienzo de este trabajo adquiere todo su sentido en la complejidad del simbolismo cristiano, en donde el elemento destinal presocrático se transforma en el regalo de *dar la vida*, como acto de libertad, que es correspondido en la entrega transbiológica (simbólica) de la vida en la muerte. Solo un actor libre puede traer el mal al mundo. Solo en la medida en que el mal está relacionado con la libertad está también relacionado con la muerte. En el *Génesis* y en los *Evangelios*, la muerte es la consecuencia de un acto libre y su valor simbólico, como reciprocación del regalo de Dios a la humanidad, también lo es. El mal como acto libre pudiera ser una consecuencia de nuestra conciencia de la muerte, ya que si fuéramos inmortales no tendríamos nada sobre lo que poner la etiqueta del mal (Paul W. Kahn: 2007, 1-15).

La Reforma volverá a retomar la cuestión de la gracia divina y la salvación. El origen del cambio en la narrativa de la gracia que trae consigo la Reforma protestante tiene su origen en el *decretum horribile* que funda el dogma de la predestinación según Calvino²²: Con el objeto de revelar su majestad, Dios, por su decreto secreto y arbitrario, ha *predestinado* a unos hombres a la vida eterna (*eleti*) y ha sentenciado a otros a la muerte eterna (*reprobati*). En esta concepción restringida de la gracia hay un inescrutable designio en la voluntad divina, pues “Dios no es por los hombres, sino los hombres son por y para Dios y todo cuanto sucede no tiene sentido sino en calidad de medio para el fin de que la majestad de Dios se honre a sí misma” (Max Weber, *op. cit.*, 81). Sin embargo, ese dilema producirá un conjunto de efectos psicológicos y consecuencias prácticas de carácter revolucionario en el creyente individual; a pesar de no poder alcanzar nunca la certeza absoluta de la salvación, de saberse objetivamente salvado, sin embargo, sí es posible alcanzar la *certitudo salutis subjetiva* si uno es capaz de comprobar la fe en la vida práctica a través de un férreo, exigente y sistemático *Lebensführung*, de un “*als ob*”, de un “como si” hubiese alcanzado la gracia de los elegidos, verificable empíricamente en el ejercicio

²² Así lo documenta Max Weber en su obra maestra: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, contenida en (1903-4), 1983, Vol. 1: 79 y 81.

sistemático de la profesión, es decir, intramundaneamente, en el altar del mundo del trabajo-profesión y ante la mirada inmisericorde de un Dios distante que graba en su frente: *Ad majorem Dei Gloriam*.

5. Las metamorfosis seculares del sacrificio en traductor universal-substituto técnico de Dios y en regalo ceremonial

La Reforma crea la primera revolución en las convicciones específicamente moderna, es un cambio que procede “de dentro hacia fuera” (*von ihnen heraus*), la salvación tiene como sujeto al individuo (no al pueblo elegido) que alcanza la santidad en el obrar intramundano, abonando de esta guisa el terreno a una fuerte autonomización de los órdenes seculares de la economía, la política, la ciencia, etc., en relación a la esfera religiosa. Pero, para que esto suceda, tenemos que introducir en escena un factor nuevo que actúa como condición de posibilidad, la diferenciación social.

Así como el intercambio ceremonial de regalos ha experimentado, como hemos visto, una importante transformación que va de la ofrenda a través del sacrificio a la oración, la gracia y el propio regalo de la vida, así el intercambio económico de bienes experimentará toda una serie de importantes cambios. Ambos mundos han coexistido siempre. No debemos pensar erróneamente que el uno da origen al otro con arreglo a un proceso evolucionista con un sesgo teleológico (M. Hénaff, 2002: 414; H. Joas, 2013: 160).

