

DE LO SACRO ANTROPOLÓGICO

SERGIO ESPINOSA PROA

UNO

«Los dioses son los pueblos pensados simbólicamente». Esta sentencia de Emile Durkheim sintetiza, sin excesiva violencia, su trabajo sobre el origen y el significado de las religiones en la vida de las sociedades. Lo sagrado es la imagen de lo social en la conciencia de sus miembros. Y la imagen de lo social no es, para el ilustre sociólogo, otra cosa que el poder. Poder de prohibición, poder de sometimiento: lo sagrado, desgajado radicalmente de la vida ordinaria o profana, simboliza, encarnándose en figuras, en gestos, en signos o, de manera privilegiada, en la fiesta, ese poder de interdicción que permite a los individuos construir — y participar de— una vida común. Lo social, no obstante, es menos un artificio ideado por individuos preexistentes que la substancia de los mismos; lo social no se halla sobre-puesto a los sujetos sino que recibe un estatuto ontológico pleno: es una realidad sui generis. «Si la religión», afirma enseguida, «ha engendrado todo lo que hay de esencial en la sociedad, la idea de sociedad será entonces el alma de la religión». Por lo mismo, la religión no es una institución entre otras varias que en toda sociedad se hacen posibles, sino el molde de todas ellas: origen y modelo. Pues de lo que se trata es de garantizar la prevalencia de la conciencia colectiva sobre la conciencia individual, y ello no se logra más que al precio de cortar lo real en dos secciones mutuamente excluyentes: sagrado y profano configuran una polaridad sin la cual, al parecer de Durkheim, ninguna institución deviene viable. Separar para conjuntar: tal es el mecanismo básico de las estructuras religiosas, cuya definición canónica rezaría así: «Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas, creencias y prácticas que unen en la misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos los que se adhieren a ella». Puede advertirse hasta dónde lo social ocupa un espacio de centralidad en esta concepción: es al mismo tiempo causa, contenido y finalidad de lo religioso, cuya función, a su vez, remite a la necesidad de administrar lo sagrado. Los conceptos clave en esta construcción son, ellos mismos, extraídos de un contexto propiamente mágico: mana, esa energía misteriosa percibida —y nombrada— por las tribus de la Polinesia, y totem, la

pertenencia cultural a una fuerza identificatoria segregada del resto, palabra en uso entre los indios iroqueses. Lo sagrado es un traslado de potencia, un poder social transferido: a través de ello el mana, esa suerte de electricidad estática permanente, se descarga como un rayo en las figuras y en los símbolos totémicos. No podrá negarse cierta eficacia mágica en esta representación teórica de los hechos religiosos, eficacia que sin embargo nos resulta a esta hora un tanto recargada. La estrategia de Durkheim es claramente organicista, si por ello entendemos un esfuerzo por restituir la inmanencia de lo sagrado en un mecanismo que exige simultáneamente su trascendencia: invención de lo social, lo sagrado está situado fuera de su inmediatez. Pues lo que está en juego en estas peripecias simbólicas y energéticas no es otra cosa que la supervivencia o, en términos apropiados a su objeto, la salvación. «En la religión hay algo eterno, destinado a sobrevivir a todos los símbolos particulares de los que, en forma cambiante, se rodea el pensamiento religioso». La finalidad última de la religión es garantizar y reproducir una experiencia (individual) de la salvación (social) —pues sólo es esta última la que puede perdurar. Estrategia contra la muerte, la religión sostiene a las sociedades más allá de la extinción irremediable de sus componentes.

Ahora bien, si el funcionamiento de los grupos sociales pone necesariamente en práctica un complejo sistema de interdictos y prescripciones, sistema al cual apunta, según Durkheim, toda la producción simbólica de lo sagrado, resulta en consecuencia inimaginable una cultura desprovista de religión: la secularidad es un extravío. A fin de cuentas, si el poder, entendido como capacidad de subordinación, es inherente a lo social, la religión será su privilegiado modo de articulación. El pensamiento científico no es otra cosa que la forma perfeccionada del pensamiento religioso. Más aún: el papel de la racionalidad técnica, o la argumentación lógica y su libre discusión pública, aparecen desde esta perspectiva como una excrescencia intelectual que no sólo no contribuye a la cohesión del grupo sino que directamente le amenaza; puede decirse entonces que hay sociedad en la medida en que haya sacralidad, y que hay sacralidad solo en la medida en que sirva como sustento de la socialidad.

