



Las quemas de Judas en dos poblaciones zulianas: Potrerito y La Cañada

ANDRADE, Gabriel

Universidad del Zulia

Resumen

Este trabajo presenta una descripción etnográfica de los rituales de ‘quema de Judas’ en las poblaciones de Potrerito y La Cañada, en el estado Zulia, Venezuela. Todos los Domingos de Pascua estas comunidades organizan una festividad donde se quema a un muñeco de trapo que representa a Judas Iscariote. Asimismo, se presenta una interpretación teórica de la descripción ofrecida. Lo que resalta en este ritual es el empleo colectivo de la violencia contra una víctima particular. De esta forma la comunidad refuerza los lazos solidarios entre sus miembros e intentar eliminar cualquier vestigio de hostilidad entre los mismos.

Palabras clave: Quema de Judas, Potrerito, La Cañada, Zulia.

The burning of Judas in two Zulian villages: Potrerito and La Cañada

Abstract

This paper presents an ethnographic description of the “burning of Judas” rituals in Potrerito and La Cañada, two villages in the State of Zulia, Venezuela. Every Easter Sunday, these communities organize a festivity during which a cloth doll representing Judas Iscariot is burned. The paper also offers a theoretical interpretation of the description presented. In this ritual, collective violence against a particular victim is highlighted. Thus, the community strengthens the bonds of solidarity among its members, and tries to eliminate any trace of hostility among them.

Key words: Burning of Judas, Potrerito, La Cañada, Zulia.

Introducción

En gran parte del mundo hispanoamericano existe una tradición ritual en la cual, anualmente, un muñeco que representa a Judas sufre la violencia vengativa por haber participado en la muerte de Jesús. Lo mismo muchos de los castigos recomendados y descritos por Dante en el *Inferno*, Judas se ve consumido por las llamas en lo que popularmente se conoce como la ‘quema de Judas’. Lo que a continuación presentamos es una descripción etnográfica de la quema de Judas en dos localidades del Estado Zulia en Venezuela: Potrerito y La Cañada. Por medio de este rito, estas sociedades penetran una dinámica simbólica y social que pronto trascienden los hechos referentes a la violencia vengativa ejercida contra un personaje bíblico.

Las ‘quemadas de Judas’ vienen a ser una práctica ritual heredada del catolicismo español, particularmente ambiguo, sobre todo en lo referente a las concepciones de la violencia y sus derivadas incompatibilidades con el mensaje cristiano original. Lo más probable es que la quema de Judas haya tenido un origen en comunidades canarias, y difundido a las tierras americanas a partir de la época de la Colonia.

Lo mismo que España, Venezuela es un espacio de profundos desniveles culturales, donde de una esquina a otra fácilmente podemos pasar de la premodernidad a la posmodernidad: ‘cultura híbrida’, por parafrasear a García Canclini¹. Así, la quema de Judas no se encuentra uniformemente extendida en nuestro país. Subsiste principalmente en zonas rurales (los Andes, el Centro y el Oriente del país) y en las barriadas y zonas populares de los centros urbanos. Aún así, en los espacios donde efectivamente sí se desarrollan estas prácticas, la quema de Judas tiene una gran significación, sobre la cual profundizaremos a continuación.

1 GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas*. Barcelona: Paidós. 1999.

1. La víspera

La quema de Judas se realiza inequívocamente el Domingo de Resurrección de cada año. Ésta es una constante en todos los escenarios donde se desarrolla esta tradición ritual. Pero, como toda celebración ritual, la quema de Judas tiene unos importantes preparativos que anteceden al día en cuestión.

Durante la Semana Santa, cualquier visitante de las localidades de La Cañada y Potrerito (geográficamente muy cercanas entre sí) encontrará muñecos de trapo o paja, exhibidos en varias casas que conforman estas poblaciones. En La Cañada encontramos varias representaciones sentadas sobre una silla en la puerta principal de algunas de las casas. Estos muñecos están vestidos de una manera muy particular, sobre la cual volveremos más adelante, y suelen tener el tamaño de un hombre adulto, aunque en ocasiones llegan a ser un poco más pequeños que la talla promedio.

Muy rara vez se verán maniqués exhibidos en casas vecinas. Suele haber más bien un muñeco por cuadra o por parroquia, de forma tal que las casas que exhiben a los muñecos están relativamente distanciadas entre sí. Esta distancia puede variar desde algunas cuerdas hasta varios kilómetros.

Explícitamente, los participantes del rito informan que el muñeco es una representación de Judas, el cual será quemado el día de Resurrección, al término de la Semana Santa. Pero, el muñeco se exhibe por lo menos desde el jueves santo, fecha en que, de acuerdo a la tradición cristiana, Judas vendió a su maestro. Judas permanece sentado en una silla por tres o cuatro días, esperando su ejecución. El muñeco ha de ser exhibido públicamente en los días previos al domingo. Es por ello que se coloca sentado sobre una silla, de forma tal que sea visto.

No todos los maniqués están sobre una silla. En Potrerito, encontramos un muñeco atado a un poste o un muro, sobre el techo de una de las casas de la localidad. Así, estaba expuesto al inclemente sol por varios días, y se facilitaba su exhibición, de forma tal que era fácilmente visto por los transeúntes de la zona.

Potrerito es un poblado en condiciones económicas muy precarias. Buena parte de los habitantes de la zona se desempeñan como pescadores. La creciente contaminación del Lago de Maracaibo ha afectado los recursos naturales de estos pescadores, por lo que se han visto perjudicados económicamente. Los trabajadores calificados abandonan sus hogares para irse a trabajar en zonas más pobladas, como La Cañada o Maracaibo, donde existen mayores oportunidades laborales y económicas. De manera tal que los que se quedan en Potrerito no disfrutan de buenos niveles socio-económicos. A simple vista, esto se evidencia en los materiales utilizados para las viviendas, en el deterioro de los automóviles y carreteras, en el vestido de los niños y otros indicadores, sobre los cuales no entraremos en detalle.

No obstante, llamó la atención el hecho de que la casa que exhibía a Judas sobre el techo fuese ostentadamente lujosa, rodeada de viviendas en condiciones precarias. El dueño de la casa, un hombre muy amable, aunque reservado, nos permitió entrar a su domicilio y pudimos constatar el lujo que ya desde afuera se evidenciaba.

Mandó a uno de sus criados a bajar el muñeco para que lo viéramos, y rodeado de varios de sus amigos, se sentó a conversar. Como pronto se hizo evidente, este hombre era un personaje de gran prominencia en esa zona residencial. Buena parte de los vecinos lo conocían y saludaban. Durante en la conversación, el hombre dio a conocer que era un concejal de un partido político que, antaño, había gozado de gran prestigio y poder en el país, pero desde hace algunos años, había entrado en decadencia y luchaba por establecerse nuevamente.

