

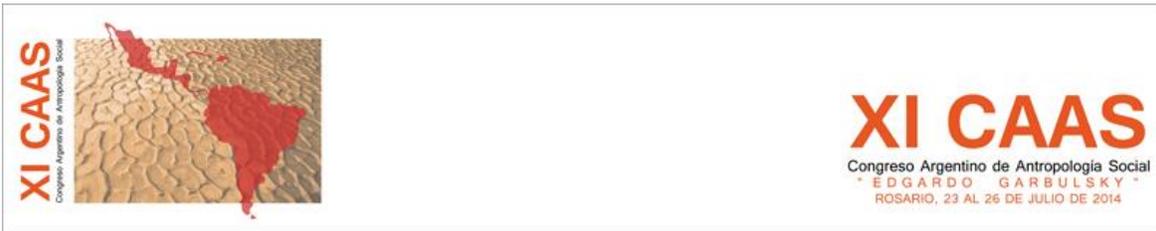
# **La violencia en el consumo. Intercambio y ritual en las sociedades arcaicas.**

Romani, Matías.

Cita:

Romani, Matías (2014). *La violencia en el consumo. Intercambio y ritual en las sociedades arcaicas. XI Congreso Argentino de Antropología Social, Rosario.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-081/1275>



## **XI Congreso Argentino de Antropología Social**

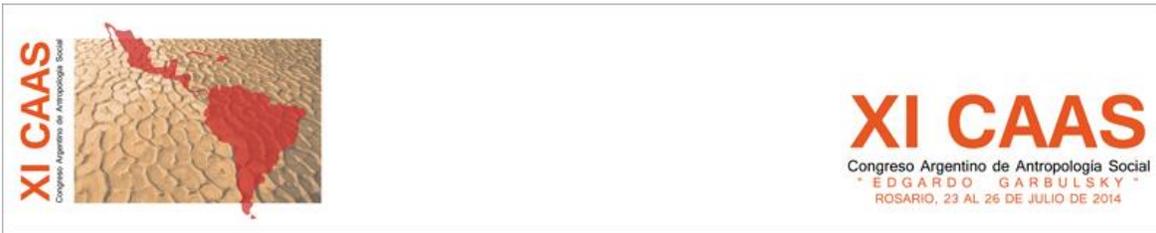
**Rosario, 23 al 26 de Julio de 2014**

**Grupo de Trabajo: Antropología(s) y Economía(s): explorando preguntas, problemas y recortes desde una perspectiva etnográfica.**

**Título del Trabajo: La violencia en el consumo. Intercambio y ritual en las sociedades arcaicas.**

1

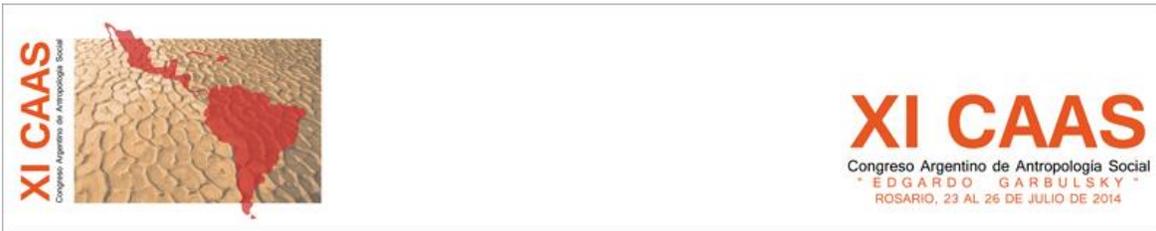
**Matías Javier Romani. Ciclo Básico Común / Instituto Gino Germani. Universidad de Buenos Aires.**



## ¿Destruir o preservar?

La pregunta por el consumo no deja de provocar un cierto aire de incomodidad y sospecha dentro de las ciencias sociales. Probablemente, debido a que describe un tipo de práctica que mantiene una excesiva familiaridad con la vida cotidiana ó peor aún, por las dificultades evidentes que acarrea su conexión con el umbral biológico de la reproducción de la especie. Sea cual fuere la razón, el proceso de consumo permanece señalado como un profundo enigma, un objeto díscolo situado en el *limes* de una zona incierta atravesada por una disputa permanente por la extensión de los márgenes disciplinarios. La economía, la antropología y la sociología han fracasado, en reiteradas ocasiones, en reducir la actividad de consumir a su propio dominio explicativo: ni el sistema de necesidades, ni la pregunta por el hombre, ni el análisis de las relaciones sociales alcanzan por separado para agotar la complejidad del proceso. La suma de los sucesivos intentos ha dejado en evidencia que toda búsqueda de exclusividad, termina por parecer tan desvirtuada como imposible.

