

El problema del sacrificio en *LA RUINA* de **KASCH**, de **Roberto** Calasso

Natalia **Radetich**

La primera impresión que suscita la lectura de *La ruina de Kasch*, de Roberto Calasso, es la de la extrañeza. Se trata, en principio, de un libro particularmente desconcertante, un libro que se hurta, burlón, a toda clasificación posible. En él se dan cita, como en una vorágine, la antropología, la historia, la literatura, la mitología, el psicoanálisis, la ciencia política, la filosofía... Como dice Pietro Citati en su comentario de contraportada sobre la obra, nos encontramos frente a un texto de una “voracidad pavorosa, caníbal, que quisiera devorar todos los libros y toda la historia del mundo y engullirlos”. El intento por clasificar *La ruina de Kasch* bajo algún género o bajo la rúbrica de una disciplina, fracasa. Esta imposibilidad aparece, sin duda, como uno de los primeros factores de extrañeza; pero el asombro no termina allí. La entreverada manera en que está escrito el libro, hace que *La ruina de Kasch* presente al lector un desafío a desentrañar el sentido oculto entre sus líneas. Quizás ese subrepticio sentido no exista, pero eso no es lo importante. Lo significativo, en todo caso, es que el texto hace surgir, en el lector, una inquietud: impele a un movimiento de búsqueda. La lectura de *La ruina de Kasch* incita a la lectura de otros textos, invita a salir de él en busca de otros libros y otros pensadores.



© Enrique Soto, *Candidatura amarrada*, Puebla, Pue., 2010.

¿Cuál es el hilo conductor que da solución de continuidad a los distintos temas que libremente se despliegan en las páginas del libro de Calasso? ¿Qué línea argumental une la historia de Francia y Maurice de Talleyrand con el mito de *La ruina de Kasch*, con la interpretación de los textos védicos, con los temas de la legitimidad, la simulación, el relato, la irreversibilidad del tiempo, la arbitrariedad de la significación, la génesis del individualismo, la repetición, con las reflexiones acerca de la modernidad, con Freud, Bentham, Benjamin, Marx, Baudelaire, Chateaubriand...? No sabríamos responder a esta pregunta, no podríamos decir si hay o no en el texto una voluntad de unidad, un hilo conductor. No obstante, podemos decir algo. Sin duda alguna, lo que encontramos en *La ruina de Kasch* es un centro: el sacrificio.

En efecto, el sacrificio ocupa un lugar central en este extraño libro: no solo es un tema finamente desglosado por el autor sino que es, además, el centro físico del libro de Calasso: alrededor suyo gravitan los demás temas que, tan heterogéneos entre sí, parecen ser iluminados por la discusión acerca del acto sacrificial. Pero, como veremos a continuación, nuestra intención no será establecer esa supuesta relación de iluminación entre el problema del sacrificio y las demás materias.

El presente artículo se configurará como una tentativa por acercarnos a la caracterización que elabora Calasso del acto sacrificial, como un intento por crear una cercanía con la imbricada argumentación del autor, para lo cual –creemos– es útil salir del texto mismo. Así, abordaremos el problema haciendo un recorrido doble: transitaremos por algunas de sus reflexiones sobre el sacrificio expuestas a lo largo de *La ruina de Kasch* y, paralelamente, revisaremos algunos planteamientos sobre el sacrificio en otros autores, algunos de los cuales el mismo Calasso consultó y aparecen citados en el aparato crítico de su obra. Nuestro ensayo tendrá, de este modo, un modesto propósito: exponer a grandes rasgos la concepción calassiana del sacrificio, una concepción fértil para la discusión sobre esta práctica que ha sido objeto de elucidación en la antropología y la etnología.

Calasso inaugura su reflexión acerca del sacrificio distinguiéndolo del ámbito de la ley. Se trata, a juicio del autor, de dos dimensiones de la vida social que no pueden ser comprendidas sino desde su recíproca oposición y tensión. Ley y sacrificio, dice, se excluyen mutuamente porque exigen, para su plena realización, dos modalidades del sujeto nitidamente contrapuestas. Así, advierte Calasso, mientras que la “ley puede ser observada por un sujeto único [...] [el] sacrificio exige el sujeto dual”¹. En el ámbito de la ley, el sujeto suele aparecer como sujeto unívoco, compacto, en tanto que solo a él compete la decisión de transgredir o acatar la norma y en tanto que solo sobre él podría, en todo caso, recaer el castigo o la sanción. En el sacrificio, por el contrario, el sujeto sufre una profunda metamorfosis. La condición de posibilidad de realización del acto sacrificial está dada por la emergencia de aquello que Calasso denomina el *sujeto dual*, el sujeto constituido por la indisoluble pareja sacrificante-víctima.