Como es común entre los venezolanos, los temas políticos pronto se apoderaron de la conversación, y uno de nuestros acompañantes manifestó que simpatizaba con el partido político rival del concejal. La situación se volvió un poco tensa, y el concejal, mitad en broma, mitad en serio, ordenó que no se le ofreciese más cerveza a nuestro acompañante. La situación pronto se resolvió,

pero era notable la molestia del dueño de la casa, así como de sus amigos y parientes.

De acuerdo a este informante, su esposa es la encargada de elaborar el muñeco, un patrón que se repite a lo largo del resto de los domicilios que albergan a Judas en esas dos localidades. Mientras los hombres trabajan, las mujeres ocupan un importante papel ritual en la preparación del muñeco para el domingo de Resurrección. Ellas son las encargadas de vestirlo, de adornarlo y de colocarlo en exhibición. De manera tal que el muñeco exhibido era Judas, pero también era uno de los rivales políticos de este concejal. La mujer se había encargado de vestirlo con la vestimenta característica de ese líder político conocido por todos los venezolanos.

En La Cañada, las mujeres también se encargan de preparar el muñeco que representa a Judas. Según el testimonio de algunas informantes, las vecinas y parientes de la dueña del domicilio donde se exhibe al Judas también colaboran en la preparación. A diferencia de lo que sucedía en Potrerito, los muñecos de La Cañada sólo representaban a Judas, dejando de lado la representación de personajes políticos.

Todos los maniqués que encontramos en La Cañada se encontraban sentados, cuestión que nos permite inferir que sentar a Judas es la regla, y no la excepción, en las manifestaciones rituales de la zona. Por lo general, Judas se sienta mientras tiene amarrada a su mano una botella de alcohol.

En uno de los domicilios de La Cañada, unos hombres nos insistían en que les tomásemos fotos de ellos sentados junto a Judas. Al momento de tomar la foto, uno de los jóvenes sacó de su bolsillo una prótesis de genital y se la colocó al muñeco, de forma tal que parecía que Judas se había sacado su miembro para mostrárselo a todos los transeúntes. En un ambiente jocoso, muchos muchachos de la zona manipulaban la prótesis de Judas y se burlaban entre sí, acusándose mutuamente de ser homosexuales. Uno de ellos se sentó sobre las piernas del muñeco y lo empezó a acariciar como si fuera su amante, y a dedicarle tiernas palabras eróticas. En me-

dio de risas, muchos de las otras personas se acercaban para tocar los genitales de Judas.

2. El día de la quema

Caída la tarde del domingo de Resurrección, se procede a la quema de Judas. En el ostentoso hogar del concejal de Potrerito, se había reunido una gran cantidad de personas. Venían de todas partes del pueblo, puesto que, al parecer, esa era la única casa que había preparado el muñeco para la quema.

Varios de los asistentes resultaron ser parientes del concejal. Nunca quedó claro exactamente la relación de parentesco que existía entre el concejal y muchos de los participantes del rito. Pero, aún así, un buen número de personas afirmaba ser pariente del concejal, utilizando la categoría de ‘primo’ para hacer referencia. Unos pocos pudieron especificar la relación, mientras que otros insistían que era su primo lejano, pero primo al fin, admitiendo que no conocían bien su relación genealógica.

Teniendo esto en cuenta, conviene más bien considerar que el concejal es un eje de conexión entre los miembros de la comunidad, y esta conexión se expresa en términos del parentesco, a pesar de que, en varias instancias, es claramente ficticio. El concejal es el ‘primo’ de muchos de los asistentes, de forma tal que sirve de vértice de un grupo social que articula su solidaridad a través de la relación de primo compartida con este personaje.

El concejal sacó del garaje uno de sus lujosos automóviles. En torno al automóvil se congregaron muchos de los asistentes y uno de ellos bajó del techo de la casa al muñeco y lo colocó en el techo del automóvil. A un paso muy lento, el concejal condujo por la calle, y los asistentes al rito lo siguieron a pie. Con música popular alegre a un nivel elevado, empezó una procesión que paseó a Judas, sentado en lo alto sobre el automóvil, hasta la plaza principal del pueblo y de vuelta. Se trata de un trayecto relativamente corto, pero dado el paso lento de la procesión, se tardó alrededor de una hora.

En el trayecto, los asistentes se manifestaban muy alegres, gritando en medio de una gran algarabía. Era notable la ingerencia de alcohol entre muchos de los hombres y algunas de las mujeres. Anunciaban a lo largo del trayecto: “Llevamos a Judas, ¡vamos a quemarlo!”, mientras se hacían sonar cornetas y la música continuaba. Algunos de los vecinos que no asistieron a la casa del concejal para presenciar la quema se asomaban en sus patios para ver pasar la caravana, saludaban a los asistentes y alguno que otro gritaba un insulto a Judas.

De vuelta a la casa del concejal, se formó un gran alboroto en torno al vehículo que llevaba a Judas. Se disputaban quién iba a tener el privilegio de bajar al muñeco y colocarlo sobre una silla. Al final, el concejal concedió el permiso a un joven para que fuese él quien tomase al muñeco y lo llevase al medio de la calle.

Ahí lo esperaba una silla, y como en el resto de las casas durante la víspera a la quema, sentaron a Judas. Una mujer nos relató que ella ofrecía su casa como albergue de Judas, pero “ni que me paguen lo vuelvo a hacer”. Nos insistía que Judas debía estar sentado a la hora de ser quemado, porque años atrás, ella había quemado a Judas parado, y esto se tradujo en tragedia para su familia. Por eso, desistió de ser anfitriona de la quema de Judas. Al parecer, quemar a Judas parado trae nefastas consecuencias.

Esta vez, Judas estaba mucho más adornado que durante los días en que fue exhibido a los transeúntes. Durante esos días, se había vestido al muñeco con trajes alusivos al rival político del concejal, pero el día de la quema, se había removido esta vestimenta, y se le colocó en vez una camisa, una gorra y unos pantalones. Tenía puesto unos lentes, y le habían dibujado una barba en el rostro.

Un círculo de gente se congregó en torno al muñeco. Una mujer se acercó al muñeco y de su camisa extrajo un papel que leyó en público, mientras que los asistentes, en medio de risas, escuchaban.