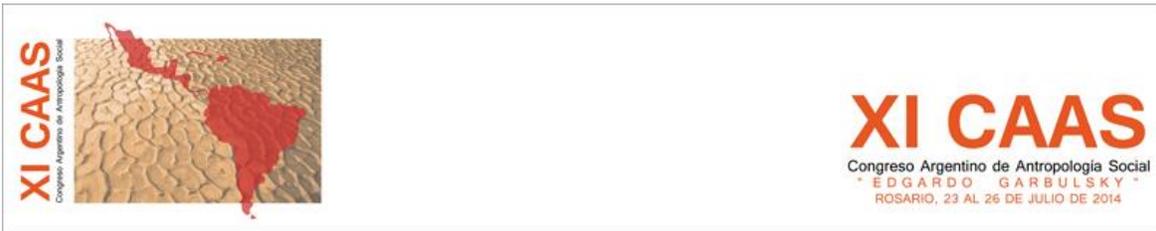
Tal como sucede con otros procesos sociales, es la naturaleza misma del consumo la que termina por condensar un tipo de opacidad particular que se entreteje en las permanentes oscilaciones entre lo individual y lo colectivo como en la distancia que separa al deseo de las necesidades. Lo que se manifiesta como un momento central de la reproducción de la vida social, no puede más que realizarse de manera privada e independiente en el aislamiento del hogar, por eso las formas sociales del intercambio, ya sea mediante la circulación de dones ó por la compra-venta de mercancías, deben velar para que esa tarea se realice con absoluta naturalidad y de la manera más adecuada posible. Cualquier contingencia sería una amenaza que pondría en riesgo la reproducción social o desataría una multiplicidad de conflictos latentes entre los particulares. Con esto no se busca ni exagerar la importancia de las prácticas de consumo, ni tampoco eludir la diferencia de la circulación de bienes en las diferentes



formas de intercambio sino, por el contrario, rastrear en la mecánica del ritual de sacrificio, la línea que une al consumo con la violencia. En otras palabras, se trata de pensar la destrucción festiva y el consumo ritual en las sociedades arcaicas, como una práctica material constitutiva de la reproducción de la vida social.

El proceso de consumo asume un carácter singular en una economía basada en el intercambio de dones. Mientras se asiste a la separación de los diferentes segmentos sociales, la circulación de regalos opera como un recurso para organizar un sistema de alianzas que, sin ser demasiado estable, permite engendrar breves períodos de paz, en un contexto de guerra permanente. La máxima de las sociedades arcaicas se encuentra condensada en la obligación de *dar, recibir y devolver*, como una forma cultural que vuelve explícita la atadura irreductible del don-contradon en el marco de un intercambio generalizado. La operación de consagrar a determinados objetos por fuera del uso cotidiano y dotarlos de una determinada investidura mágico-simbólica sirve para entrelazar a los diferentes grupos locales y generar una asignación asimétrica de prestigio que sólo se cierra en el momento agónico, de la celebración festiva. En un orden social ritual la fragilidad de los vínculos es una amenaza contante que sólo puede evitarse, por medio de la repetición de las prácticas sacrificiales. La separación de los objetos que se introduce dentro del proceso de consumo remite a un acto fundador que permite marcar la diferencia entre lo sagrado y lo profano. De acuerdo a la distinción realizada por Chris Gregory en *Gifts and Commodities* (Abduca: 2007: 119) los objetos pueden aparecer bajo la forma de *dones* cuando el intercambio se da entre distintas casas; *mercancías* cuando el intercambio se da de la casa al mercado o *bienes* cuando los productos circulan al interior de una misma casa. Cuando esa diferencia se vuelve difusa e inestable, la amenaza de la crisis sacrificial acecha como un castigo sobre las sociedades arcaicas.