La afirmación de que la ley entraña un sujeto único e individual es, desde luego, cuestionable, especialmente si pensamos en los debates antropológicos y jurídicos acerca de los derechos sociales y comunitarios. Estas disciplinas, entre otras, han mostrado que hay casos en los que la ley no compete a un sujeto único y compacto sino a una suerte de “sujeto comunitario”. De cualquier manera, lo que nos interesa señalar aquí es la insistencia de Calasso en la imposibilidad de pensar el sacrificio sin hacer referencia a una particular constitución del sujeto

en la que este aparece conformado por la alteridad de la víctima. A continuación se ilustrará, a través de un conocido ejemplo, esta idea.

Para ilustrar las características de esta pareja, resulta esclarecedor pensar brevemente en algunos de los rasgos del sacrificio mexica. Tal como ha mostrado Christian Duverger en *La flor letal*—un pormenorizado y documentado estudio acerca del sacrificio mexica—, el desollamiento de la víctima sacrificial era una práctica común en los ritos consagrados al dios Xippe Tótec —“nuestro señor el desollado”—.² Según los testimonios disponibles, en estos ritos el sacrificante se vestía, a lo largo de veinte días, con la piel de la víctima humana que había ofrecido en sacrificio. Más allá de indagar en el complejo mítico en el que este acto pudiese encontrar su sentido, para los fines de este trabajo resulta interesante pensar en lo que el acto mismo nos parece decir: el sacrificante, al cubrir su propia piel con la de la víctima, se confunde con ella. El rito logra instaurar, así, una cercanía inusitada, emerge una con-fusión entre sacrificante y víctima que difícilmente puede encontrar una expresión más clara que esta.

Una situación análoga—y que también ilustra la inseparabilidad del par víctima-sacrificante— puede observarse en los casos del banquete ceremonial que frecuentemente sigue a la inmolación de la víctima. Como sabemos, comer los despojos de la víctima es un acto ampliamente diseminado por la gran diversidad de sociedades que, a lo largo de la historia y a lo ancho de la tierra, han practicado el sacrificio. William Robertson Smith planteó, a finales del siglo XIX, que comer la víctima sagrada supone un acto de asimilación en el que, según la creencia, la divinidad—encarnada en la víctima— entra en estrecha relación con los sacrificantes que devoran la carne. El banquete ritual en el que se consume el animal sagrado o la víctima humana aparece, entonces, como un acto de asimilación, de establecimiento de una continuidad entre el hombre que devora y la víctima devorada. El sujeto dual aparece aquí instaurado por un acto de asimilación en el que la carne de la víctima se confunde y mezcla con el cuerpo y la carne del sacrificante.

Ante esta preeminencia del sujeto dual, no resulta extraño el hecho de que, en muchos de los procedimientos rituales que preceden a la realización del acto sacrificial, el consentimiento de la víctima sea un elemento fundamental, un elemento sin el cual no puede darse paso a la



© Enrique Soto, Javier López Zavala, candidato a gobernador de Puebla, 2010.

inmolación. El hecho de que víctima y sacrificante aparezcan constituidos desde su recíproca ligadura, hace necesario aquello que Calasso denomina el “consenso de la víctima”. Sin este, el sacrificio sería, según algunas culturas, injusto. Así, Calasso hace mención del sacrificio en el mundo griego antiguo en donde “moviendo la cabeza [la oveja ofrendada en sacrificio] debe dar su propio consentimiento”.³

Quizás no sea aventurado afirmar que algo similar ocurre en el caso del sacrificio del toro en la llamada “fiesta brava” en donde, llegada la hora de la verdad—el momento de dar muerte al burel con el estoque— el animal ha de agachar la cabeza en un gesto de entrega y aceptación de su destino (como si víctima y sacrificador tuviesen una misma y única voluntad).

