

EL SACRIFICIO EN LA FIESTA: ÉTICA Y UTOPIA EN LA RELIGIOSIDAD

EL VÍNCULO DE LA OFRENDA

El Hombre no pudo ser posible sin el *vínculo humano*. En la creación de nuestra especie participaron homínidos, hembras y machos, que desde su *naturaleza biológica* realizaron la penetración sexual, para lo cual debieron recurrir, como otros animales, al cortejo, enlace comunicativo, que, a su vez, fue construyendo figuras simbólicas que dieron pie a completas estructuras culturales. Fue hasta entonces cuando, de esa biología, de ese lenguaje y esa cultura, se engendró una palabra: *amor*. Vocablo que implica un significado conceptual, una acción social y un evento biológico. Todo ello junto.

En esta intersección de lo vital, lo semiótico y lo grupal, se genera la esfera donde sucede la *pegajosidad biológica* de la que habla Humberto Maturana: "factor básico en el acotamiento de la deriva filogenética humana que resultó en el lenguaje, y a través de él en la cooperación y no en la competencia, en la inteligencia típicamente humana." (Maturana, 1995: 12-13).

Esa *cooperación* transita, entre otras múltiples formas culturales, por el universo religioso y a través de lo que el etnólogo francés Marcel Mauss

* Presea al Mérito Académico
Ignacio Ramírez Calzada, 2004.

denominó el *Don*:¹ “*La obligación esencial del potlach es la de dar...[aunque] No es menor la obligación de recibir. No se tiene derecho a rechazar un don... pues actuar de ese modo pone de manifiesto que se tiene miedo de tener que devolver...*” (Mauss, 1971: 204 y 208)

Desde esta perspectiva, y en el contexto del Cristianismo, la entrega de Jesús en cuerpo y sangre es paradigma religioso que, por intermediación del mito,² remite a la pegajosidad humana a través del *dar* y la obligación a *recibir* de otro *prójimo*. Gracias a tal intercambio, obligado y deseado, los hombres hemos logrado hacer *sociedad*. A este pacto consubstancial a la condición humana nuestras culturas lo han hecho un evento *sagrado*. Por ello, Jesús:

Tomó luego pan, y, dadas las gracias, lo partió y se lo dio diciendo: «Éste es mi cuerpo que es entregado por vosotros; haced esto en recuerdo mío.» De igual modo, después de cenar, la copa, diciendo: «Esta copa es la Nueva Alianza en mi sangre, que es derramada por vosotros.» (Lc 22, 19-20).

La muerte de Jesucristo en la Cruz se ha convertido en signo de *entrega*, del *darse*, de *don-arse*. Es

el don ofrecido por el dios mismo, acto de una humildad que se muestra como suceso pedagógico para los hombres: la *enseñanza* divina del *dar*. Este hecho, como ya antes se apuntó, es un pacto del vínculo humano, o en palabras de los Evangelios: es la *Nueva Alianza* signada con sangre, anunciada metafóricamente en el vino contenido por el cáliz, y explicitada en la sangre derramada en la pasión del Calvario. La iconografía cristiana se ha encargado de dramatizarla plásticamente en tantos pinceles enrojecidos que nunca serán suficientes para pintar tantos dolores humanos, tantos calvarios terrenales sumados en las guerras, las hambrunas y las injusticias plasmadas penosamente en las historias humanas. No debe sorprendernos entonces que esas mismas escenas hayan transitado al mito, y, bajo formas simbólicas, se transfieran en figuras inundadas de carmesí: ese es el sacrificio del Hombre, y que escritas en las mejores palabras del poeta dicen:

El Cristo es el Hombre...

La sangre del Hombre...

de cualquier Hombre.

(León Felipe, 1990:105)

Ese hombre, *ecce homo* –difamado, perseguido, ultrajado, violentado–, cuando mira al espejo de las historias humanas con sus fechas y geografías terrenales encuentra el mito de aquel rostro que es su propio semblante; se mira, por lo tanto, a sí mismo coronado por tantas espinas como ofensas ha recibido. Tantas historias de tantos anhelos fracasados, de tantos heroísmos, de tantos sacrificios por dar al otro prójimo un pedazo de pan, un trozo de felicidad vuelto esperanza. El don del hombre sacrificado es la profecía de un futuro sin sufrimiento, a cada héroe corresponde andar lastimosamente un paso más en ese largo camino; a cada progreso corresponde la suma de una hazaña. Los hombres como Cristos, de vez en vez, se ofrendan en sangre en la historia; se dan, se donan generosamente para luego volverse levadura de ese pan que sacie el apetito del hambriento.