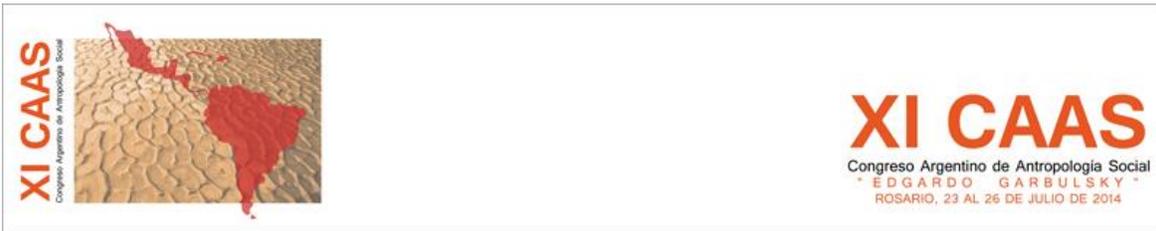
Generalmente esta circunstancia pasa inadvertida por la tendencia a reducir todo tipo de consumo a la satisfacción inmediata de necesidades. Lejos de aparecer como deudores de un determinado sistema de utilidad, los objetos que se intercambian se encuentran colmados con una exuberante y excesiva carga simbólica, un *maná* que



actúa como una forma de objetivación de la autoridad que condensa el prestigio de la riqueza. La institución del *potlatch* en las sociedades arcaicas, con su sentido originario de “consumir, destruir y rivalizar” (Mauss, 1979: 161), o incluso el *kula* que describe la lógica circular del intercambio de dones, demuestran que la aparente inclinación a regalar no se encuentra exenta de diferentes formas de interés que asegura la circulación al interior del espacio social, de los signos de prestigio, honor y nobleza. La diferencia que presenta el *potlatch* con respecto a otras formas más evolucionadas del don radica en que se trata de una prestación total de tipo agonístico. Además del grado de violencia y rivalidad que supone, es una práctica de carácter colectivo que envuelve en un conjunto de obligaciones a toda una familia, un clan o una tribu y que tiene por objeto la destrucción pública de la riqueza suntuaria como forma de eclipsar a la casa rival. Cuanto más grande sea la pérdida material de la riqueza regalada, destruida o consumida, mayor será el rédito simbólico acumulado. Así funciona el carácter económico-político de la deuda (Clastres, 1996: 149), cualquier acto de generosidad atrae un prestigio social, pero sólo a expensas de una pesada carga material para aquel que lo realiza. La autoridad que se funda sobre el acto de dar, se realiza siempre al precio de contraer una deuda con el resto de la comunidad.

4

La circulación de los objetos de manera ininterrumpida a través del cambio de posesión, no suprime la apropiación de las marcas suntuarias entre los distintos grupos, sino que incluso, identifica al donador con el donatario y obliga a una alianza, como la consagración de una comunión, atravesada por el cruce de deberes y obligaciones recíprocos. Sin embargo, el carácter accidental e inestable del intercambio, lo convierte en un tipo de práctica que, si bien no se presenta de ningún modo como gratuita, parece escapar por su violencia y exageración, a toda posibilidad de límite y regulación. La desmesura de los regalos y las exigencias que conllevan, incita a un tipo de rivalidad que expone a la comunidad al riesgo del enfrentamiento y de una guerra intestina. Por ese motivo, son tan importantes las fiestas, los funerales y los casamientos, que al repetir con cierta regularidad, el proceso formal de fundación de lo sagrado, permiten renovar y actualizar, la soberanía del orden ritual. Antes del intercambio no existiría

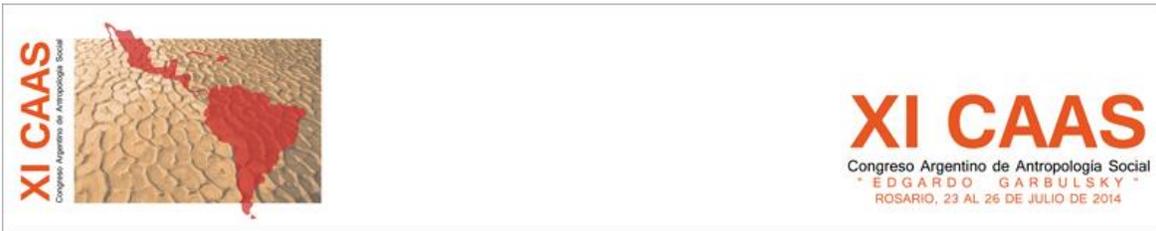


ningún extranjero al cuál ofrecer regalos, tampoco ninguna comunidad para mantener protegida.