Por otra parte, Calasso refiere que, en la región del Volga, suele presentarse la costumbre de derramar agua sobre la víctima: “el temblor del animal da una respuesta positiva”,⁴ su estremecimiento aparece como el signo del asentimiento de la víctima, de la aceptación de su propia muerte. Así, para Calasso, esta permanente preocupación de los sacrificantes por el consentimiento de la víctima revela que víctima y sacrificador constituyen una pareja indisoluble.



© Enrique Soto, *Urbanismo moderno*, Blanca Alcalá, primera alcaldesa de Puebla, 2007.



© Enrique Soto, *Erosión política*. Héctor Sánchez, Juchitán, Oax., 2010.

Para Calasso, en distintos ritos sacrificatorios se dan situaciones que parecen producir un efecto de confusión en donde “el oficiante es la víctima”.⁵ La relación entre víctima y sacrificante aparece como una relación particular: solo puede ser comprendida, dice Calasso, si pensamos en términos de sustitución. La sola existencia de la víctima indica que la sustitución ya ha sido operada: la muerte de la víctima sustituye la muerte del sacrificante y la aplaza. Así, desde su perspectiva, para lograr una comprensión del fenómeno del sacrificio, habremos de reparar en el tema de la sustitución:

Se dice que el sacrificio está en el origen del intercambio, pero el intercambio es el conjunto del que el sacrificio es un subconjunto y el intercambio, a su vez, está englobado en otra categoría, que es la única que lo hace posible: la sustitución; esto *está en lugar de* aquello, quien *da* esto *toma* aquello.⁶

Pareciera ser que Calasso entabla aquí un diálogo con Claude Lévi-Strauss, el fundador de la etnología estructuralista que, cuando advirtió que todo acto sacrificial estaba basado en un proceso de sustitución, respondió a ello con un hondo rechazo. Como sabemos, el etnólogo francés dedicó la vasta amplitud de su obra a indagar acerca del pensamiento mítico, en el que encontraba la clave del tránsito de lo continuo a lo discontinuo.

Si el pensamiento opera a través de oposiciones binarias que instauran diferencias en el ámbito de lo continuo-indiferenciado, es en él –en el pensamiento– en donde se hace patente el triunfo de la cultura sobre la naturaleza. Así, no resulta extraño que Lévi-Strauss encontrara en el sacrificio el gran acto fallido de la cultura o, como dice el mismo Calasso, “la máxima culpa contra la cultura”.⁷ Para el etnólogo, el sacrificio es un fenómeno social enigmático: “recurre a la comparación como medio para borrar la diferencia”,⁸ pertenece, pues, al monstruoso reino de la continuidad.

Lévi-Strauss, en su obra *El pensamiento salvaje*, aborda el problema de la relación entre sacrificio y totemismo. A diferencia de lo que ha sugerido la historia de las religiones a partir de las formulaciones de Robertson Smith, a saber, que en el totemismo encontramos el origen del sacrificio, Lévi-Strauss sostiene que totemismo y sacrificio son dos instituciones radicalmente incompatibles. Con ello, Lévi-Strauss no pretende afirmar que en las sociedades segmentarias totémicas la práctica del sacrificio no haya sido frecuente. En todo caso, lo que le interesa subrayar, es que el sistema del totemismo y el sistema del sacrificio presentan rasgos absolutamente opuestos. Leamos a Lévi-Strauss:

Si se admite que, en los dos casos [en el del sacrificio y en el del totemismo], se reconoce una afinidad [...] entre un hombre o un grupo de hombres, por una parte, y un animal o un vegetal, por otra parte (ya sea



© Enrique Soto, *Aroma*, Lara Grajales, Pue., 2007.