Se trata de lo que los mismos participantes del rito denominan el ‘testamento de Judas’. De acuerdo a varios informantes, se representa el momento en que Judas deja sus pertenencias a dife-

rentes personajes de la comunidad. La mujer empezó a leer el testamento, el cual estaba redactado como si el propio Judas lo hubiese escrito. En el testamento, Judas confiesa haber vendido a Cristo por unas miserables treinta monedas, que “de nada me sirven ahora”, y antes de morir, quiere dejar sus pertenencias. Así, a través del testimonio, Judas deja sus ropas, sus gafas, sus monedas y una botella de licor a diferentes personas del pueblo. Todas estas pertenencias han sido aportadas por el concejal y su mujer, es decir, por los dueños de la casa donde se ha exhibido a Judas y frente a la cual se procederá a quemarlo. Se las han impuesto a Judas, y a través del testamento, han pasado a otras personas. Todo lo dicho en el testamento se reparte, salvo la ropa, que queda puesta sobre Judas.

Cuando se terminó de leer el testamento, varios hombres tomaron licor y lo derramaron sobre el muñeco. Luego, se arrojó sobre Judas gasolina. Durante estos instantes, los concurrentes se habían apartado para conformar un amplio círculo en torno al muñeco. Uno de los hombres arrojó un fósforo y el muñeco ardió en fuego.

Al momento de encenderse las llamas, los asistentes una vez más se erigieron en alegría, e inclusive aplaudieron. Muchos contemplaban cómo se quemaba el muñeco mientras ingerían alcohol y conversaban entre sí. A medida que el muñeco se iba despedazando junto a sus ropas, y sólo quedaban cenizas, los asistentes se iban retirando de vuelta a sus hogares, mientras que el fuego perdía fuerza hasta que eventualmente, cuando se apagó, ya quedaban muy pocos asistentes.

En La Cañada, la quema procedió de forma bastante similar, con algunas singularidades que es menester señalar. En La Cañada, las relaciones entre vecinos son bastante cordiales, pero se manifiesta una cierta rivalidad entre hogares que albergan a Judas. Los dueños de estas casas se esfuerzan en ofrecer el mejor Judas de la comunidad, y esperan que sus vecinos y parientes asistan a su quema y no a la de otros.

En ninguno de esos domicilios hubo una procesión como la de Potrerito. Puesto que durante la víspera Judas había sido exhibi-

do sentado sobre una silla, no era necesario modificarlo del lugar de exhibición al lugar de la quema. El número de asistentes tampoco fue tan elevado como el de Potrerito, quizás porque en La Cañada hubo varios hogares donde se llevó a cabo la quema.

Lo mismo que en la otra localidad, en La Cañada se leyó el testamento de Judas. Los muñecos estaban igualmente adornados con vestimentas proporcionadas por los dueños de los domicilios que albergaban al muñeco. No existe mayor variación de vestimenta entre los maniqués: gorra, camisa y pantalón, algunos con barbas y bigotes pintados sobre sus rostros.

La redacción del testamento fue igualmente en primera persona, de forma tal que la persona que leía el documento lo hacía como si fuese el propio Judas quien pronunciaba esas palabras. Una vez más, confesaba y se arrepentía de su crimen, y empezaba a mencionar las personas a las cuales dejaría sus pertenencias. A diferencia de lo que ocurría en Potrerito, las pertenencias de estos muñecos eran más abundantes.

A medida que se iba leyendo el testamento, se iban asignando objetos a personas que, al parecer, guardaban una relación particular con cada objeto. La dueña de una de las casas que albergaban al muñeco era peluquera. Así, en el testamento, Judas dejaba a esa mujer su cabellera. Al sastre le dejaba su chaqueta, para que hiciera buen uso de ella. Los participantes del rito despojaban a Judas de la chaqueta, aún así, el muñeco tenía una camisa por debajo de ésta. A un hombre casi ciego le dejaba sus gafas, y el recipiente las aceptó con mucho gusto. Al ‘borracho del pueblo’, un hombre que al parecer, bebía mucho alcohol, le dejó la botella que había tenido desde los días de exhibición en la víspera de la quema.

Cada vez que se asignaba una pertenencia a un personaje, los participantes aplaudían. Finalmente, llegó el momento de asignar los genitales de Judas. Recordemos que, en La Cañada, muchos de los jóvenes visitantes manipulaban la prótesis del muñeco y jocosamente se burlaban el uno del otro. Durante el reparto de las otras pertenencias, no se prestó gran atención, puesto que cada recipien-

te ya conocía, de antemano, que le iba a tocar una pertenencia en particular.

Pero, en el momento del reparto de los genitales, creció la expectativa, pues, al parecer, nadie estaba seguro de quién sería el recipiente. “¿A quién le vamos a dar la verga esta?”, preguntó uno de los hombres. “A la más cachúa² de todas”, respondió otro, en medio de risas. De repente, nombraron a una mujer, y estallaron sendas carcajadas tras el anuncio.

La mujer que nombraron era muy atractiva y había sido madre desde muy temprano, alrededor de los quince años de edad. Lejos de tomar su postulación como un insulto, la joven mujer se enorgulleció con jocosidad y se arrodilló ante el muñeco, de forma tal que sugería su disposición de practicar el sexo oral a Judas. Tomó los genitales mientras el resto de los asistentes aplaudían. Jugaba con la prótesis y la pasaba cerca del rostro de varias de sus compañeras.

Lo mismo que en la quema efectuada en Potrerito, una vez concluida la lectura del testamento, se abrió un gran círculo alrededor del muñeco, esperando su quema. El ‘borracho del pueblo’ derramó alcohol sobre Judas, y otros hombres también lo hicieron, añadiendo además gasolina.

Se prendió fuego y Judas ardió en llamas. Los asistentes no se esperaban que la dueña del domicilio colocara explosivos dentro del muñeco, de forma tal que los petardos estallaron y la gente se sintió sorprendida y satisfecha. Igual que en la otra localidad, los concurrentes contemplaban la quema de Judas mientras ingerían alcohol.

Debido a la acción de los petardos, este muñeco tardó más en apagarse que los otros que observamos. Los concurrentes aún no se retiraban de la escena, porque esperaban algo más. Así, llegó un joven en una motocicleta y ató una cuerda a la cabeza de Judas, carcomida por las brasas. Ató el otro costado de la cuerda a su

2 ‘Cachúa’ es un término vulgar y peyorativo que en el Zulia denota excitación sexual.

moto, y arrastró la cabeza de Judas por toda la calle, yendo y viniendo en una misma dirección, mientras los asistentes aplaudían.

En uno de estos domicilios, a medida que ardía Judas, los niños simulaban dispararle con sus manos, y le arrojaban piedras, mientras sus padres los regañaban por aproximarse demasiado al muñeco en llamas. Cuando las llamas por fin se apagan y sólo quedan cenizas, los asistentes se retiran a sus casas, hasta el año entrante cuando se repita la representación ritual.