La condensación de la violencia en los gestos de la prodigalidad abre un espacio para pensar el proceso de consumo en sintonía con el ritual de sacrificio. La institución del *potlatch*, permitiría trazar una línea donde la destrucción pública de la riqueza reproduce la fórmula de la matriz sacrificial. Lo que a simple vista aparece como una simple dilapidación irracional y desmedida, mediante el consumo violento del excedente económico, puede resultar también, un mecanismo que permite garantizar la reproducción de la vida social al canalizar sobre sí, las energías destructivas de la comunidad. Si el intercambio de dones implica la separación de un conjunto de productos que son sustraídos de su uso cotidiano, es posible detectar en el proceso de selección-exclusión del universo profano de la utilidad, un movimiento análogo al que da origen a la lógica sagrada del ritual. La relación entre el *potlatch* y el sacrificio mantienen una suerte de complementariedad que se observa en cuanto los dones adquieren el carácter ambivalente de la víctima sacrificial en el uso litúrgico del ritual.

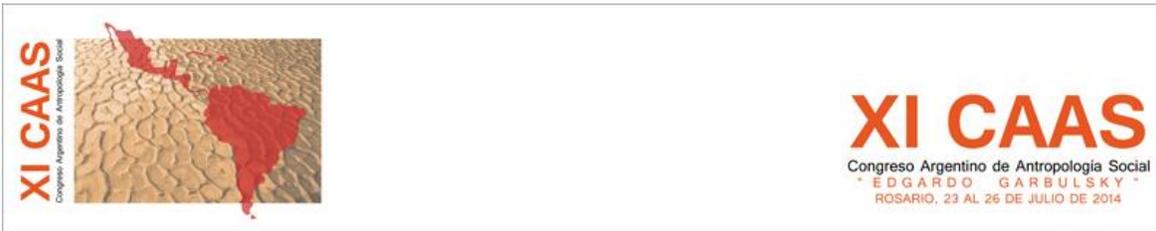
5

Cuando la destrucción pública de la riqueza dejaba de ser la regla general del intercambio en las sociedades arcaicas para evolucionar hacia formas más acotadas de reciprocidad, aunque conservando su sentido originario de rivalidad simbólica. El consumo agonístico del excedente fue reemplazado por la dilapidación de objetos suntuarios que sólo causaban una pérdida material para el donante sin poner en riesgo el mantenimiento de la riqueza social. Basta con mencionar algunas de las costumbres de la cultura griega antigua para encontrar esas mismas huellas grabadas en las prácticas religiosas. El ritual de sacrificio comenzaba con una cuidadosa selección del animal dentro del peculio doméstico (cabras, corderos, cerdos y bueyes) y su exclusión del resto de la hacienda. Para la consagración y preparación de la víctima se le ofrecían una serie de cuidados, plegarias, libaciones, etc. que culminaban en una exposición pública a la comunidad en un desfile procesional. Por último, la dispersión de granos en un círculo sobre el atar, hacía participar a la víctima y a sus verdugos, en la experiencia básica de lo sagrado como una forma ritual de purificar el derramamiento de sangre.