Esta preeminencia absoluta de la dimensión social equivale a una sacralización, por más que se quiera simplemente teórica, de lo social mismo. Al llevarse al medio simbólico, los hombres y sus relaciones se transforman en personajes de una historia-modelo. Proceso de

transfiguración, queda no obstante sin ser explicada la necesidad de establecer un orden sagrado para mantener la vigencia de un orden de prohibiciones. ¿Es necesario lo sagrado para legitimar la prohibición, o la prohibición genera por su parte un orden sagrado? Lo que permanece oscuro es el sentido de esta transferencia del poder social a un ámbito escindido de las experiencias y actividades cotidianas; parecería una descomunal mistificación orientada exclusivamente a lograr la obediencia inapelable de los súbditos, un exorcismo de la posibilidad de imaginar otro tipo de vínculos. Lo sagrado como parálisis de la imaginación, como fijación absoluta del mundo. Tampoco parece otorgársele importancia religiosa a la percepción y la vivencia de los fenómenos de la naturaleza. Su carácter es meramente pasivo, receptáculo inerte de un poder social que le asigna dimensión, utilidad, sentido. Pero existen multitud de testimonios, en el seno de diversas tradiciones religiosas, del carácter poderosamente activo de la naturaleza: potencia al mismo tiempo regular e impredecible, el mito intenta a su modo explicarla y el rito aplacarla. En este sentido, más que un poder social sacralizado, es más fácil quedarse con la impresión de que existe un orden sagrado debido a que la sociedad constituye un orden extremadamente frágil y subalterno, algo constante o cíclicamente amenazado, interior y exteriormente, por la desintegración. Con lo sagrado intentaría formalizarse un ámbito radicalmente excluido, colocado a salvo de esa amenaza, y su contenido sería mucho menos el poder de la comunidad que aquello que a sus ojos es lo más expuesto, lo más delicado, lo más impotente. Si el mana designa esa fuerza anónima es precisamente porque lo social no posee ni dispone de la fuerza suficiente para hacerse obedecer. Lo sagrado arroja al individuo a una exterioridad que le hace cobrar conciencia de la fragilidad de sus lazos sociales, de la convencionalidad interesada de sus representaciones ideales, de la condición fundamentalmente insalvable de aquello que le mantiene con vida. En suma: para el sociólogo, lo sagrado, menos que un poder social transferido, sería un dique interpuesto por individuos y colectividades para intentar, casi siempre con un éxito irregular y relativo, proteger eso que no puede ser sino su radical y constitutiva debilidad.

DOS

Siguiendo en principio la misma senda de Durkheim, Marcel Mauss realiza ante todo una encuesta etnográfica que le permite remachar las ideas del primero: la identidad total entre lo sagrado y lo social. «Sagrado es todo lo que para el grupo o para sus miembros califica a lo social». El mana polinesio alcanza categoría de universalidad: orenda entre los iroqueses, manitou entre los ojibwas, nahual en Mesoamérica, alcheringa en Australia, brahman en la India... hasta llegar —con cierto forzamiento— a las ideas de *physis* y *dynamis* del pensamiento griego. La continuidad entre las imágenes religiosas, las categorías filosóficas y los conceptos científicos es claramente destacada: del mana a las ideas de causa y de sustancia sólo media un proceso de afinación. Aquí puede uno detenerse a mirar si es la religión quien resulta ennoblecida con su parentesco con la racionalidad científica o si gracias a él la ciencia pierde buena parte de sus razones para el autoaprecio. Una religión evolucionada: lo que en un primer momento aparece como Misterio, en el pensamiento científico se convertirá en Problema; y, si de lo que se trata es de rasgar esos velos, no hay como un buen método para evaporar lo desconocido. Habrá que agradecer a Mauss y a Durkheim su esfuerzo: no hay peor misterio que aquel que se puede resolver. Pero lo que ha quedado mientras tanto en sombras es algo a primera vista bastante elemental: si lo sagrado es el reflejo de lo social en la conciencia de sus miembros, ¿porqué ha de aparecérselos siempre rodeado de oscuridad, del más profundo enigma? ¿Porqué es imposible que la religión sea plenamente autoconsciente? ¿Porqué ha debido aparecer la ciencia para hacerle semejante servicio? Si la vida en colectividad es la única posible, ¿qué sentido tiene sacralizarla, rodearla de poderes ocultos? Algo mucho más invisible, en el sentido menos de que no pueda verse a que no deba serlo, parece estar en la base de los llamados fenómenos religiosos. Hay un poder social. La fuerza del grupo tiene algo de mágico, pero ¿es su origen exclusivo? La potencia de lo sagrado, de acuerdo con Laura Levi-Makarius, también procede de la violación de las interdicciones. El orden colectivo, según Durkheim y Mauss, es vivido como orden sacro por cada uno de sus miembros; pero la transgresión de ese orden genera asimismo una experiencia rodeada de misterios, de peligros, de ambivalencias... El mana es un efecto de código; más exactamente, de la violación del código. Uso mágico de la sangre, incesto y homicidio (consanguíneo) son, en las sociedades arcaicas, los modos privilegiados de romper ese código colectivo que asegura la supervivencia —¿a costa del individuo? La