Así es que se pone la mesa, altar sagrado, donde el dios departe con el hombre que cree en Él. Al respecto, el sociólogo Emile Durkheim ha considerado que “el rito constituye una comida[...] en la que los fieles que la ofrecen toman parte al mismo tiempo que el dios al que se ofrece.” (Durkheim, 1982: 313). En el sacrificio de Jesucristo, Él es la víctima ofrendada, transferida simbólicamente en sangre-vino y carne-pan en la hostia de la misa que congrega a la comunidad en la comida sagrada del Hombre-Dios ofrendado que anuncia volver como esperanza profética de salvación para todos los dolores sufridos. En el sacrificio de Jesucristo se patentiza no únicamente la entrega del Hijo de Dios, sino la solidaridad entre los hombres, esos *próximos* que, por pegajosidad, por proximidad, se erigen unos a otros en el *prójimo*.

1 A propósito de una forma de intercambio en sociedades premodernas identificado con el término *potlach*.

2 El mito como *modelo ejemplar* de todas las actividades humanas *significativas* (Eliade, 1985: 13).

Los mitos de origen expresan un orden primordial sacado del caos (Balandier, 1990: 12), en tanto que el mito proclama el orden primordial ante el desorden del tiempo de los comienzos. De otra parte y pertinente para este razonamiento, es la afirmación de que el caos se encuentra asociado con el azar y la incertidumbre:

El azar, la incertidumbre, la ciega Fortuna; he aquí conceptos bien negativos. ¿No es éste el dominio de las adivinatoras que dicen la buena ventura antes que el de los sabios? La explotación científica del azar comenzó con Blas Pascal, Pierre Fermant, Christian Huygens y Jacques Bernoulli a partir del análisis de los llamados juegos de azar. (Ruelle, 1995: 15)

Esa *incertidumbre* ha caminado en la experiencia humana junto al *vacío* y la *nada*. Actualmente es la ciencia la que tiene la encomienda de eliminarlas, de llenar los huecos con certezas; pero en esta tarea, regresando a Balandier, el pensamiento científico ha planteado las preguntas; mientras que el pensamiento mítico ha ofrecido las respuestas (Balandier, 1990: 17). De aquí que, a la vez que la ciencia proporciona infalibilidades que anulan parcelas de la duda, el mito provee, prácticamente en un acto de fe, la certeza misma y completa; independientemente de que esa certidumbre posea un respaldo tangible; más aún, es esa fe la que facilita en el imaginario colectivo su propia construcción, dándole *objetividad* desde su lenguaje cultural. Por lo tanto, el mito proporciona un entorno simbólico que da seguridad a través de la convicción que suministra el rito dramatizado remitiéndolo “a las prácticas que se ocupan explícitamente del orden y el desorden[...] el rito es el orden mismo” (Balandier, 1990: 30) que, al ser representado teatralmente pero vivido como un *hecho verdadero*, reitera periódicamente ese orden primigenio que responde a los *desórdenes* –vacíos e incertidumbres– ocurridos socialmente. Restaurar así un modelo que proporciona guía y certeza a la colectividad para continuar viviendo en esperanza.

La misma función ordenadora del mito la encontramos en la música, especialmente en la música ritual. Sus notas saltan al escenario ceremonial en los momentos en que los hombres *perciben* oscuridad, silencio y vacío, todo lo cual les deja la sensación, en palabras del teólogo Rudolf Otto (1980: 41), de lo “absolutamente heterogéneo”, estos es, de lo *caótico*. Ante esta percepción de desorden, formada históricamente, los integrantes de un determinado grupo social tienden a buscar soluciones que llenen con certidumbres los vacíos. Las respuestas se encuentran en los relatos míticos y en las recreaciones rituales. La restauración del orden *primigenio* y *sagrado* permite la readquisición de una armonía³ que evita la fragmentación de las comunicaciones y,

por ende, de las relaciones sociales, al proporcionar un ritmo unísono que cohesiona al grupo.