El sacrificio animal aparece como una práctica extendida en el mundo antiguo dentro de la tradición cultural del mediterráneo y sus alrededores, aunque no siempre con las mismas pautas rituales en lo que concierne al altar del fuego y a la ingesta de la víctima sacrificada (Burkert, 1983: 9-10). Las variantes de la práctica sacrificial se miden en función del criterio de destrucción ó de preservación de la víctima, es decir, la diferencia entre la *consumation* y la *consummation* (Bataille, 2007: 67-83). Si la primera forma de consumo reproduce su rasgo destructivo, como pura pérdida o puro gasto improductivo, la segunda todavía conserva su carácter económico. En ambos casos, la ambigüedad resulta del tipo de ritual y de los objetos que pueden ser utilizados en uno y otro caso. Para esto los griegos distinguieron entre dos formas diferentes de sacrificio conforme el tratamiento de la víctima: el *holocausto* y la *thisia*. En el primer caso, la víctima animal es un excedente tomado de la masa de riqueza útil, y no puede extraerse más que para ser consumida sin provecho, en consecuencia destruida para siempre. El carácter violento e improductivo del consumo ritual encuentra en el fuego sagrado la destrucción de todo el carácter utilitario de la víctima. En cambio, en los sacrificios de consumición, la modificación de los objetos ordinarios en la celebración ritual, culmina en un banquete de comensalidad entre quienes hayan participado del festejo. La diferencia es notoria. Mientras que un tipo de sacrificio deriva en la destrucción de una parte de la riqueza social; en el otro, el consumo ritual opera como una forma de redistribución económica que moviliza la circulación del excedente por toda la comunidad.

Una vez descartada la posibilidad de separar la dimensión económica y simbólica de los objetos regalados entre las diferentes casas y de la extensa red de relaciones que se dan por medio de las prácticas de consumo en el marco del orden ritual, queda en evidencia la dificultad de analizar el consumo sin tener en cuenta la importancia de las prácticas sacrificiales en las sociedades arcaicas. Con esto no se pretende reducir todas las prácticas de consumo a las funciones litúrgicas ni restarle importancia a las funciones reproductivas y utilitarias para la satisfacción de necesidades sino, pensar la matriz sacrificial como una forma de condensar y exorcizar los enfrentamientos internos, que por medio de un consumo regulado, prohibido o ritualizado funciona como

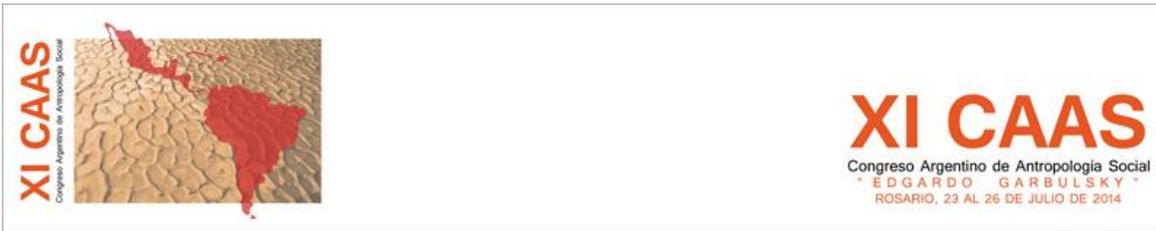


un vector que canaliza la violencia hacia el exterior. Lo que subyace a este planteo es que la pérdida de la efectividad de algunos consumos rituales acarrea un déficit de regulación social que se manifiesta de manera abrupta en las crisis sacrificiales. Se trata entonces, de buscar en el ritual de sacrificio no tanto la institución religiosa de lo sagrado, como las formas de regulación de la violencia en las prácticas de consumo.

### La matriz sacrificial del consumo

El análisis del consumo resulta inseparable de la forma concreta que asume la circulación de productos al interior del espacio social. Por lo que el punto de partida bajo el intercambio de dones, no puede ser nunca la racionalidad de los comportamientos privados ni la satisfacción de necesidades individuales. Detrás del aparente carácter anárquico de la adquisición y utilización de los recursos, subyace un principio de soberanía que permite regular, a menudo desde un origen violento, la reproducción de la estructura social. La institución del consumo toca una parte muy sensible de las sociedades arcaicas, no sólo porque se encuentra integrada dentro del marco de las prácticas religiosas como una parte fundamental del ritual de sacrificio, sino que además, debe funcionar como un recurso económico-moral que condensa una preocupación colectiva por la producción, la distribución y el acceso a los alimentos. En suma, lo que está en juego en el consumo no es tanto la destrucción de cosas inútiles, como la protección de la comunidad de un mínimo de subsistencia que asegure la estabilidad y la armonía del universo social.