La *diferenciación social*²³ es esa fuerza social invisible que incrementa la complejidad social, es decir, se incrementa el nivel de relaciones entre las diversas partes que componen un sistema, aumentando las opciones, las funciones y la contingencia dentro de un sistema social. El intercambio económico de bienes, como proceso de interacción experimenta una metamorfosis con el incremento de complejidad social, es decir, con la creciente autonomía de los subsistemas de interacción que tienen sus propias reglas. Estos subsistemas surgen dentro de un proceso de *diferenciación social* de órdenes de vida y de las correspondientes estructuras de parentesco. El nuevo orden diferenciado rechaza cualquier principio moral, religioso, económico o meramente político como fundamento exclusivo de integración de la sociedad. La autonomía e indiferencia de cada orden de vida en relación a su entorno se manifiesta en que el nuevo orden social deviene funcionalmente integrado y “des-moralizado”, en el sentido apuntado por Durkheim. La diferenciación de los subsistemas es posibilitada por el despliegue de *medios simbólicos generalizados de comunicación*²⁴ –dinero, poder, verdad, amor, influencia, etc.– que se conciben como *lenguajes especializados* que regulan los procesos de intercambio entre los subsistemas, los medios son “reglas simbólicas de intercambio que integran a los actores de los subsistemas con diferentes fines dentro de un alto nivel de satisfacción recíproca” (Niklas Luhmann, 1976, vol. 2: 507, 509). Estos medios operan con arreglo a esquematismos binarios específicos: “sí o no”, “tener o no tener”, “justo o injusto”, “verdadero o falso”, “autenticidad o inautenticidad”, etc.²⁵, que corresponden a los respectivos subsistemas: Economía, ciencia, derecho, arte, etc.

²³ Niklas Luhmann, 1997, vol. 1: 634-707 describe una secuencia histórica que va de la diferenciación segmentaria a través de la diferenciación estratificacional a la diferenciación funcional. También existe un enfoque igualmente interesante del tema en Michael Walzer, 1983: 3 y ss.

²⁴ Ver al respecto el trabajo de Joxetxo Berriain, 1996: 245-246.

La pregunta a la que responden estos "lenguajes especializados" es la de hacer posible una acción generalizada en las sociedades diferenciadas funcionalmente. El control de los procesos generalizados de interacción en las sociedades modernas solo puede ser garantizado, en la medida en que se establezcan mecanismos que coordinen las acciones bajo puntos de vista de correlación más abstractos, que van más allá de un intercambio concreto, *hic et nunc*. Solo así es posible entender el extraordinario desarrollo del intercambio económico apoyado en el medio *dinero*, como traductor universal (Marcel Hénaff, 2002: 435), como sustituto técnico de Dios (Kenneth Burke, 1962: 111-112), y solo así se puede entender que el *sacrificio* –desprendido de toda connotación mito-ritual– sea la condición de todo valor en el intercambio de bienes; dividimos la unidad misteriosa de nuestras relaciones prácticas con las cosas en sacrificio y beneficio, impedimento y consecución, *cada uno impone al otro una renuncia como condición del sentimiento de satisfacción* (Georg Simmel, (-1900-, 1977: 52, 53, 61), siempre hay que intercambiar un valor para conseguir otro, ya que el objeto no constituye un valor mientras siga inmerso en el proceso de la subjetividad. *El sacrificio es la condición de todo valor, todo trabajo es un sacrificio*. Tenemos que decir con Simmel, contra Marx, que el intercambio es tan productivo y creador de valores como la propia producción, ya que las cosas no son difíciles de conseguir porque son escasas, sino que son escasas porque son difíciles de conseguir” (Georg Simmel, (-1900-, 1977: 76) en ese espacio socioeconómico de intercambio que llamamos mercado.