Es aquí cuando la música ritual y festiva hace acto de presencia, pues también es instancia de orden. Ante la anarquía sonora del ruido, la música instauro la simetría entre los murmullos y el estruendo. El violinista Yehudi Menuhin escribe: “La música ordena el caos, pues el ritmo impone unanimidad en la divergencia, la melodía impone continuidad en la fragmentación, y la armonía impone compatibilidad en la incongruencia.” (Menuhin, 1972: 9). En tal óptica resulta notable el paralelismo entre esta caracterización de la música y el atributo de *modelo ejemplar* que Eliade le otorga al mito, por lo que “los mitos relatan[...] los acontecimientos primordiales a consecuencia de los cuales el hombre ha llegado a ser lo que es hoy” (Eliade, 1985: 17). Resulta, por lo tanto, que el mito, al ser *modelo*, ofrece un sistema de *clasificación* de las experiencias humanas por cuya intermediación el hombre ha ordenado lo que antes era un caos a su comprensión. En *La Biblia* se lee: “En el principio creó Dios los cielos y la tierra. La tierra era caos y confusión y oscuridad por encima del abismo” (Gn, 1, 1-2). De otra parte, la tradición maya en el *Popol Vuh* apuntó: “todo estaba en suspenso, todo en calma,

3 Una armonía que podemos entender como relativa y nunca absoluta.

en silencio; todo inmóvil, callado, y vacía la extensión del cielo." (*Popol Vuh*, 1986: 23)

Mito y música, al encontrarse dentro del rito sacrificial, de la mesa donde se comparte la comida sagrada de la víctima ofrendada muta la violencia del héroe inmolado y, al restaurar el orden modelado por el mito, ordena también los sonidos y movimientos humanos por medio de la música y la danza litúrgicas. Los creyentes transitan entonces del duelo y el dolor a la festividad y la esperanza; el escenario ceremonial es un pequeño paraíso donde la felicidad surge por un instante, desde las *vísperas* hasta el final de las fiestas. Al *día siguiente* se retorna al tiempo profano, a la vida cotidiana de sufrimientos y desesperanzas. Aquel intervalo lúdico hizo de la música y la danza no sólo meras expresiones estéticas, sino un conjunto mítico-paradigmático que ha permitido a los hombres discernir sobre su existencia y manera de vivir, o dicho en otras palabras, ha establecido las rutas de la esperanza.

COMIENDO EN COMUN-UNIÓN

Recurriendo nuevamente a Durkheim, hemos de decir con él que "un gran número de sociedades cree que las comidas realizadas en comunidad crean entre los asistentes un vínculo artificial de parentesco. En efecto, parientes son aquellos seres que tienen naturalmente la misma

sangre y la misma carne" (Durkheim, 1982: 313). De aquí que en la comida ritual, los participantes se cohesionen y, de esta manera, reafirmen el modelo mitificado del vínculo humano, peculiaridad inherente a nuestra caracterización como especie: "Sin esta pegajosidad biológica, sin el placer de la compañía, sin amor, no hay socialización humana, y toda sociedad en la que se pierde el amor se desintegra" (Maturana, 1995: 12). *Bios* y *societas* son partes de nuestra misma entraña humana; ambas nos dan forma y esencia; sin ellas, perecería el *Homo sapiens sapiens*. Quedaría, acaso, una nueva especie de individuos solitarios que ocasionalmente se permitirían encuentros para la pura reproducción biológica, sin comidas, ni danzas, ni música, ni fiestas, ni ritos, ni mitos: seres vagabundos deculturados, silentes, sin arte y sin poetas.

Por el contrario, la generación de vida humana, o, en otras palabras, su reproducción biológica, al menos implica dos momentos: uno, la preñez; otro, el parto. Tanto en el primero como en el segundo, estos eventos serían imposibles sin la participación de dos individuos; allá, el de un hombre, el padre, y una mujer, la madre; acá, el de una madre y su hijo concebido. Estos incidentes biológicos llevan de forma inherente la circunstancia social de la participación de *dos*, acto relacional en la dialéctica de la *bios* y la *societas*. En consecuencia, la multiplicación humana es un acontecimiento *biosocial*, debido a que ambas esferas ocurren simultáneamente en la unicidad, cuyo carácter múltiple es, a los ojos del conocimiento parcelador, un suceso complejo que exige una mirada, igualmente, simultánea, unicista y múltiple; esto es, una observación compleja.