sangre, a la vez sustancia y fuerza misteriosa, es eficaz, ambivalente y peligrosa. Su poder deriva del sacrilegio. Lo interesante de esta lectura antropológica es que, al identificar el origen simultáneamente material e ideológico de lo sagrado, desustancializa el mana. Volvemos a descifrar el misterio: la enigmática fuerza es una sustancia (material) a la que se ha agregado (ideológicamente) su dosis de misterio —por ser resultado de una violación ritual. Esta violación del tabú sufre, además, un proceso de masculinización. Asociada a una impureza creadora de mana, la pureza terminará por sustituir al mana: estamos ante la transición de la magia (predominio, según se colige de la argumentación de Makarius, de las mujeres) a la religión, donde lo sagrado es ya una contradictoria coexistencia de lo puro y lo impuro.

Temor de la sangre ??Violación del tabú ??Mana trascendente ??Sagrado religioso.

Este es, en esquema, el proceso de nacimiento de lo sagrado, que, según puede observarse, no emerge de revelación alguna ni exige, en principio, elaboración o institucionalización religiosa que le otorgue sentido. Lo sagrado es una racionalización del tabú, del mismo modo en que la religión lo es respecto de la magia. Molécula de elementos opuestos, lo sagrado es esa especie de sangre purificada que hominiza al grupo social. Sólo nos resta dar un pequeño paso para arribar a una concepción totalmente antagónica de lo sagrado durkheimiano.

TRES

En René Girard, a pesar de su crítica a esta última interpretación, encontraremos una respuesta similar al misterio: todo depende de un mecanismo fundamental que consiste en el exorcismo de la violencia. Al círculo diabólico de las venganzas, se ha hecho preciso oponer, como dispositivo de supervivencia, una víctima sacrificial que aglutine en sí toda la violencia del grupo. No hay mito que no recuerde ese sacrificio originario. «Lo sagrado es todo lo que somete al hombre». No es posible retirar de lo sagrado todo aquello que amenaza y daña al hombre: su corazón y su núcleo es la violencia, aunque en él se produce una simbiosis de orden y desorden, de creación y destrucción, de guerra y paz. Verdadera caja de Pandora, lo sagrado guarda dentro de sí todo lo que puede destruir a las sociedades

humanas. La simplicidad de la hipótesis es asombrosa por lo que afirma —pero lo mismo puede decirse de la extensión y la sutileza de las argumentaciones y pruebas que trae a cuento. No es el menor interés el percatarnos de inmediato que con su teoría logre proporcionar una poderosa defensa de la religión al mismo tiempo que suscite inevitablemente las desconfianzas de los teólogos —por no hablar de las de los simples creyentes.

Desde el primer capítulo de *La violencia y lo sagrado* se plantean problemas enormemente sugestivos. El punto de partida no es ni ético-moral ni metafísico sino etológico: el dato primordial es la inerradicable existencia de la agresividad. Una violencia intraespecífica — e incluso intergrupala— que ha de ser desviada, «engañada», a fin de eliminar su carácter contagioso, interminable, finalmente catastrófico. El sacrificio actúa como una clase de instinto, es un comportamiento que suprime o cuando menos tiende a regular el desencadenamiento de las espirales de la venganza. El carácter sagrado de esta conducta sólo la vuelve más eficaz: mejor ignorar el hecho de que por su mediación engañamos a la violencia, pues la conciencia del gesto —del sacrificio en cuanto tal— disminuye el poder y la efectividad de su actualización. La diferencia decisiva entre la civilización y la barbarie (términos que ciertamente no emplea Girard pero que sobrevuelan constantemente su discurso) no se encuentra en el plano de la técnica sino en el de la cultura institucional; aparece de acuerdo con la presencia o ausencia de un sistema judicial —que a su juicio es la respuesta más eficaz para moderar y canalizar la violencia que surge irremediablemente en los vínculos interhumanos. El poder judicial confisca el poder —o el deber— de vengarse; gradualmente, torna al sacrificio irrelevante. La religión aparece, así, como un mecanismo rudimentario, pero funcional, de regulación de la violencia. El rito desvía y desactiva la agresividad —real o potencial, espontánea o acumulada— de los miembros de una comunidad para con ellos mismos; la focaliza sobre una víctima sacrificial (humana o animal, ello no es para Girard lo decisivo) que, justamente en virtud de este movimiento, se eleva a una dimensión caracterizada por su estatuto de sacralidad. La naturaleza del sacrificio es, ante todo, preventiva: constituye una distracción de la violencia. Por el contrario, el (moderno) sistema judicial es esencialmente curativo:

En lugar de ocuparse de impedir la venganza, de moderarla, de eludirla, o de desviarla hacia un objetivo secundario, como hacen todos los procedimientos propiamente religiosos,

el sistema judicial racionaliza la venganza, consigue aislarla y limitarla como pretende; la manipula sin peligro; la convierte en una técnica extremadamente eficaz de curación y, secundariamente, de prevención de la violencia .

El paralelismo resulta vigorosamente destacado: religión y derecho cumplen, con una diferencia relativa sólo a su eficacia respectiva, una misma y única función: proteger al grupo de su propia violencia. En el mismo acto discursivo, Girard consigue mostrarnos la inevitabilidad del sacrificio y la vulnerabilidad de las instituciones que por su misma necesidad engendra. El sacrificio es violencia (santa) aplicada —preventivamente— contra la violencia (profana), exactamente del mismo modo que el sistema judicial es venganza (legal) aplicada —curativamente— contra la venganza privada (ilegal); pero el único modo de asegurar que ambas estrategias funcionen y cumplan con su objetivo, es imponiendo a todos los involucrados la idea de la Trascendencia, la idea de lo Absoluto, la idea de lo Sagrado: la violencia intocable —porque es Total. Eso que nos protege de la autodestrucción es, ello mismo, la amenaza máxima. Leviatán debe ser omnipotente para servir de algo, pero al ser omnipotente ya no podemos predecir ni estar seguros si ese poder será invertido en nuestra protección —o terminará por devorarnos. La supervivencia del grupo depende, en último análisis, de la «salud» de su propia capacidad de autoengaño. La invención de un poder trascendente, situado por encima de toda violencia doméstica, responde a ese instinto de conservación, pero no se halla, de una vez y para siempre, a salvo de la desmistificación. El poder omnímodo es una ficción que el grupo social se da —pero del cual, igualmente, puede desconfiar, recelar, escapar: un poder del cual puede, a su vez, vengarse. La trascendencia es el requisito indispensable para vérselas con la violencia; pero, por suerte o por desgracia, nunca ha demostrado ser indestructible. Está expuesta inevitablemente —aun y cuando esa exposición sea intermitente e irregular— a la acción erosiva y deletérea de la des-mistificación —es decir, de la lucidez. Desde la perspectiva sostenida por Girard, la lucidez aparece con una índole tan ambigua como su contraria, la ilusión:

A ello se debe que la comprensión del sistema, su desmistificación, coincida obligatoriamente con su disgregación. Esta desmistificación sigue siendo sacrificial, e incluso religiosa, hasta el momento, por lo menos, en que no puede terminarse, en el

sentido de que se crea no-violenta o menos violenta que el sistema; si bien su violencia es menos «hipócrita», es más activa, más virulenta, y anuncia siempre una violencia todavía peor, una violencia desmesurada .