Jacques T. Godbout y Alain Caillé constatan el poder duradero del don-regalo en la sociedad moderna (Jacques T. Godbout y Alain Caillé, 1998: 11 y ss.) que, lejos de estar moribundo, pone de manifiesto una gran vitalidad en multitud de interacciones del mundo de la vida relacionadas con la familia, la camaradería, la amistad. Como el mercado o el Estado, el intercambio de dones-regalo constituye un sistema. La conversación es el mejor ejemplo, nos *damos* mutuamente la palabra, es un acto de donación que espera un contra-acto de respuesta, ante el que respondemos: “gracias”, “*thank you*”, “*Danke*”, “*merci*”, “*grazie*”, expresiones que son reciprocadas, respectivamente: “de nada”, “*don't it mention*”, o “*it was a pleasure*”, “*Bitte*”, “*de rien*”, “*c etait un plaisir*” “*je vous en prie*”, “*prego*”. La función primaria de la palabra es darse y regresar, ir y venir, sin una orientación básica de carácter instrumental-utilitario. Existe todo un conjunto de regalos unilaterales no-recíprocos (Jacques T. Godbout y Alain Caillé, 1998: 23-101) que tienen una importancia crucial en la sociedad: el traer a un ser a este mundo es un *dar* la vida, la donación de sangre, la donación de órganos, la caridad, los regalos que hacemos a los niños, el ofrecer la vida propia al servicio de los demás, todos ellos ponen de manifiesto un *dar incondicional*. Junto a estas formas de intercambio de dones, Michael Walzer enumera otra serie de cosas que *no pueden ser compradas por el dinero* (Michael Walzer, 1983: 100 y ss.): los derechos humanos no pueden ser comprados ni vendidos, el poder político y la influencia tampoco pueden ser comprados ni vendidos, la justicia contra el crimen no está en venta, las libertades de prensa, de religión, de asamblea, no pueden ser compradas ni vendidas, el matrimonio y la procreación no están en venta, el derecho a expulsar a alguien de una comunidad política no puede comprarse ni venderse, los cargos políticos no pueden venderse, los

²⁵ N. Luhmann, 1975, "Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolische generalisierte Kommunikationsmedien" en *Soziologische Aufklärung*, Opladen, Westdeutscher, vol. 2: 172.

servicios básicos de bienestar como la protección policial así como la escolarización primaria o secundaria no son objeto de compraventa, los premios, honores y condecoraciones tampoco son objeto de compraventa, la gracia divina tampoco se compra, ni tampoco el amor ni la amistad. En el fondo de esta coexistencia tensa de dos modos de intercambio, “mientras el *don-regalo* sitúa y apoya el vínculo social libre, el *mercado* nos libera sacándonos fuera del vínculo social; en otras palabras, su libertad consiste en liberarnos del vínculo social mismo” (Jacques T. Godbout y Alain Caillé, 1998: 191), emergiendo de esta guisa el individuo moderno como un extranjero para el otro.

6. A modo de conclusión

Después de analizar los avatares sociohistóricos y conceptuales del sacrificio en una diversidad de localizaciones geográficas, como *ofrenda-regalo-don*, *sacrificio*, *gracia*, *kharis*, *hen*, *regalo de la vida*, podemos afirmar que ese medio simbólico de comunicación que pone en relación distintas partes de lo real, lejos de ser un moribundo, sigue más vivo que nunca en el conjunto de las metamorfosis creativas que ha experimentado.

7. Bibliografía

- Alexander, J. C. (2011): *Performance and Power*, Cambridge, Polity, 159-184.
- Anaximandro (1981): *Los filósofos presocráticos*, vol. 1, Madrid, Gredos.
- van Baal, J. (1976): “Offering, Sacrifice and Gift”, *Numen*, 23, pp. 161-178.
- Benveniste, É. (1969): *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. Economie, parenté, société*, vol. 1, París, Les Éditions de Minuit.
- Benveniste, É. (1969): *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. Pouvoir, droit, religion*, vol. 2, París, Les Éditions de Minuit.
- Beriain, J. (1996): *La integración en las sociedades modernas*, Barcelona, Anthropos.
- Beriain, J. (2011): *El sujeto transgresor y transgredido*, Barcelona, Anthropos-Siglo XXI.
- Beriain, J. (2015): “‘Genealogía afirmativa’ del hecho religioso en perspectiva sociológica”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas, REIS*, 151, pp. 3-22.
- Biblia de Jerusalén*, 2000, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- Boas, F. (1921): *Ethnology of the Kwakiutl in Thirty-fifth Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1913-14*, Pt. 2. Washington, Government Printing Office.
- Burke, K. (1962): *A Grammar of Motives*, Berkeley, University of California Press.
- Collins, R. (2009): *Cadenas de rituales de interacción*, Barcelona, Anthropos.
- Cowdell, S. (2013): *René Girard and Secular Modernity. Christ, Culture and Crisis*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame.
- Detienne M. y J.-P. Vernant (1979): *La cuisine du sacrifice en pays grec*, París, Gallimard.
- Donald, M. (1990): *The Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Douglas, M. (1966): *Purity and Danger*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Durkheim, É. (1912), (1982): *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal.