Este requerimiento nos obliga a deambular entre lo natural y lo cultural del hombre, y encontrar de tal manera que, a la par de esos momentos generativos de vida orgánica, se hallan relaciones sociales; tránsito de esa *pegajosidad* que nos lleva a los vínculos afectivo y comunitario. En esta perspectiva dinámica, "una madre, por su simple presencia y ternura, puede actuar como un «organizador» sobre la mente de un niño" (Bowlby, 1981: 57). Luego entonces, esa ternura, esto es, el amor mismo, adquiere una dimensión *socializadora*; por el contrario, su ausencia es factor de fracturas en la cohesión del grupo. Tenemos ante nosotros un proceso afectivo ordenador y ambivalente, que oscila entre el apego y el desprecio. Erich Fromm anota que "estar separado significa estar aislado [...] estar desvalido, ser incapaz de aferrar el mundo —las cosas y las personas— activamente; significa que el mundo puede invadirme sin que yo pueda reaccionar." (Fromm, 1980: 19). En este sentido, la separación no sólo es un capítulo biográfico lleno de pasiones humanas entre padres e hijos, amantes o hermanos, sino que implica por igual no aferrarse al mundo, carecer de pegajosidad, hallarse no sólo desolado, sino también *desocializado*.

Tal distanciamiento entre los individuos hace de nuestra sociedad moderna, en palabras de los psicoanalistas Montagu y Matson, "una nueva raza de Intocables" (Montagu y Matson, 1989: 99). En esta aseveración hallamos un *continuum* de concepciones desde la *bios* hasta la *psique*, desde la *pegajosidad* hasta la intocabilidad, que llama la atención con respecto a una circunstancia presente en la modernidad que anula la constitución humana en tanto que comunidad.

Lo amoroso en las relaciones humanas implica otro acto, éste de *reciprocidad*. No sólo ocurre así en el presente, sino a lo largo de la historia, e incluso de la prehistoria. Elman R. Service, a propósito de las sociedades de cazadores-recolectores, señala que dichas sociedades se caracterizan no por "economizar los resultados del esfuerzo", sino porque "dan las cosas con largueza, admiran la generosidad, dan por supuesta la hospitalidad, castigan la ganancia económica como egoísmo". Dicha actitud se entiende como *reciprocidad*, en cuyo marco se intercambian bienes, favores y trabajo (Service, 1979: 23-24), todo lo cual posibilita la construcción de la *comunidad*. En contra, la extensión de la economía monetaria neutraliza actualmente el regreso de la comunidad orgánica y la individualidad que pretende garantizar, "ya que la entrega al dominio omnipotente del dinero y la condena a la indiferencia silenciosa del vacío social." (Barcellona, 1996:113)

Ese vacío social implica también un vaciamiento de significados culturales. Sobre esto, resulta importante citar lo considerado por Françoise Laplantine en relación con la *deculturación*, entendida como: "una enfermedad de la *de-simbolización* que, llevada al exceso, conduce a que los individuos elaboren rituales vacíos de toda significación cultural y a que las sociedades destruyan los fundamentos mismos de su propia existencia." (Laplantine, 1979:80-81). Para este mismo autor, la deculturación va de la mano con otros dos factores más: la *desindividualización* y la *desocialización*. Pareciera que las personas, desde su individualidad, no pueden existir únicamente para esa misma singularidad; la existencia del hombre requiere de un contacto ampliado a los *otros* más allá del ego, esto ocurre desde el apego amoroso infantil hasta la reciprocidad colectiva; todo lo cual constituye a la comunidad humana, a la *communitas*.

Las implicaciones de *communitas* llevan a las ambivalencias *comunidad/inmunidad, gratitud/ingratitud, obligación/dispensa* (Nancy, 2003: 29-30). Todas ellas nos regresan al concepto del *Don*: la obligación contraída entre colectividades de *dar* y recibir. De aquí que toda comunidad, para que lo sea, ha de establecer relaciones *recíprocas* a partir de la *gratitud*, la cual obliga al intercambio para con los *otros*. Sin embargo, este deber queda eximido o neutralizado con la *inmunidad* que profiere la *ingratitud*, de donde un *uno*, a quien se le ha otorgado

un *don*, queda, por *inmunidad*, dispensado de todo cargo u obligación para con la comunidad. Ese *uno* corresponde a los rasgos señalados por el teólogo José Ma. Mardones, a propósito del narcisismo en la sociedad de hoy: "fragmentación cultural en la que vivimos. Ante la carencia de un proyecto universal, el hombre occidental se refugia en la subjetividad, en la esfera privada y en el culto a la individualidad" (Mardones, 1988: 153).