3. Consideraciones teóricas: un rito de sacrificio

Bajo la sección ‘Sacrificios humanos’ de su obra cumbre *Tratado de Historia de las Religiones*, Mircea Eliade escribe: “Tanto la costumbre de rociar y de tirar al agua al representante de la vegetación como la de quemar el maniquí de paja y esparcir sus cenizas por los campos están muy difundidas”³.

La descripción que hemos presentado de la quema de Judas concuerda con lo documentado por Eliade: se quema colectivamente a un maniquí antropomórfico. Eliade, con su característico espíritu erudito y enciclopédico, sitúa esta práctica bajo el renglón de los sacrificios humanos en su esquema conceptual.

Si hemos de referirnos a esta consideración ofrecida por Eliade, la quema de Judas es un ritual que la etnología clasifica como ‘sacrificio’: se trata de la quema de un maniquí a manos de una colectividad. Pero, esto contiene matices. Es menester hacer un breve recorrido por la historia de la etnología para determinar hasta qué punto la quema de Judas es efectivamente o no un sacrificio.

Tylor fue uno de los primeros en teorizar sobre el sacrificio⁴. Partiendo de su teoría animista de la religión, estimaba que ‘sacrificio’ era una forma ritual donde se entregaban ofrendas a los espí-

3 ELIADE, Mircea. *Tratado de Historia de las Religiones*. Madrid: Cristiandad. 2000, pp. 487-488.

4 TYLOR, E. B. *Primitive Culture*. New York: Harper & Row. 1958.

ritus como un don, bien para pedir algo, bien para agradecer algo, o simplemente para rendir tributo.

De acuerdo al esquema de Tylor, cualquier rito de ofrenda material a un ente sobrenatural es un sacrificio. Tylor es un representante característico de la vieja escuela de etnólogos que pretendía exagerar las diferencias entre modernos y primitivos. Para él, el sacrificio está confinado a la vida religiosa primitiva que trata de encontrar explicación a los fenómenos atribuyéndose a las ánimas. En su rígido esquema, no cabe la posibilidad de postular que el ritual sacrificial es una constante tanto entre primitivos y modernos: puesto que los modernos ya no rendimos culto a los espíritus, no poseemos la institución sacrificial.

Tylor prescinde de un rasgo definitivo de los ritos sacrificiales: la violencia. Preocupado por la ofrenda mucho más que por la muerte de la víctima, omite una gran cantidad de ritos que bien pudiéramos calificar de ‘sacrificios’. Más aún, su definición depende de lo sobrenatural; por ende, sólo los pueblos supersticiosos ejecutan sacrificios. Prácticamente lo mismo puede decirse de Frazer, para quien las prácticas sacrificiales eran vestigios de una época pasada que, eventualmente, sería superada por la ciencia⁵.

Muy probablemente Tylor no consideraría a las quemas de Judas como un ‘sacrificio’. Los participantes no creen en espíritus, la víctima no es ofrecida a ningún ente sobrenatural en particular y Judas no es concebido como un don.

Las aportaciones de Robertson Smith cambiaron el panorama teórico sobre el tema en cuestión⁶. Para este autor, el sacrificio se trataba de un festín gastronómico donde una vez al año se consumía la carne de una víctima sagrada (por lo general, un animal totémico), protegida por prohibiciones durante el resto del año. Con la ingestión de la carne, los sacrificantes aspiraban una comunión mística con el espíritu totémico que residía en el animal.

5 FRAZER, J.G. *La rama dorada*. México: Fondo de Cultura Económica. 1992.

6 SMITH, William Robertson. *Religion of the Semites*. London: Transaction Pub. 2002.

Smith incorpora la violencia como un aspecto central del sacrificio. Para comerse al animal, hay que matarlo. No se ofrece a ningún dios, porque el animal mismo es la divinidad. Aún sin prescindir completamente de lo sobrenatural, Smith permite una mayor flexibilidad que Tylor y abre el abanico de posibilidades etnográficas al mundo contemporáneo. El sacrificio es un festín gastronómico donde los participantes estrechan lazos entre sí al compartir la carne del animal totémico que los representa como unidad social.

Aún así, resulta difícil que Smith hubiese concebido a las quemas de Judas como un rito sacrificial. Los participantes de la quema no rinden culto a Judas, por el contrario, lo consideran un anti-dios, un demonio, tal como fue inicialmente representado por Dante.

Durkheim rescató muchos de los puntos de vista de Smith y aportó un enfoque sociológico a la interpretación de las representaciones rituales⁷. Cualquier forma de rito, incluyendo al sacrificio, es una forma de consolidar los lazos sociales entre los participantes del mismo. Al conformarse una colectividad, se entraba en el espacio sagrado que, al final de cuentas, es su propia representación. El sacrificio es una forma colectiva de rendir culto a la colectividad misma. Como veremos más adelante, es muy probable que Durkheim sí hubiese considerado a las quemas de Judas como un 'sacrificio'.

Después de Durkheim, el rito como forma de integración social fue ampliamente documentado en las obras de Max Gluckman⁸ y en los primeros escritos de Victor Turner⁹. Para Gluckman, aún los ritos que representan antagonismo contribuyen a la solidaridad: se exageran los conflictos para que su resolución

7 DURKHEIM, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza Editorial. 1992.

8 Citado por MORRIS, Brian. *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Barcelona: Paidós. 1995, pp. 302-306.

9 *Ob. cit.*, pp. 136-137.

sea significativa y se enfatice la unidad orgánica de la comunidad. Lo mismo puede decirse de Turner, para quien la dimensión colectiva del rito era uno de sus rasgos esenciales: la *comunitas*, o estado liminal donde los participantes del rito se acercan entre sí como una comunidad sin jerarquía, es un aglomerado de individuos que juntos conforman una nueva unidad social.

Mauss, siempre fiel a Durkheim, también retomó esta posición. Para él y su colaborador Hubert, el sacrificio se trataba de un puente de comunicación entre lo sagrado y lo profano¹⁰. En la medida en que la víctima muere, los practicantes del rito abandonan la profanidad de las cosas y penetran un nuevo espacio, pautado por la presencia de la emoción religiosa. Lo mismo que Smith, Mauss y Hubert abren el abanico de posibilidades etnográficas para su concepto de 'sacrificio', pero aún así se mantiene restringido. Bajo su definición, se requiere de un marco sagrado y un marco profano, separados por la muerte de la víctima. Ciertamente han dado un paso más allá que Tylor. El sacrificio está concernido con lo *sagrado*, en cualquiera de sus formas (dioses, antepasados, objetos, mitos, fuerzas religiosas, etc.), mucho más que exclusivamente con los espíritus, tal como la restringida visión de Tylor lo postulaba.