- Durkheim, É. (1973), "Individualism and the Intellectuals", *Émile Durkheim on Morality and Society*, (R. N. Bellah, ed., Chicago, University of Chicago Press, pp. 43-57).
- Eisenstadt, S. N. (1986): "Introducción", en S. N. Eisenstadt, ed., *The Origin and Diversity of Axial Civilizations*, Albany, State University of New York Press, pp. 1-29.
- Eliade, M. (1978): *Historia de las ideas y las creencias religiosas*, vol. 1, Madrid, Cristiandad.
- Esquilo, (1981): *Las siete tragedias*, México, D. F., Porrúa.
- Evans-Pritchard, E. E. (1956), (1981): *La religión Nuer*, Madrid, Taurus.
- Frazer, J. (1890), (1986): *La rama dorada*, México D. F., FCE.
- Geller, S. A. (1996): *Sacred Enigmas: Literary Religion in the Hebrew Bible*, Londres, Routledge.
- Gennep, A. van. (1909), (1986): *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus.
- Girard, R. (1961), (1975): *Mentira romántica y verdad novelesca*, Barcelona, Anagrama.
- Girard, R. (1972), (1983): *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama (Citado abreviado VS).
- Girard, R. (1978), (1982): *El misterio de nuestro mundo*, Salamanca, Sígueme (Citado abreviado MNM).
- Goffman, E. (1981): *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Godbout J. y T. A. Caillé, (1998): *The World of the Gift*, Montreal, MacGill-Queen's University Press.
- Hamayon, R. (1990): *La chasse à l'âme. Esquisse d'une theorie chamanienne siberienne*, Nanterre, Societé d'Ethnologie.
- Harrison, J. E. (1912): *Themis. The Social Origins of the Greek Religion*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Heesterman, J. (1984): "Other Folks Fire" en F. Staal, ed., *Agni. The Vedic Ritual of the Fire Altar*, Vol. 2, Delhi, Motilal Banarsidass.
- Heidegger M. (1997): *Ser y Tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- Hénaff, M. (2002), *Le prix de la verité. Le don, l'argent, la philosophie*, París, Seuil.
- Henninger, J. (1995): "Sacrifice" en *The Encyclopaedia of Religion*, Mircea Eliade, ed., Londres, Macmillan, vol. 11, pp. 544-557.
- Hesíodo, (1981): *Teogonía y otras obras*, México, D. F., Porrúa.
- Hubert, H. y M. Mauss (1898), (1981): *Sacrifice. Its Nature and Functions*, Chicago, Chicago University Press.
- Joas, H. (2013): *The Sacredness of the Person. A New Genealogy of the Human Rights*, Washington DC, Georgetown University Press.
- Kahn, P. W. (2007): *Out of Eden. Adam and Eve and the Problem of Evil*, Princeton, Princeton University Press.
- Leakey, R. E. (1982): *Origins. What New Discoveries Reveal About the Emergence of Our Species and Its Possible Future*, New York, Dutton.
- Leakey, R. E. (1994): *The Origins of Humankind*, New York, Basic Books.
- Lévi, S. (1898): *La doctrine du sacrifice dans Les Brahmanas*, París, Ernest Leroux Editor.
- Lévi-Strauss, C. (1962), (1964): *El pensamiento salvaje*, México D. F., FCE.
- Lévi-Strauss, C. (1979): "Los hongos de la cultura" en *Antropología estructural*, México, D. F., Siglo XXI, pp. 212-24.
- Llano, A. (2004): *Deseo, violencia, sacrificio. El secreto del mito según René Girard*, Pamplona, Eunsa.