La idea de una *fragmentación cultural* está muy cercana, a mi parecer, de los conceptos *deculturación* y *desocialización*, que podrían coadyuvar a la dilucidación de Mardones con respecto a la *disolución del sentido*, del *recuerdo* y de la *historia*. Si una sociedad se ve fragmentada en su pegajosidad, ello repercutirá forzosamente en el contacto humano de sus integrantes fracturando de esta manera los vínculos amorosos entre ellos. Así las cosas, las significaciones simbólicas, propias de su cultura, son descargadas de contenido semántico lo que deja sin lenguaje para la comunicación a los miembros de tal sociedad; en consecuencia, los integrantes de un grupo humano de esta naturaleza caerán en la oquedad semiótica, se mirarán en un espejo sin mito y vivirán la ausencia del *todo*; esto es, experimentarán la única presencia de la *nada*.

Este vacío semiótico conduce a las sociedades del hoy postmo-

derno⁴ a la fragmentación de la *communitas* como parte del proceso en que participan la deculturación y la desvinculación humanas. De esta manera es que la *comunicación* deja de ser una misma *común-acción* al interior de la *comunidad*, para dar paso al narcisismo de *Ego*, y cuya simbólica, antes colectiva, deviene ahora en sólo silueta esbelta, dietética, presuntuosamente sana,⁵ de un cuerpo abandonado por el *espíritu*. Ese hueco dejado –hastiado de ausencia– busca ansiosamente ser invadido por relaciones interpersonales, pero al pretender que éstas sólo giren en torno de su ego en un afán inmune y no *comune* –es decir, *in-grato*, *no agradecido*, no *dado* a los otros–, produce un individuo aislado de todo contacto humano, vaciado de significados, padeciendo la ausencia de la palabra, del silencio de la ausencia; todo lo cual le hace caer en una profunda

depresión: la depresión de nuestros días convertida en pura tristeza y desesperanza.

Sin embargo, la ruptura de la espera –la desesperanza– no es lo único encontrado ante la sentencia del *fin de la historia*. Los profetas de la *nada* han querido olvidar, o acaso intentado aprisionar, esa pegajosidad humana hundida en las profundidades *bio-psico-sociales* del *Homo sapiens sapiens*, y que a lo largo de la historia, todavía no muerta para fortuna de nuestra especie, ha creado conceptos, símbolos y comportamientos humanos henchidos de contenido cultural. Ejemplos de ello lo ofrece la memoria arqueológica y las experiencias vivas de los pueblos pasados y contemporáneos. Nuestra memoria y nuestra cotidianidad contemporánea nos obsequian aún el *rito*, el cual se nutre justamente de símbolos (*Cfr.* Turner, 1980), esos componentes semánticos anulados por la *inmunitas*.

Al ser el rito un sistema simbólico, resulta por igual un sistema de significados; es decir, un discurso que *comunica* a la *comunidad* para ejecutar una *común-acción*. Esta acción en común obedece al mito representado, reiterado y restaurado cíclicamente a través del rito. Y es por intermediación del rito –con su fuerte riqueza simbólica y, por lo tanto, significativa, cultivadora, cultural– que se abre a la experiencia social, al drama humano, al horizonte conceptual de lo sagrado. Por estos motivos, Emile Durkheim ve en la comida ritual del sacrificio, en ese acto de comulgar entre el fiel y su dios, una *misma* carne. Este componente sacrificial del rito rescata a la *communitas*.