Si bien podemos esbozar una dualidad entre lo sagrado y lo profano en la quema de Judas, no está claramente trazada. No parece tratarse de una manifestación estrictamente religiosa. Aún si prescindían de lo sobrenatural, para Mauss y Hubert, el sacrificio seguía siendo un asunto estrictamente religioso, en tanto marcaba una comunión entre lo sagrado y lo profano.

La definición de Mauss y Hubert ha sido muy cuestionada por uno de los grandes de la antropología, Evans-Pritchard¹¹. En el caso de los Nuer, un pueblo estudiado por este autor, el sacrificio está dirigido, no a comunicar a lo sagrado con lo profano, sino a se-

10 Citados por CAZENUEVE, Jean. *Sociología de Marcel Mauss*. Barcelona: Península. 1970, pp. 90-93.

11 EVANS-PRITCHARD, E.E. *La religión nuer*. Madrid: Taurus. 1980

pararlos. Se busca mantener alejada a la divinidad (Espíritu), puesto que es una fuente de peligro. El sacrificante entrega a la víctima como sustituto de sí mismo para la expiación de los pecados. El Espíritu es como una suerte de recolector de impuestos a quien se quiere mantener contento pero alejado.

La aportación teórica de Evans-Pritchard está demasiado influenciada por su condición de católico practicante. Lo mismo que Mauss y Hubert, para Evans-Pritchard el sacrificio es estrictamente una institución religiosa, plegada de concepciones sobrenaturales y operando bajo el marco de lo sagrado. Más aún, incorpora nociones tradicionalmente asociadas al catolicismo, tales como el pecado y la expiación, las cuales no están universalmente expandidas.

Todas estas aportaciones teóricas tienen cierta validez, en tanto rescatan elementos importantes presentes en las prácticas sacrificiales, pero fracasan a la hora de resaltar realmente lo esencial; es por ello que la quema de Judas difícilmente encaja adecuadamente en ellas.

Los trabajos teóricos de René Girard, un autor con ninguna experiencia etnográfica y a quien se le pueden objetar muchos principios metodológicos, resultan no obstante mucho más satisfactorios, al menos en lo referente a una definición del sacrificio¹². Retomando la tradición de Durkheim, Girard postula que el sacrificio es, ante todo, un modo de representación social donde los miembros de la comunidad estrechan lazos entre sí.

Para Girard, deben existir dos elementos esenciales para que una práctica ritual pueda denominarse 'sacrificio': 1) una víctima debe sufrir violencia, 2) esta violencia debe ser ejecutada colectivamente. Lo mismo que Hobbes, Girard estima que los humanos son seres conflictivos por naturaleza, y las asperezas entre los miembros de una comunidad deben ser limadas en la conjunta participación de la violencia.

12 GIRARD, René. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama. 1985.

Contrario a lo que sugería Durkheim, Girard estima que no basta con participar colectivamente de cualquier actividad religiosa. Esta actividad, religiosa o no, debe ser violenta. La violencia que se desarrolla entre los miembros de una comunidad debe ser canalizada a un agente expiatorio que, al morir, se lleva consigo todos los males comunitarios. Varios partidos en conflicto harán las paces si participan mutuamente en la violencia ejercida contra una víctima. La solidaridad se consigue a expensas de la violencia. Si, como decía Durkheim, la solidaridad es el eje de lo sagrado, Girard da un paso más atrás y postula que, en tanto la violencia es el origen de la solidaridad, entonces esta violencia misma debe ser el origen de lo sagrado. Así, la violencia es anterior a lo sagrado.

De manera tal que, para Girard, el sacrificio, en su mínima definición, no es una institución estrictamente religiosa. Puede ser cualquier instancia de violencia colectiva ejecutada sobre una víctima en particular. De acuerdo a Girard, el acercamiento entre partes en conflicto a través de la mutua participación en la violencia contra una víctima particular es el fundamento de la vida social humana. El rito sacrificial apenas formaliza y representa un principio que se encuentra presente en todos los espacios de la vida social.

Así, para Girard, no existe mayor diferencia entre la ejecución de Luis XVI, los ritos de reyes agonizantes documentados por Frazer, y el sacrificio según ha sido entendido tradicionalmente por los etnólogos. En todos ellos, los miembros de una colectividad estrechan sus lazos en la medida en que participan conjuntamente de un mismo esfuerzo violento.

Para Girard, entonces, la quema de Judas sí sería un sacrificio. Aún sin dioses, aún sin un marco sagrado claramente esbozado, se trata de una colectividad que ejerce violencia contra una víctima (sin importar si es animal, vegetal, humana o su representación) y estrecha lazos en la medida en que participa conjuntamente de este mecanismo. Teniendo en cuenta estas consideraciones, detengámonos a comprender cada uno de los elementos y situaciones observadas en este ritual.

4. Hermenéutica del ritual sacrificial

Lo primero que salta a los ojos de un observador de las quemas de Judas es el hecho de que la víctima, a saber, el muñeco de paja, sea exhibida por varios días en la víspera de su quema. Éste es un rasgo que difícilmente se encuentra en las descripciones etnográficas de otros ritos sacrificiales.

Este hecho se esclarece si comprendemos que uno de los principales objetivos de la quema de Judas es la expiación. Desde los trabajos teóricos-etnográficos de Evans-Pritchard sobre los Nuer, los etnólogos han considerado que la expiación es, ante todo, una forma *individual* de aproximarse a una divinidad. No es difícil ver que la interpretación de Evans-Pritchard sobre la expiación está demasiado condicionada por su catolicismo.

Para el catolicismo, religión muy preocupada por el pecado y la pureza moral, la expiación es una forma de arrepentirse y borrar los pecados que el fiel ha cometido. Al pecar, la relación entre Dios y el mortal se deteriora, y la expiación sacrificial busca remediar las faltas anteriormente cometidas, de forma tal que se regenere la pureza moral del creyente y se reestablezca óptimamente la relación con Dios. De manera tal que el sacrificio es una práctica individual donde el creyente entrega algo de sí en beneficio de la divinidad para reponer las faltas.

Pero, la expiación católica es una excepción, y no la regla, en la manera en que diferentes pueblos del mundo proceden en la institución sacrificial. A las víctimas sacrificiales se les suele denominar ‘chivos expiatorios’. Este nombre se remonta al Levítico, donde, en las prescripciones sacrificiales, se ordena tomar un macho cabrío para ser sacrificado. “Después sacrificará el macho cabrío como sacrificio por *el pecado del pueblo* y llevará su sangre detrás del velo; haciendo con su sangre lo mismo que hizo con la sangre del novillo, rociará el Lugar del Perdón en su parte anterior. Así, hará la reparación por el santuario a causa de las impurezas de los

hijos de Israel y de todos sus pecados”¹³. El chivo es un animal expiatorio que redime las faltas *colectivas*, mucho más que las individuales.