- Luhmann, N. (1975): "Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolische generalisierte Kommunikationsmedien" en *Soziologische Aufklärung*, vol. 2, Opladen, Westdeutscher, pp. 170-193.
- Luhmann, N. (1976): "Generalized Media and The Problem of Contingency" en J. J. Loubser *et al.*, *Explorations in General Theory in Social Science*, vol. 2, Nueva York, Free Press, pp. 507-532.
- Luhmann, N. (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, vol. 1, Francfort, Suhrkamp, pp. 634-707.
- Maurer, W. H. (1986): *Pinnacles of India's Past: Selections from the Rgveda*, Vol. 2, Philadelphia, John Benjamins/University of Pennsylvania Studies on South Asia.
- Mauss, M. (1924), (1971a): "Ensayo sobre los dones: Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas", *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, pp. 155-267.
- Mauss, M. (1971b), "Mana", en *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, pp. 122-133.
- Mitzman, A. (2003): *Prometheus Revisited: The Quest for Global Justice in the Twenty-First Century*, Amherst, University of Massachusetts.
- Moscovici, S. (1985): *La Era de las multitudes*, México, D. F., FCE.
- O'Flaherty, W. D., editora y traductora, (1981): *The Rig Veda: An Anthology*, Londres, Penguin.
- Parsons, T. (1978): "The 'Gift of Life' and its Reciprocation", *Action Theory and the Human Condition*, Nueva York, Free Press, pp. 264-299.
- Pitt-Rivers, J. (1993): "El lugar de la gracia en la antropología", en J. Pitt-Rivers, y J. G. Peristian, eds., *Honor y Gracia*, Madrid, Alianza, pp. 280-321.
- Platón, (1981): *El Banquete* en *Diálogos*, México, D. F., Porrúa.
- Ricoeur, P. (1982): "La simbólica del mal" en *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, pp. 167-312.
- Robertson-Smith, W. (1886): "Sacrifice", *Encyclopaedia Britannica*, vol. XXI, pp. 132-140.
- Robertson-Smith, W. (1889), (1972): *The Religion of the Semites. The Fundamental Institutions*, Nueva York, Schocken.
- Schwartz, B. (1975): "The Age of Transcendence" en *Wisdom, Revelation and Doubt, Daedalus*, Spring 2, pp. 3-4.
- Simmel, G. (1900), (1977): *Filosofía del dinero*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- Staal, F., ed., (1984) *Agni. The Vedic Ritual of the Fire Altar*, 2 volúmenes, Delhi, Motilal Banarsidass.
- Stroumsa, G. (2009): *The End of Sacrifice*, Chicago, Chicago University Press.
- Tarot, C. (1993): "Reperès pour une histoire de la naissance de la grâce" en *Revue de MAUSS*, 1, pp. 90-114.
- van der Toorn, K. (1996): *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel: Continuity and Change in the Forms of Religious Life*, Leiden, Brill.
- Tylor, E. B. (1981): *Cultura primitiva. La religión en la cultura primitiva*, vol. 2, Madrid, Ayuso.
- The Vedas. From the Ancient Sanskrit*, (2010): edición y traducción de Ralph T. H. Londres, Pacific Publishing.
- Vernant, J.-P. (1979): "À la table des hommes" en M. Detienne y J.-P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, París, Gallimard, pp. 37-133.
- Vernant, J.-P. (1983): *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona, Ariel.

- Walzer, M. (1983): *Spheres of Justice. A defense of Pluralism and Equality*, Nueva York, Basic Books.
- Weber, M. (1979): *Economía y Sociedad*, México D. F., FCE.
- Weber, M. (1983): *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. 1, Madrid, Taurus.
- Weber, M. (1987): *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. 3, Madrid, Taurus.
- Wellhausen, J. (1885), (2009): *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, Londres, Evinity Publishing Inc.
- Zelizer, V. (1985): *Pricing the Priceless Child. The Changing Social Values of Children*, Basic Books, Nueva York.
- Zelizer, V. (2015): *Vidas económicas. Cómo la cultura da forma a la economía*, Madrid, CIS.