© Enrique Soto, Roberto Madrazo, Cholula, Pue., 2010.

a título de epónimo de un grupo de hombres, ya sea a título de cosa sacrificada que haga las veces de hombre, o que sirva de médium para el sacrificador humano), está claro que, en el caso del totemismo, ninguna otra especie o fenómeno natural puede sustituir al epónimo: jamás se puede tomar a una bestia por otra. Si soy miembro del clan del oso, no puedo pertenecer al del águila, puesto que [...] la única realidad del sistema consiste en una red de separaciones diferenciales entre términos considerados como discontinuos. En el caso del sacrificio ocurre lo contrario: aunque cosas distintas estén a menudo destinadas, de modo preferencial, a algunas divinidades o algunas clases de sacrificio, el principio fundamental es el de la sustitución: a falta de la cosa prescrita, cualquier otra puede sustituirla, con tal de que persista la intención que es la única que importa [...] El sacrificio se sitúa, pues, en el reino de la continuidad.⁹

Como podemos advertir, desde la perspectiva de Lévi-Strauss, el sacrificio instaura la continuidad entre los seres, situación que, por sí misma, constituye un atentado contra el totemismo y, en general, contra todo sistema de clasificación del mundo –cuya condición de posibilidad está indiscutiblemente dada por el establecimiento de la discontinuidad y la diferencia. Lévi-Strauss descubre que la intención de todo acto sacrificial es crear una relación entre el sacrificador y la divinidad a través de la destrucción de la víctima. Antes del sacrificio, entre el

sacrificador y lo divino, no existe ningún tipo de relación: es la inmolación de la víctima la que creará el vínculo y la que acortará la distancia entre ambas instancias. En el acto sacrificial, la destrucción de la víctima destruye, a su vez, la discontinuidad entre sacrificante, víctima y divinidad. Así, para Lévi-Strauss, el sacrificio establece “una conexión deseada entre dos dominios inicialmente separados”,¹⁰ de tal manera que el sacrificio aparece como una operación de borrado de las diferencias que, desde esta perspectiva, se aleja radicalmente de la manera de proceder del pensamiento. Escribe Calasso al respecto: “[...] en la ciudad ortogonal del intelecto, el sacrificio es el barrio del puerto; callejas estrechas, transacciones ilegales”.¹¹

Lévi-Strauss, ante el tema del sacrificio, terminará por asumir una posición marcada por el sello de la moralidad. El célebre etnólogo restará valor cultural al sacrificio –“el más sucio de los ritos”¹²– al sostener que, mientras que el totemismo –al constituirse como una modalidad de clasificación del mundo– hace honor al pensamiento, el sacrificio, al instaurar la contigüidad entre los seres, es radicalmente “falso”.¹³ Con esta afirmación, dice Calasso, “es posible que nos hallemos cerca del umbral en que el ‘pensamiento salvaje’ se convierte, para Lévi-Strauss, en demasiado ‘salvaje’ y ya no merece ser llamado ‘pensamiento’. El análisis está paralizado por el *horror continui*”.¹⁴



© Enrique Soto, *Falsas sonrisas*, Puebla, Pue., 2006.

Ahora bien, la idea de que el sacrificio instaura un ámbito de continuidad entre los seres no es privativa del pensamiento calassiano y lévistaussiano. Por el contrario, en la gran mayoría de las reflexiones acerca del sacrificio, encontramos con frecuencia y a la manera de una constante, la idea de que el sacrificio es un acto que pone en relación instancias que, en la vida ordinaria, aparecen separadas. Si revisáramos con atención las formulaciones ya clásicas de William Robertson Smith, Émile Durkheim, Marcel Mauss y Henri Hubert –pensadores que se han convertido en referencia obligada para la reflexión acerca del acto sacrificial– encontraríamos que, a pesar de las diferencias entre sus planteamientos, todos coinciden en definir el sacrificio como aquello que podríamos llamar una operación de *puesta en relación*.

En efecto, Robertson Smith planteó que el acto sacrificial es, ante todo, un acto de comunión, es decir, de puesta en relación. En todo sacrificio encontramos, dice, la misma intención: establecer o mantener la alianza que une a los fieles con la divinidad.¹⁵ Así, como hemos dicho, los banquetes sacrificiales tendrían el propósito de comunicar al hombre con sus dioses a través de la ingestión de la carne del animal sagrado.

Por su parte, Émile Durkheim, en un texto clave para el desarrollo de las ciencias sociales, *Las formas elemen-*

tales de la vida religiosa, plantea que el sacrificio pertenece a un “sistema especial de ritos”¹⁶ –que denomina bajo el término de “culto positivo”– que tiene por objeto la regulación y organización de las relaciones con aquello que el sociólogo denominó “las fuerzas religiosas”. Para Durkheim, todo sacrificio está compuesto por “dos elementos esenciales: un acto de comunión y un acto de oblación”.¹⁷ Así, el acto sacrificial aparece como un acto que, por una parte, comunica a los “sujetos profanos con los seres sagrados”¹⁸ y, por otra, como un acto que da vida a los dioses, regenerándolos a través de la ofrenda.