Judas es exhibido en la víspera a su quema, porque es necesario que la comunidad entera participe de su ejecución. Se encuentra a la vista de todos por cierto tiempo, de forma tal que la colectividad en su totalidad traspase sus pecados a esta víctima que, al morir, se llevará consigo todos los males que le han sido impuestos. Judas recibirá todos los elementos no deseados de los transeúntes que pasen cerca de él.

Estos ‘pecados’ no se refieren a faltas morales, según las entiende el catolicismo. Se tratan más bien de pecados colectivos, a saber, conflictividades que surgen entre los miembros de una colectividad. Son pecados en tanto que son malignos, puesto que la conflictividad amenaza a la misma existencia de la comunidad. El mal es la desintegración de la moral comunitaria.

Judas está ahí para ser insultado, escupido, maltratado, mutilado y depreciado. En vez de matarse los unos a los otros y amenazar con destruir a la comunidad debido a la violencia endógena, resulta más beneficioso, a la manera expiatoria, *traspasar* esta violencia a esa víctima que es despreciada por todos. Judas como víctima expiatoria no sólo previene que los miembros de la comunidad se hieran mutuamente, sino que permite que ellos mismos estrechen sus lazos en la medida en que ambos colaboran en un mismo esfuerzo violento.

Si, como sugería Durkheim y su tradición, la solidaridad ritual marca la pauta de lo sagrado, entonces Judas debe mantener ciertos vestigios de un ser sagrado, aún si no se hacen del todo evidentes y se ven sobrepasados por la profanidad pautada por el desprecio que se le tiene. En tanto víctima, Judas retiene un aura sagrada que, de acuerdo a Smith y Mauss, es propio de todas las víctimas sacrificiales. Este carácter sagrado se manifiesta con mayor

13 *Levítico 16: 15- 16*. El subrayado es nuestro.

claridad en algunos procedimientos posteriores de la quema, sobre los cuales volveremos más adelante.

Aún en ausencia de dioses y espíritus, con la quema de Judas se empieza a delimitar un espacio sagrado. La quema de Judas propicia lo social, estrecha los lazos comunitarios. Si hemos de seguir a Durkheim, esto es razón suficiente para establecer que al menos se tiene un pie dentro del espacio constituido por lo sagrado.

De forma tal que el sacrificio es una gran ocasión festiva porque propicia la vida comunitaria. Robertson Smith insistía en que el sacrificio es un gran festín porque los miembros de una comunidad comulgan entre sí al compartir la carne de la víctima, a la vez que comulgan con el dios al ingerir su carne. No puede haber fiesta sin asistentes. La fiesta es precisamente una ocasión para estrechar lazos sociales. Cada vez que una comunidad regenera los lazos solidarios entre sus miembros, es motivo de efervescencia, por usar el término de Durkheim, se consolidan relaciones.

Llegado el día de la quema, se pasee a Judas por el pueblo mientras la comunidad lo acompaña en la procesión. Éste es un rasgo que se encuentra difundido en los ritos sacrificiales de muchas culturas. Es en la procesión donde la víctima del sacrificio manifiesta su ambigüedad, alternándose entre lo sagrado y lo profano. Judas es un traidor, pero, ¿qué clase de traidor merece los honores de ser colocado sobre un lujoso automóvil y encabezar solemnemente una procesión por todo el pueblo, acercándose a la prominencia de un dios?

Si Judas fuese enteramente un traidor, su ejecución sería de forma mucho más sencilla, como generalmente se ejecutan a los traidores y prisioneros en situaciones de guerra; a saber, en un virtual anonimato, sin la solemnidad demostrada a través de este rito en particular.

Una vez más, Judas es central para la fiesta; sin él, no habría ni sacrificio ni comunidad. Gracias a Judas, la comunidad se congrega. Gracias a su traición, la comunidad puede fácil y legítimamente ejecutar a una víctima expiatoria que, al morir, se llevará

conigo todos los males y regenerará la paz y la vida social entre los miembros de la comunidad.

Al final, Judas mismo es la representación de la comunidad. En torno a él se congregan todos los miembros, y su quema representa la violencia sacrificial colectiva que propicia a lo social. Una vez más, tengamos en consideración a Durkheim: en Judas se perfila un espacio sagrado porque él mismo representa a la colectividad. Por unos breves momentos, Judas se convierte en un ser sagrado. La comunidad se congrega en torno a él, y lo pasean de forma tal que el muñeco está nutrido de cierta aura sagrada. Judas encabeza una procesión ritual que se realiza en su honor.

Se pasea a Judas por el pueblo porque, lo mismo que lo que sucede durante su exhibición en la víspera de la quema, se pretende asegurar la expiación colectiva en el ritual. *Todos* los miembros de la colectividad deben participar del rito. Nada más terrible para una comunidad que el sentimiento anómico. La colectividad confirma el poder que detenta por encima de las individualidades, al hacer que *todos* participen del ritual, al menos de forma simbólica. Aún aquellos que no puedan estar presentes físicamente en el momento de la quema, deben participar de la expiación. La procesión recoge la participación simbólica de aquellos que no podrán estar frente a Judas en el momento de la quema. En casi todas los rituales sacrificiales documentados, un sacerdote sacrifica a la víctima, pero éste lo hace *en nombre de la colectividad*.

La procesión marca el momento de inicio del ritual. Por un momento, los individuos abandonarán sus antiguas posiciones, las diferencias y jerarquías que existen entre ellos, y todos juntos participarán, de manera indiferenciada, en la conformación de una unidad comunitaria.

La comunidad lee el testamento. Ya hemos mencionado que el testamento está escrito en primera persona, de forma tal que la persona que lee el documento lo hace como si el propio Judas estuviese hablando. Se hace evidente que éste se trata de un testamento escrito por la colectividad misma puesto en boca del personaje en

cuestión. En él, Judas acepta su culpabilidad y su trágico destino sin oponer la menor objeción o protesta ante semejante castigo.

Cuando se ejecuta violencia sacrificial sobre una víctima, el rito debe representar la situación *desde el punto de vista de la colectividad* ejecutante, y nunca desde el punto de vista de la víctima ejecutada¹⁴. Precisamente para conformar la unidad orgánica de la comunidad, debe existir un consenso entre los miembros de la misma con respecto a la acción violenta. No puede haber desacuerdos porque, de ser así, el rito no lograría su función integradora.