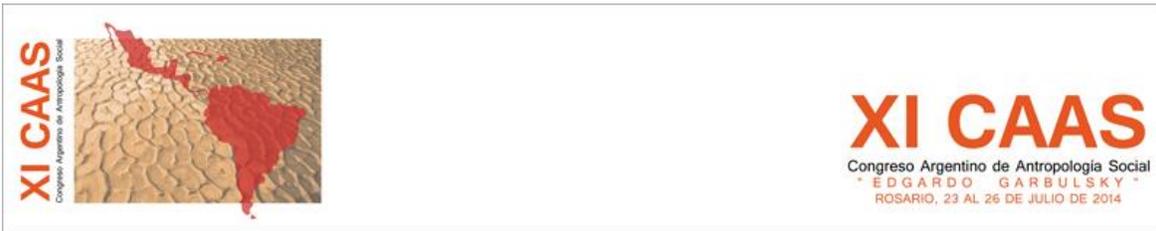
El orden ritual se asienta sobre la institución del sacrificio como la estructura fundacional de la soberanía. Al igual que la ley en el orden imperial y la moneda en el orden mercantil (Aglietta y Orléan, 1990: 200) como intentos sucesivos para conjurar un tipo de violencia particular, todo lo que sucede en el ámbito de las sociedades arcaicas se encuentra entrelazado de alguna manera, con la observancia regular de las prácticas sacrificiales. No hay aspecto de la vida primitiva que pueda escapar por completo a este



tipo de regulación. De ahí, que se pueda hablar de una matriz sacrificial en la construcción del orden social incluso hasta lograr una fuerte homología en varios campos simultáneamente. La delimitación de un ámbito de lo sagrado, la formación de la esfera del derecho, como la organización del consumo de bienes entre los que pueden ser utilizados en la práctica ritual, de los que no. En cada una de esas realidades, se suceden las operaciones de separación-contagio-exclusión de la matriz sacrificial. Una muestra que la violencia no está ausente ni del mundo de los bienes ni de las prácticas de consumo.

El punto de partida para definir el consumo como un problema antropológico, no puede ser la satisfacción de necesidades sino la violencia y la inestabilidad del deseo humano. Si la subjetividad se define por una falta constitutiva en el plano del ser que conduce a buscar en el otro, los indicios del propio deseo, las relaciones humanas no pueden escapar al enfrentamiento especular de los sujetos. Cuando se parte de la inconsistencia del deseo que no alcanza a fijarse a ningún objeto, ni a detenerse frente a un plan definido, la única salida posible en el terreno de la incertidumbre, es imitar el deseo del otro. Así se desencadena en términos de Girard, una violencia original producto de la rivalidad mimética que envuelve a los sujetos en un proceso donde el otro es atrapado a su vez, en el doble vínculo, de modelo y obstáculo. “La fascinación ejercida por el rival demasiado afortunado tiende a convertirse en un odio implacable” (Girard, 2002: 66). El descubrimiento de la indiferencia del deseo del otro y la aterradora confusión de los dobles dan paso a la expansión de una violencia irreductible que, en tanto no encuentre freno y dirección, amenaza con disolver los fundamentos de cualquier relación social.

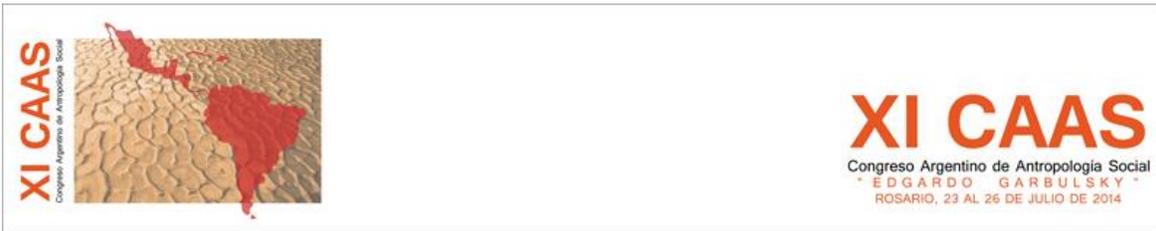
Por eso la aparición de un objeto cualquiera que interfiera en la relación especular de los dobles, ya tenga como motivos la envidia, la necesidad o el prestigio, sea para adquirirlo, regalarlo o consumirlo introduce un corte decisivo en la estructura sujeto – rival y permite desviar y canalizar la violencia originaria sobre el valor de uso de los bienes. Si en una sociedad basada en la acumulación de mercancías este movimiento se refleja en la composición de los ilegalismos, con el predominio absoluto del robo