La lucidez amenaza al sistema que inconscientemente nos protege de la autodestrucción. Extraordinaria paradoja. Todo ocurre, en efecto, como si las instituciones fuesen edificaciones del inconsciente, como si el instinto de conservación se viese empujado a tomar el atajo de la ilusión para garantizar una eficacia perentoria, sin apelaciones ni excepciones. Aquí, precisamente en este punto inaugural de la argumentación, la postura girardiana manifiesta un claro talante anti-ilustrado: la violencia desmistificadora es potencial —y realmente— mayor que la violencia mítica a la cual se opone heroicamente. Pero, a la vez, el sentido global de su discurso permanece siendo, ante todo, voluntariamente desmistificador: pretende arrojar una obscena e ilustrada luz sobre el misterio sin el cual ninguna institución —religiosa o secular, que según la enseñanza del propio Girard remite a una diferencia irrelevante— puede confiscar y gestionar la violencia. Curiosa maniobra que consiste en revelar la necesidad de la trascendencia en el mismo gesto que pugna por reintegrarla en un horizonte de radical inmanencia. Para comprender esta ambivalencia nos será preciso, sin duda, penetrar decididamente en el corazón del aparato discursivo girardiano. La expresión no es meramente metafórica. Pues a un aparato estamos haciendo referencia cuando pensamos en una disposición particular de nociones, una tensión especial entre lo empírico y lo especulativo, entre los campos cognoscitivos evocados y el propósito ético, moral o finalmente religioso que los rige. En suma, la clave que es necesario poner en práctica para leer a Girard (o a Levinas, o a Blanchot, o a Bataille) es, para evitar equívocos y torpes o astutos disimulos, la clave genealógica: ¿qué quiere el escritor cuando escribe lo que escribe? Como hipótesis, ésta es la pregunta reguladora, la única capaz de permitirnos, sin inútiles circunloquios, juzgar el sentido —y la potencia— de un discurso. Comencemos, pues, con una de las formulaciones programáticas. ¿Qué es, exactamente, para Girard, lo sagrado?

Lo sagrado es todo aquello que domina al hombre con tanta mayor facilidad en la medida en que el hombre se cree capaz de dominarlo. Es, pues, entre otras cosas, pero de manera secundaria, las tempestades, los incendios forestales, las epidemias que diezman una

población. Pero también es, y, fundamentalmente, aunque de manera más solapada, la violencia de los propios hombres, la violencia planteada como externa al hombre y confundida, a partir de entonces, con todas las demás fuerzas que pesan sobre el hombre desde fuera. La violencia constituye el auténtico corazón y el alma secreta de lo sagrado .

En principio, pues, no disponemos de una definición en exceso diferente de la clásica noción de mana (un poder impersonal, contagioso y móvil, etc.), salvo por el acento fuertemente cualificado en torno de la idea o de la percepción de un poder de amenaza. En todo caso, se hace referencia a un poder desencadenado —que, por lo demás, se halla privado de cualquier vínculo necesario con cualidades benéficas, propicias o simplemente apacibles. Lo sagrado no es (sólo) una hipóstasis del «poder social», como lo formulaba la escuela durkheimiana, sino la experiencia de una exterioridad amenazante. Expresado con relativa rudeza, para Girard lo sagrado es la Muerte. Gracias a esta cualificación (negativa) del poder —en tanto en cuanto remite forzosamente a una amenaza de muerte—, Girard puede comenzar por deslindar del ámbito de lo sagrado propiamente dicho aquello que él mismo bautiza como «empirismo religioso». Ahora bien, ¿qué es lo que quiere mostrarnos con semejante deslinde? Sin duda, aparece en primer plano la intención edificante: se trata de hacer comprender al público civilizado que determinados comportamientos de los llamados pueblos primitivos respecto de ciertas precauciones adoptadas ante aquello que les inquieta —enfermedades epidémicas, por caso— poseen una coherencia perfectamente justificable —de acuerdo con su propia ignorancia del verdadero agente patógeno. Viene a la mente el círculo de sal, de cáscara de huevo, o el collar de cabezas de ajo, en torno del apestado. Pero, en un segundo —y más importante— sentido, lo que Girard intenta es atestiguar que tampoco las civilizadas son cautelas todo lo racionales o ecuánimes que imaginan ser cuando se enfrentan al «virus» de la violencia:

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

Destaquemos, en un primer y muy estrecho examen de esta lectura, una sola cosa: de ella se deduce, o es legítimo hacerlo, que, una vez subordinados por medios judiciales los mecanismos de venganza, lo sagrado dejaría de tener sentido, dejaría de ser «necesario». Los chivos emisarios, equivalentes girardianos del mana, han sido funcionales durante miles de años, pero ahora —¡gracias a Dios!— ya no: la violencia ha sido, hobbesiana y weberianamente, confiscada sin restos por el Estado. Enhorabuena.