Por ello, la comunidad debe proyectar sobre la víctima una serie de acusaciones de forma tal que, entre sus miembros, no exista la menor duda de que el castigo que la víctima está por recibir será legítimo. La comunidad redacta el testamento de Judas y lo proyecta sobre él, de forma tal que el acusado acepte su propia culpabilidad y no exista ninguna objeción con respecto al castigo que está a punto de serle propinado.

El escenario sería muy diferente si, por ejemplo, en el testamento, Judas ofreciera su versión de los hechos, o explicase los motivos que lo condujeron a traicionar a su maestro, o simplemente, argumentara que la traición no legitima el castigo de la quema. En este sentido, la comunidad no sólo ha de silenciar a la víctima, también debe proyectar sobre ella una voz, de forma tal que pida morir o al menos acepte su culpa y castigo. Así no se generará ningún remordimiento u objeción entre los participantes del rito.

Aceptando su culpa, Judas entrega sus pertenencias. Una vez más, insistimos en la interpretación durkheimiana de la religión al sugerir que Judas ha adquirido un perfil sagrado porque, gracias a su ejecución congrega a la comunidad. En el cuerpo de Judas se ve representado lo social.

14 René Girard advierte que, en este aspecto, el cristianismo es una excepción, en tanto representa sus rituales *desde la perspectiva de las víctimas*, rechazando las representaciones de la comunidad sacrificante.

De acuerdo a Mary Douglas, “el cuerpo humano es imagen de la sociedad y, por lo tanto, no puede haber un modo natural de considerar el cuerpo que no implique al mismo tiempo una dimensión social”¹⁵. El reparto de las pertenencias de Judas viene a ser una forma de proclamar la segmentación orgánica de la sociedad.

Durkheim concibió a la sociedad como un todo orgánico pero segmentado. Es decir, el cuerpo social está fragmentado en diferentes secciones, pero, lejos de estar aisladas las unas de las otras, interactúan entre sí a la vez que se solidarizan, de forma tal que, juntas, conforman algo más que la suma de sus partes. La segmentación es un principio ampliamente documentado por los etnólogos. Levi-Strauss la señaló en el totemismo: cada parte anatómica del animal totémico (pies, cabeza, etc.) representa a un segmento social, de forma tal que se diferencian entre sí pero están conscientes de que todas pertenecen a un cuerpo social más general¹⁶. Meyer Fortes¹⁷ y Evans-Pritchard¹⁸ también documentaron la segmentación en algunos sistemas africanos de parentesco.

El cuerpo de Judas representa este principio de segmentación. En su totalidad, el muñeco es imagen de la sociedad. Pero, la sociedad, si bien es orgánica, también está segmentada. Lo mismo puede decirse del cuerpo de Judas. El muñeco en sí es una unidad orgánica, pero puede ser descompuesta en cada una de sus partes: pies, cabello, cabeza, etc., así como también sus pertenencias: botella, chaqueta, gafas, etc.

Con la lectura del testamento, se asiste al reparto, otro de los rasgos ampliamente encontrados en los ritos sacrificiales. El mejor conocido de todos los repartos sacrificiales es el *sparagamos*, el rito sacrificial dionisiaco que consistía en el despedazamiento de la

15 DOUGLAS, Mary. *Símbolos naturales*. Madrid: Alianza Editorial. 1978, p. 94.

16 LEVI-STRAUSS, Claude. *Totemism*. Boston: Beacon Press. 1969.

17 FORTES, Meyer y EVANS-PRITCHARD, E.E. *African political systems*. London: Oxford University Press. 1941.

18 EVANS-PRITCHARD, E.E. *Los nuer*. Barcelona: Anagrama: 1972

víctima a manos de los participantes del rito, y la entrega de sus partes a diferentes miembros de la comunidad.

De forma tal que, el cuerpo de Judas se segmenta en cada una de las pertenencias que son repartidas a los miembros de la comunidad: sastres, borrachos, peluqueros, etc. La botella no se entrega a ese borracho en específico, sino a *todos* los borrachos del pueblo, de los cuales él es representante. Como la sociedad, el cuerpo de Judas se va despedazando en segmentos. Pero, cuando se juntan la nariz, la cabeza, la chaqueta, la botella, y todas las otras partes que conforman al muñeco, se logra una unidad orgánica superior; a saber, Judas en su totalidad. Se convierte así en metáfora de la sociedad que se segmenta pero cuyas partes, al integrarse, conforman un cuerpo superior.

La más ambigua de todas las pertenencias repartidas son, por supuesto, los genitales. No sólo los jóvenes manipulan los genitales del muñeco durante su exhibición en la víspera a la quema, sino que también crece una expectativa con respecto a quién le corresponden los genitales en el momento del reparto, convirtiéndose en la pertenencia más manipulada, y sobre la cual recae la mayor parte de la atención de los participantes del rito.

La manipulación de los genitales de la víctima sacrificial es un hecho bien documentado en la literatura etnológica. A modo de ejemplo, en el sacrificio sparagmático de las festividades dionisiacas, el punto de partida para el descuartizamiento de la víctima eran los genitales. Evans-Pritchard y Godfrey Liendhardt también documentaron estas prácticas entre los nuer y los dinka, respectivamente.

Bien podemos aproximarnos a este fenómeno insistiendo en que, para que el rito cumpla su función integradora en la comunidad, debe conseguir unanimidad, de forma tal que *todos* los miembros de la comunidad participen de la violencia sacrificial. Para lograr esto, la víctima debe ser lo suficientemente mala como para legitimar el atroz castigo que está a punto de recibir. Ya hemos visto cómo la redacción del testamento contribuye en este proceso.

La comunidad necesita distorsionar a la víctima, de forma tal que ésta sea representada como un ser muy malo que merece ser ejecutado. Al representar a Judas como un borracho, se sientan las bases para tal distorsión. Pero, son las faltas sexuales, los modos más comunes de consolidar la distorsión.

El adúltero, el violador, el homosexual, el sodomista, el zoológico, el pedofílico y el incestuoso son apenas unas de las más conocidas acusaciones que contribuyen a la monstruosidad de los personajes. A toda merced merecen un castigo por hacer un uso indebido de sus genitales. Más aún, puesto que su falta es sexual, el castigo está concernido con descuartizar y manipular los miembros donde se ha originado esta falta.

Sobre Judas se proyecta esta monstruosidad sexual. No basta con ser un traidor o un borracho, hace falta completar la distorsión a través de la prominencia genital. Por medio de tal distorsión, ya no habrá dudas de que este personaje merece morir, por lo cual se legitimará la violencia comunitaria sobre él.

Judas es ejecutado a través del fuego. Ya hemos hecho referencia de que, en su visión del Infierno, Dante había estipulado un castigo similar para los traidores, acompañados de la tortura del hielo. El uso del fuego en los ritos sacrificiales es un hecho muy común, conformando la práctica conocida como el 'holocausto', donde se inmola a la víctima.