sobre el asesinato; en las sociedades arcaicas que se definen por la circulación de dones, la mimesis de prestigio conduce a desviar la violencia esencial en la destrucción pública de las riquezas. En ambos casos, el universo de los objetos logra atraer sobre sí un excedente de energías destructivas que en caso contrario, quedaría como un residuo peligroso en el mundo de los hombres. Por otro lado, la operación que se realiza sobre algunos de los objetos de recambio no deja de ser incierta e inestable. Sólo a través de un uso adecuado de las prácticas rituales, puede la violencia aparecer, en todo su carácter purificador y pacificador. Esa es la función general del sacrificio: movilizar la violencia fundadora sobre unas víctimas indiferentes.

La práctica sacrificial opera dos grandes sustituciones: la primera de ellas se realiza a expensas de la víctima propiciatoria y actúa desviando sobre ella, las tensiones internas, los rencores, las rivalidades y todas las veleidades recíprocas de agresión en el seno de la comunidad (Girard, 1983:15). Al concentrar sobre uno solo, la violencia de todos, el procedimiento de selección interna de la víctima permite salvar a todos los miembros de un grupo del riesgo de un enfrentamiento generalizado. Sin embargo, las formas de reciprocidad vigentes, las alianzas contraídas y los vínculos de parentesco exponen a la comunidad a la multiplicación de las represalias y al contagio de una violencia recíproca. Por eso, la segunda sustitución debe prevenir los contactos peligrosos, la multiplicación de las represalias y la sed de venganza. En suma: debe reemplazar a la víctima emisaria, demasiado visible y cercana a todos, por una víctima ritual extraída de los márgenes de la comunidad, sobre la que recae todo el peso de la violencia unánime. Con la exclusión y expulsión de la víctima expiatoria, por medio de una violencia fundadora que ejecuta su muerte o destrucción, el sacrificio como institución social, logra producir un efecto benéfico que deshace todos los males anteriores y contribuye a la pacificación interna de la comunidad.

El mecanismo ritual está basado en una serie de prácticas complejas que buscan lograr una reproducción ajustada de los diferentes momentos del sacrificio, quizás con el objetivo fundamental, que la imitación del original, produzca los mismos efectos de desvío y protección de la violencia recíproca. Sin embargo, no hay que perder de vista

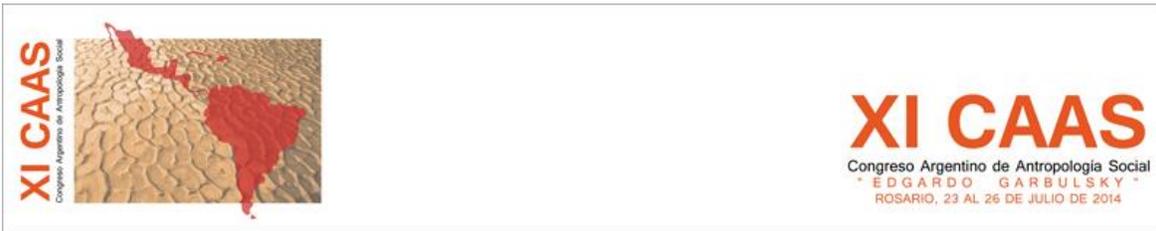


que es la misma naturaleza de la rivalidad mimética la que hace posible la práctica sacrificial, al permitir la sustitución por semejanzas de la víctima y crear una distancia entre la selección y la exclusión, demuestra la facilidad que tiene la violencia para mudar de un objeto a otro sin ningún tipo de obstáculo ni contemplación. La transferencia simbólica que va de la víctima elegida a la víctima ritual, y que permite por ejemplo, la purificación de un homicidio con la sangre derramada de un animal, sólo encuentra un fin en la destrucción calculada del sacrificio que, al definir una víctima sacrificable, logra interrumpir la diseminación de la violencia anterior.