CUATRO

Consideremos brevemente, para cerrar este comentario preliminar, la postura de Lucien Levy-Bruhl. Sus investigaciones enseñan que, para la «mentalidad arcaica», ajena a las categorías de la lógica occidental, lo real se encuentra escindido en dos mundos: lo natural, accesible por los sentidos, y lo sobrenatural, legible a través de símbolos. Lo sagrado está instalado en esa mediación y esa vivencia. No se trata de una «sustancia», sino de una relación. Pero —no hay nada que hacer—, lo sobrenatural existe. Los primitivos no comprenden, y al no comprender inventan. La religión, en sentido estricto, es decir, en sentido cristiano, no existe en las culturas primitivas. Tan sólo en aquellas sociedades que han sufrido una mutación intelectual que los empuja desde la mentalidad pre-lógica hacia la mentalidad lógica, puede hablarse de la presencia de religiones. Esta no viene a ser más que un residuo de la mentalidad arcaica, regida por el principio de la participación mística. Desde este punto de vista, la lógica se opone frontalmente a lo sagrado y a lo maravilloso. Ahora bien, lo que podríamos preguntar es cómo ha podido tener lugar esta emergencia histórica de la mentalidad lógica y cómo ha podido coexistir con ese pre- que se erige en condición de acceso a lo sagrado. Puede sospecharse, en principio, que la lógica «necesite» de un trasfondo prelógico al cual encarar y de cuyo combate extraiga elementos para autolegitimarse. Lo mismo podría decirse de los mecanismos del pensamiento lógico-racional: pues ellos, ¿representan un corte radical respecto de aquellos que competen a la mentalidad pre-lógica o no son más que su formalización? No hemos deseado hacer otra cosa que abrir la discusión. Lo aquí leído traza ínfimos anzuelos. Con todo, alguna intuición se perfila. Esta: una sola teoría es incapaz de explicar

lo que existe. Pero el politeísmo —o la poligamia— de las teorías tampoco da señas de entregarnos lo que es, o de al menos hacerlo asequible al entendimiento. Entre lo que existe y lo que es no se aprecia distancia ni asimetría; pero lo que es puede no existir, lo que es — ¡pace Parménides!— incluye la no-existencia. Toda teoría, toda construcción racional, está viciada de antemano: pretende albergar dentro de sí un campo ilimitado de fenómenos. No existe teoría que comprenda al mundo, así éste haya sido delimitado y circunscrito por ella misma; toda teoría juega a ser la mirada de la divinidad, y tarde o temprano muestra las fisuras y las debilidades que tienen los artefactos. Constatación que, por lo demás, no ha sido capaz de desalentar por mucho tiempo a los teóricos —ni a sus empeñosos batallones de practicantes. Las ideas pretenden reproducir, en una escala manejable —conceptual y, por consiguiente, materialmente— aspectos de la experiencia que irritan la atención de los implicados. Porque son indispensables, por eso siguen proliferando; pero no hay construcción teórica que no extraiga su aliento de la descomposición de sus semejantes. Toda teoría es —¡qué remedio!— forzosamente parasitaria. Las teorías articuladas en torno de lo sagrado llevan esas marcas. Pero no deja de ser interesante que en su violenta reacción descubran más de lo que ellas podrían admitir de sí mismas. Por ejemplo, cuando E. E. Evans-Pritchard castiga a sus predecesores por caer ingenuamente en los prejuicios evolucionistas más groseros, no se da cuenta que su propio punto de vista concede acaso más de la cuenta a ese mismo prejuicio: las teorías evolucionistas se han abandonado —gracias a la evolución de la ciencia antropológica. Y cuando descarta apresuradamente las «pruebas» aportadas por cada teoría —en la medida en que no responden a las mínimas exigencias de confiabilidad científica o crítica—, descuida materiales que podrían ser, tomados con todas las cautelas del mundo, por demás sugestivos e incluso reveladores. Pongo por caso, entre muchos, el que atestigua Herbert Spencer acerca de la comunicación no-verbal de muchos pueblos «primitivos»: «tienen que recurrir profusamente a contorsiones de cara y gestos de cuerpo para que sus enunciados lleguen a ser perfectamente inteligibles» . Para Evans-Pritchard, semejante afirmación es clara señal de (torpe) eurocentrismo, por lo cual, sin titubeos de por medio, debe rechazarse; pero a propósito del posible significado (no despreciativo) de esa conducta no se le ocurre absolutamente nada. Los (torvos) intereses coloniales han impedido pensar con claridad a los antropólogos victorianos. Pero con ese mismo razonamiento podrá señalarse

que los (humanitarios) intereses liberales de los antropólogos post-coloniales tampoco están permitiéndoles lo que se dice pensar claramente.

NOTAS

GIRARD, René, La violencia y lo sagrado, Anagrama, Barcelona, 1979

Ibíd., p. 29

Ib., p. 31

Ib., p. 38

Ib., p. 40

EVANS-PRITCHARD. E. E.: Teorías de la religión primitiva, siglo XXI editores, Madrid, 1977, p. 170