A Judas hay que sacrificarlo de una forma específica. La mínima falla en su ejecución puede traer consecuencias nefastas. Al menos esa es la versión de algunos informantes que nos insistieron que Judas debe ser inmolado mientras está sentado porque, de lo contrario, surgirán consecuencias catastróficas. Judas ha de morir sentado porque es así como se ha prescrito desde hace muchas generaciones. Si bien el rito es dinámico, sus bases se sustentan sobre la tradición. La fortaleza de la institución sacrificial depende de la tradición porque, en el momento en que se dejan de aceptar los valores y representaciones ya consolidados, se corre el riesgo de cuestionar la práctica sacrificial y dudar sobre la legitimidad del castigo recibido por la víctima, y se puede provocar una crisis ge-

neralizada, tal como lo habrían hecho los profetas bíblicos al generar un caos social tras el cuestionamiento de la práctica sacrificial.

Aún después de su muerte, Judas sigue sirviendo de agente para la expiación colectiva de la comunidad. Consumido por las llamas, su cuerpo incinerado es arrastrado por una moto que lo lleva por un trayecto.

Ésta es una característica que también se encuentra en otras formas sacrificiales de la cultura hispana e hispanoamericana. En las corridas de toros, unas mulillas arrastran al animal muerto y, antes de conducirlo al degolladero, le dan un breve recorrido por el ruedo de la plaza. En la tauromaquia está estipulado que si el toro ha demostrado bravura, se le concederá el beneficio de ser paseado por todo el ruedo de la plaza, realizando una vuelta mucho más completa.

Así, aún después de muerta, la víctima sacrificial retoma una vez más el perfil sagrado que nunca ha abandonado por completo y que contribuye aún más a su ambigüedad. Lo mismo que en la procesión, la víctima se aproxima a un plano sagrado, en tanto es paseada de forma tal que, una vez más, sea contemplada por la colectividad. Por última vez en el ritual se enfatiza en el carácter colectivo de la celebración. En caso de que no hayan participado todos en el sacrificio de la víctima, se pasea por última vez, ya muerta, de forma tal que todos los miembros de la comunidad participen de su muerte.

A través de la procesión, se espera que todos los miembros de la comunidad participen de la muerte de la víctima. Con el arrastre de la víctima ya muerta, se espera que todos los miembros de la comunidad se beneficien de este acontecimiento, de forma tal que se fortalezca la moral comunitaria. La víctima ya muerta aún posee una fuerza sagrada que debe ser distribuida a todos los que han participado en su sacrificio.

Homero retrató acordemente este principio: en la *Iliada*, Aquiles vence a Héctor en combate, y lo mismo que se hace con Judas, el valiente guerrero arrastra el cuerpo de Héctor hasta el campamento griego para exhibirlo ante el resto de los guerreros.

De esta forma, los griegos regeneran su moral debilitada y se conforman nuevamente como unidad orgánica. Pero, Héctor es una figura ambigua: es un enemigo odiado tanto como un adversario admirado por su valentía. Sucede así lo mismo que con todas las víctimas arrastradas tras su muerte: adquiere un carácter ambivalente, ciertos rasgos de sacralidad de los cuales la comunidad quiere apropiarse para recomponer su moralidad.

Así, la comunidad se ha regenerado tras la quema de Judas, un personaje ambiguo que, por una parte, es un traidor que merece ser quemado, pero por la otra, es un agente expiatorio que, al recibir la violencia comunitaria concentrada en un mismo esfuerzo, da pie a la organicidad social y, por extensión, adquiere un perfil sagrado. Durante todo el año surgen tensiones y conflictos que fragmentan y dividen a la comunidad, atentando contra su unidad orgánica. El Domingo de Resurrección constituye el día durante el cual todos esos conflictos se canalizarán hacia un personaje que no será defendido por nadie, y cuya muerte regenerará la vida comunitaria, la cual de forma cíclica, se corromperá una vez más, y habrá que esperar hasta al año entrante para regenerarla nuevamente.

Referencias

- BURKERT, Walter. *Homo Necans*. Berkeley: University of California Press. 1997.
- CANETTI, Elias. *Masa y Poder*. Madrid: Alianza Editorial. 2002.
- CARDÍN, Alberto. *Dialéctica y canibalismo*. Barcelona: Anagrama. 1994.
- CAZUENUEVE, Jean. *Sociología de Marcel Mauss*. Barcelona: Península. 1970.
- DANTE. “Inferno”, canto XXXII. En: *La Divina Comedia*. Buenos Aires: El Ateneo. 1952.
- DOUGLAS, Mary. *Símbolos naturales*. Madrid: Alianza Editorial. 1978.
- DURKHEIM, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza Editorial. 1992.
- ELIADE, Mircea. *La búsqueda*. Barcelona: Kairós. 1998.

ANDRADE, Gabriel

- ELIADE, Mircea. *Tratado de Historia de las Religiones*. Madrid: Cristiandad. 2000
- EVANS-PRITCHARD, E.E. *La religión nuer*. Madrid: Taurus. 1980
- EVANS-PRITCHARD, E.E. *Los nuer*. Barcelona: Anagrama: 1972
- FORTES, Meyer. *African Political Systems*. Oxford: Oxford University Press. 1974.
- FRAZER, J.G. *La rama dorada*. México: Fondo de Cultura Económica. 1992.
- FREUD, Sigmund. “Tótem y tabú”, en *Obras Completas, III*. Madrid: Biblioteca Nueva. 1981
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas*. Buenos Aires: Paidós. 2001.
- GIRARD, René. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama. 1985.
- GONZÁLEZ, Yoltil. *El sacrificio humano entre los mexica*. México: Fondo de Cultura Económica. 1984.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Totemism*. Boston: Beacon Press. 1969.
- LIENHARDT, Godfrey. *Divinidad y experiencia*. Madrid: Akal. 1996
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Magic, Science and religion*. New York: Anchor. 1954.
- MORRIS, Brian. *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Barcelona: Paidós. 1995.
- SAHLINS, Marshall. “¿Neo-evolucionismo o marxismo?”. En: *Antropología y economía*, ed. Maurice Godelier. Barcelona: Anagrama. 1976.
- SMITH, William Robertson. *Religion of the Semites*. London: Transaction Pub. 2002.
- TURNER, Victor. *El proceso ritual*. Madrid: Taurus. 1988.
- TYLOR, E. B. *Primitive Culture*. New York: Harper & Row. 1958.
- VAN GENNEP, A. *The Rites of Passage*. London: Routledge & Kegan Paul. 1965.