Finalmente, Marcel Mauss y Henri Hubert, en su “*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*”, plantearon que el sacrificio pone en relación lo sagrado con lo profano. Para ellos, la ofrenda sacrificial tiene el poder de poner en comunicación a los creyentes con sus dioses.

En suma, todos estos autores coinciden en considerar el sacrificio como una operación de puesta en relación.

Siguiendo esta misma tradición argumental, Calasso señala, a partir de las reflexiones de Guénon sobre el sacrificio en el mundo hindú, que todo acto sacrificial “tiene, como función esencial, la de ‘unir lo que ha sido separado’”.¹⁹ Ahora bien, este planteamiento suscita una pregunta obligada que nuestro autor formula en estos términos: “¿cómo puede un acto de expulsión violenta y de destrucción ser un acto de reunión, de reintegración?”²⁰ Y el mismo Calasso ofrece la siguiente respuesta: “al matar

a la víctima, la cultura se separa violentamente de la cosa, corta el vínculo que la une con el todo. Pero, al dedicar la víctima a la divinidad, la cultura reúne la cosa destruida, en representación de sí misma, con el todo”.²¹ Así, el acto sacrificial se presenta como un acto fundamentalmente paradójico: destruye y une. Para Calasso, como para la gran mayoría de los teóricos del sacrificio, el acto sacrificial es, ante todo, una operación de fusión: a través de la inmolación de una víctima, la sociedad entra en relación con aquello que queda fuera de ella. Desde esta perspectiva, el sacrificio supone un reconocimiento de lo otro, un reconocimiento de aquello de lo que la sociedad, de alguna manera, depende: “al dedicar la víctima a algo diferente a sí misma, la sociedad reconoce su propia dependencia de aquello de lo cual se ha desgajado”²² y, al mismo tiempo, “mantiene lo externo a distancia, ofreciéndole la víctima en lugar de ofrecerse a sí misma”.²³

Resulta especialmente interesante ver cómo, en las reflexiones sobre el sacrificio, suelen hacer su aparición las paradojas. Para Calasso, el sacrificio “opera la más tenaz fusión”²⁴ entre la sociedad y lo que queda fuera de ella –lo sagrado– y, a un mismo tiempo, mantiene lo sacro a distancia, conjura su violenta intervención en el interior de la vida social. Además, para el pensador florentino, el sacrificio instaura la continuidad entre los seres solo a través de la destrucción violenta de la víctima. Pareciera ser que la condición paradójica del acto sacrificial deriva de su particular situación: el sacrificio “obedece a una alquimia secreta; es, como lo ha dicho Jacques Soustelle, ‘una transmutación por la cual de la muerte sale la vida’”.²⁵

Quizás el rasgo más deslumbrante del sacrificio sea precisamente el hecho de constituirse como un acto que no solo instaura una continuidad entre los seres sino que, además, reúne vida y muerte. El derramamiento de la sangre de la víctima atestigua una suerte de exaltación de la vida. Del sacrificio se deriva un incremento de la potencia vital que solo puede provenir de un acto de violenta destrucción. Por ello dice Calasso que, en el sacrificio, se da el engaño: los dioses engañan a los hombres en tanto que “exigen el sacrificio para garantizar la vida, y mientras tanto, en ese acto, dejan que se confirme la muerte”.²⁶ Desde la perspectiva de los pueblos que practican el sacrificio, para mantener la vida es necesario que se dé la muerte: de la “llaga abierta de la víctima”²⁷ emanará



© Enrique Soto, *Candidato abstracto*, 2007.

la vida y su posibilidad de perpetuación y mantenimiento. Si el sacrificio no se realiza, si no se ofrece una parte para garantizar la supervivencia y regeneración del todo, la vida acabará por encontrar su ruina. Así, tal como ha señalado Duverger, el sacrificio “llama a la muerte en auxilio de la vida”.²⁸