La comunión entre divinidades y hombres es un acto, ritual, que proyecta a la noción del *don*, ya que: “si bien es verdad que el hombre depende de sus dioses, esta dependencia es recíproca. También los dioses tienen necesidad del hombre; sin las ofrendas y los sacrificios se morirían.” (Durkheim, 1982: 34). En consecuencia, la asociación *comunicación/común-acción/comunidad*, se extiende a *comunicación/común-acción/comunidad/comunión/común-uniión*. En el sacrificio ritual los hombres intercambian dones en torno de una alegoría sagrada, de un modelo donde retratan lo mejor de ellos, siempre en la intención de la gracia, del dar, del agradecer; de aquí que el alimento sacralizado en sacrificio les haga comulgar en *común-uniión*, de donde la comunión, el alimento divino, deviene síntesis de sus dioses, de sus mitos, de lo mejor de sí-mismos. Así, en torno del alimento sacrificial los hombres *son*, adquieren el *Ser*, su existencia, por el pacto con sus dioses; ese mismo pacto que los reúne, los une, los reitera mítica, simbólica, metafórica y fácticamente. La *communitas*, entonces, queda bendita, sacralizada en el don de sus dioses; por lo tanto, a raíz del rito sacrificial, del don, del intercambio, del *dar-se*, la *communitas* *Es*. Este instante numinoso, de revelación, de *gnosis*, se instaura en su paradigma humano: alimento que ha de nutrir de significados a la

4 En el sentido que Mardones le otorga: “La postmodernidad es la modernidad, que, al desarrollar sus propios mitos, ha llegado a descubrir su propio autoengaño.” (Mardones, 1988: 10-11).

5 Y cuya expresión queda patentizada en las actuales y fatales cifras de la incidencia de males como la anorexia y bulimia que literalmente matan al futuro humano: sus jóvenes mujeres. Se impone, además, la idea hegemónica del cuerpo *delgado* como sinónimos entre *salud*, *perfección individual* y *prestigio social*, esto por encima –en un ejercicio discriminatorio y racista– del derecho a ser de otras corporeidades; esto es, de otros lenguajes somáticos.

cultura de ese pueblo, de esa *communitas*, para que continúe cultivando su tierra, sus aguas, su trabajo, sus objetos, sus relaciones, su cultura.

SACRIFICIO Y UTOPIA

El Hombre ofrendado como víctima del sacrificio ritual se transforma en el dulce pan de la celebración comunitaria que representa la alegoría del paraíso profetizado. Eso es la fiesta religiosa, la que se anuncia entre los montes con el tronar de sus cohetes, que hace reposar por un día pobreza y sufrimientos para jugar a comer ricas viandas, para danzar y reír y gastar lo que no se tiene, a cambio de una pequeña fugaz felicidad. Son la feria del pueblo, con sus golosinas, sus bailes tradicionales, sus mejores galas, sus puertas abiertas para recibir a los invitados. Son la fiesta urbana, a mitad de calle, con su Santo en lujoso nicho, amenizada por un *sonido* que a todo volumen marca el sitio sacralizado de la fiesta. El sueño.

A la mañana siguiente, la imagen onírica se ha evaporado en los fragmentos de la vida moderna, de la disolución de la *communitas*, de individuos enemigos de cualquier *otro*, del imperio de la racionalidad que cuenta números sin tocar corazones. La fiesta, por lo tanto, adquiere la función de acto de resistencia social, de crítico discurso cultural contra la disolución comunitaria, de vivencia ritual sin la cual la *Esperanza* hace siglos hubiera muerto. La fiesta rescata así la *communitas*; esto es, la esencia del Hombre. Y lo hace en un tiempo complejo, peligroso, atentatorio de la existencia humana, en los momentos en que un niño suele preguntar por qué han sido mutilados sus brazos y piernas en nombre de una guerra declarada contra el "terrorismo". ¿Cuánto miedo ha padecido el mundo con la imagen de ese infante amputado?, ¿cuánto terror?; porque ese niño no puede ahora siquiera poseer la cruz del sacrificio, no tiene de dónde colgar su frágil cuerpo, ni manos, ni pies para encarnar el clavo del cual sostener tanto dolor y tantas preguntas.

Este niño, el de Irak, es la dura metáfora de lo que vivimos ahora: el tiempo del hombre cercenado, fragmentado, disuelto, anulado como Hombre, convertido puramente en *enemigo*, en un *otro* extraño a sí mismo, enajenado de su identidad antropocéntrica porque se ha olvidado la posibilidad de ser un *Nosotros* y se ha trasmutado la paranoia de la frenética lucha contra *el* adversario en una guerra sin argumento, sin trama, ni historia; mucho menos mito, sólo guerra, sin vencedores ni vencidos: sólo muertos. De aquí la urgente necesidad de una *teología ecuménica* que responda a la situación transcultural y universalista (Mardones, 1988: 138), y, asumiendo la existencia de los *Otros*, se reconozca en ellos como un *Nos-Otros*.

Es en esta circunstancia que la fiesta deviene profecía de esperanza, ya que el tiempo ritual, el de la festividad, ocurre en un espacio sagrado; es decir, en un sitio escenificado más allá de la realidad concreta, dramatización ritual que únicamente adquiere existencia en el ámbito simbólico de la fe. Por lo tanto, la fiesta religiosa acontece en el *no-lugar* de la *utopía*: es la reiteración del mito como sueño que anhela el paraíso prometido, de la forma *original y verdadera* de como los dioses desean que los hombres vivan. Esa manera de existir es producto del imaginario colectivo, pero no por ello es un elaboración despreciable. Regularmente, los mitos, ya se ha dicho anteriormente, son historias ejemplares, modelos ideales de organización social. Esto explica por qué las fiestas son instantes de felicidad, periodos extraordinarios y esperados con ansia, ya que son la oportunidad no sólo de recrear el mito, sino de vivenciar la utopía como la realidad misma en el corto lapso del ritual festivo.

Si reuniésemos las características utópicas de la fiesta con una teología ecuménica, estaríamos ante la posibilidad de construir un *estado ético* en la comunidad humana, ya que se conjugarían los mundos idílicos con el reconocimiento del *Nos-Otros*, cimiento éste de la *Communitas*. Esa misma teología ecuménica implicaría una reelaboración ritual que llevaría a una *común-*

unión igualmente ecuménica, en que la comida sacrificial sería la representación de una víctima transcultural cuya profecía tendría por sitio la Ética del no-lugar utópico.

Pero sabemos muy conscientemente que las anteriores suposiciones sólo son eso: conjeturas. Que la realidad cotidiana se compone del vacío, de la incertidumbre, de la nada. Por esto mismo, acaso, preferimos el sueño de la fiesta; mientras tanto, sobrevivimos gracias a la ansiosa espera de su llegada inefable como única espera cierta. Pero también, mientras tanto, nuestros *cuerpos-communitas* continúan fragmentándose en una dolorosa mutilación constante, en una inacabable inmolación, donde todas las mujeres y todos los hombres nos transformamos en cristos crucificados, y donde cada rincón del mundo es nuestro Calvario. Posiblemente por esto, el anhelado *estado ético*, esperado proféticamente, sea el último pan

del sacrificio que caiga de la mano rota del mutilado: de ese niño cuyos brazos están en el no-lugar, en la utopía de la esperanza. LC

BIBLIOGRAFÍA

- Anónimo (1986), *Popol Vuh*, [Trad., int. y notas, Adrián Recinos], México, FCE.
- Balandier, Georges (1990), *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Barcelona, Gedisa.
- Barcellona, Pietro (1996), *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*, Valladolid, España, Trotta.
- Biblia, La (1976), *La Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- Bowlby, John (1981), *Cuidado maternal y amor*, México, FCE.
- Durkheim, Emile (1982), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal.
- Eliade, Mircea (1985), *Mito y realidad*, Barcelona, Editorial Labor, Punto Omega.
- Fromm, Erich (1980), *El arte de amar*, España, Ediciones Paidós.
- Laplantine, Françoise (1979), *Introducción a la Etnopsiquiatría*, Barcelona, Gedisa.
- Leon Felipe (1990), *Antología rota*, Madrid, Akal.
- Mardones, José Ma. (1988), *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Bilbao, Sal Térrea.
- Maturana, Humberto R. (1995), *La realidad: ¿objetiva o construida? I. Fundamentos biológicos de la realidad*, Vol. II, México, Universidad Iberoamericana.
- Mauss, Marcel (1971), *Sociología y antropología*, Madrid, Editorial Tecnos.
- Menuhin, Yehudi (1972), *Theme and variations*, New York, Stein and Day.
- Montagu, A. y Matson, F. (1989), *El contacto humano*, México, Editorial Paidós Mexicana.
- Nancy, Jean-Luc (2003), "Nada en común", en Roberto Esposito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Otto, Rudolf (1980), *Lo santo. Lo racional e irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza Editorial.
- Ruelle, David (1995), *Azar y caos*, Madrid, Alianza Universidad.
- Service, Elman (1979), *Los cazadores*, Barcelona, Labor.
- Turner, Víctor (1980), *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Madrid, Siglo XXI.