NOTAS

- ¹ Calasso, R. *La ruina de Kasch*, Anagrama, Barcelona (2000), 132.
- ² Duverger, C. *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, Fondo de Cultura Económica, México (2005), 177-178.
- ³ Meuli, K. Citado por R. Calasso. *Op. cit.*, 286.
- ⁴ Harva, U. Citado por R. Calasso. *Op. cit.*, 286.
- ⁵ Calasso, R. *Op. cit.*, 149.
- ⁶ *Idem*, 144.
- ⁷ *Idem*, 204.
- ⁸ Lévi-Strauss, Claude. Citado por Roberto Calasso. *Op. cit.*, 204.
- ⁹ Lévi-Strauss, C. *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México (1984), 324.
- ¹⁰ *Idem*, 327.
- ¹¹ Calasso, R. *Op. cit.*, 204.
- ¹² *Ibidem*.
- ¹³ Lévi-Strauss, C. Citado por R. Calasso. *Op. cit.*, 205. Resulta particularmente sugerente ver cómo, aunque Lévi-Strauss termina por alegar la rotunda falsedad del sacrificio, su planteamiento se encuentra en un vértice con el de Georges Bataille, un pensador lejano al estructuralismo y que, al contrario de Lévi-Strauss, es una especie de apologeta del sacrificio. Para Bataille, a diferencia de lo que sucede en el mundo del trabajo y del conocimiento discursivo –definidos por el



© Enrique Soto, *Finalmente útil para algo...*, Zacatelco, Tlax., 2011.

aislamiento de los seres—, en el sacrificio nos encontramos frente a la emergencia de la continuidad. Desde su perspectiva, todo sacrificio rompe con la discontinuidad de los seres e instaura, momentáneamente, una comunicación “con un más allá de los seres” (Bataille, G. *El culpable*, Madrid, Taurus, 1974, 166). Este *más allá de los seres* aparece, en la concepción de Bataille, como un recurso metafórico para referirse a la emergencia de la continuidad. Así, para el filósofo, como para Lévi-Strauss, el sacrificio se presenta como un fenómeno de disolución de la discontinuidad, como un acto de difuminación.

¹⁴ Calasso, R. *Op. cit.*, 205.

¹⁵ Cfr. H. Hubert y M. Mauss. “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”, en Marcel Mauss. *Oeuvres. 1. Les fonctions sociales du sacré*, Les éditions de minuit, Paris (1968), 194-196.

¹⁶ Durkheim, E. “El culto positivo”, en *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Schapire, Buenos Aires (1968), 337.

¹⁷ *Idem*, 353.

¹⁸ *Idem*, 356.

¹⁹ Calasso, Roberto. *Op. cit.*, 194.

²⁰ *Idem*, 154.

²¹ *Ibidem*.

²² *Idem*, 153-154.

²³ *Idem*, 154.

²⁴ *Idem*, 153.

²⁵ Duverger, C. *Op. cit.*, 196.

²⁶ Calasso, R. *Op. cit.*, 214.

²⁷ *Idem*, 150.

²⁸ Duverger, C. *Op. cit.*, 112.

BIBLIOGRAFÍA

Bataille G. *La parte maldita*, Edhasa, Barcelona (1974).

— *El culpable*, Taurus, Madrid (1974).

Cabrera I. “Matar como acto sagrado”, en *El lado oscuro de Dios*, Paidós / Universidad Nacional Autónoma de México (1998).

Calasso R. *La ruina de Kasch*, Anagrama, Barcelona (2000).

Durkheim E. “El culto positivo”, en *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Schapire, Buenos Aires (1968).

Duverger C. *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, Fondo de Cultura Económica, México (2005).

Girard R. *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona (1986).

— “El sacrificio”, en *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona (1983).

Mauss M et Hubert H. “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”, en Marcel Mauss. *Oeuvres. 1. Les fonctions sociales du sacré*, Les éditions de minuit, Paris (1968).

Lévi-Strauss C. *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica (1984).

Llano A. *Deseo, violencia, sacrificio. El secreto del mito según René Girard*. Ediciones Universidad de Navarra, Barañáin (2004).

Mauss M. “Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas”, en *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid (1979).

Robertson Smith W. *Religion of the Semites*, Transaction Publishers, New Brunswick, New Jersey, United States of America (2002).

Natalia Radetich

Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM
natalia_radetich@hotmail.com