La circulación de las energías destructivas que se observan en la práctica ritual hace posible pensar una matriz sacrificial del consumo como forma de regulación específica de las sociedades arcaicas. Participar del intercambio de dones, no es sólo una modalidad de intercambio simbólico (Baudrillard: 2002), es además la forma de poner en movimiento a la víctima expiatoria por toda la comunidad. Se trata de aquellos valores de uso que han sido consagrados a un uso ritual: las primicias de granos, los bueyes sagrados y las libaciones, constituyen una parte de la reserva alimenticia comunidad que es separada y entregada como ofrenda a los dioses y, por lo tanto, excluida de la circulación y del consumo productivo. La operación sacrificial en el proceso de consumo consiste en establecer una marca sobre algunos objetos socialmente útiles para que sirvan para condensar y desplazar la violencia adquisitiva y el deseo de acaparamiento. La destrucción utilitaria no sólo afirma la voluntad unánime de la comunidad en la participación ritual, sino que además, en un sentido económico, logra frenar la acumulación desmedida de riqueza que puede activar el germen de la rivalidad mimética por medio de la desigualdad y la envidia.

### Los orígenes del lujo

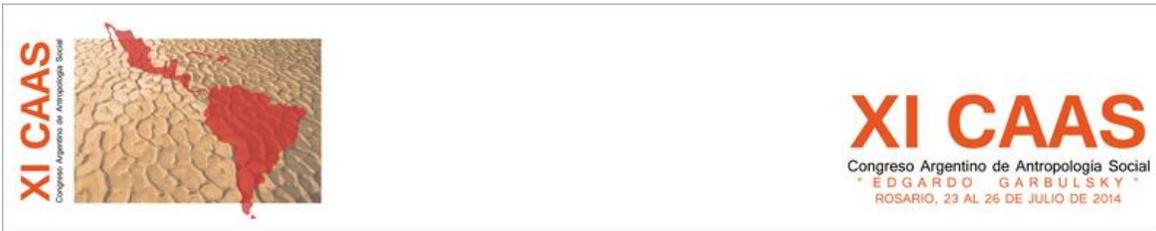
No es ninguna casualidad que los bienes retirados del uso profano para la circulación de dones recíprocos sean en su gran mayoría objetos de lujo. Sólo con seguir el rastro de la investidura mágico-religiosa de los regalos para dejar en evidencia



que el intercambio de piezas preciosas deja una estela de retribución estamentaria por donde pasa. En primer lugar, porque la víctima sacrificial pertenece siempre al orden de las potencias sagradas por su carácter exterior a las necesidades de la comunidad. Pero también, porque el exceso de prodigalidad desencadena fuertes problemas de integración social. Ambas determinaciones definen la elección de la víctima entre una categoría de individuos (prisioneros de guerra, extranjeros, esclavos) o en una cierta clase de bienes que por su medida simbólica constituyen una parte esencial del material potencialmente sacrificable. Por eso, los presentes regalados o destruidos, contienen ese doble vínculo del *phamarkos* de la matriz sacrificial, donde la confusión entre la violencia y lo sagrado es absoluta.

El don-contradon reviste su existencia plagada de ambivalencia a su vez, como regalo y atadura, como bien y obligación, o en el sentido etimológico del *Gift / gift* como un obsequio envenenado que contiene, a su vez, el remedio de la cura. Cada una de estas operaciones de reciprocidad donática no quedan libradas al mero azar, a menos que se exponga a la comunidad, al riesgo de un enfrentamiento, o peor aún, de una escalada violenta por la multiplicación de la venganza y la rivalidad mimética. Esto es lo que convierte al consumo en una institución social total no sólo, para asegurar el encauzamiento de las luchas de prestigio y el status político de los participantes, sino también, para proteger a la comunidad de la envidia que se esparce como una mancha intestina y amenaza con destruir los fundamentos de la solidaridad. La violencia del consumo ritual conduce a una lógica inmunitaria, las diferentes sustituciones y exclusiones sacrificiales se confunden con la práctica de la autoctonía, la ética y la fraternidad. En suma, siguiendo las huellas de las marcas rituales: las sociedades arcaicas regularon sus prácticas de consumo de acuerdo criterios de solidaridad muy bien arraigados.

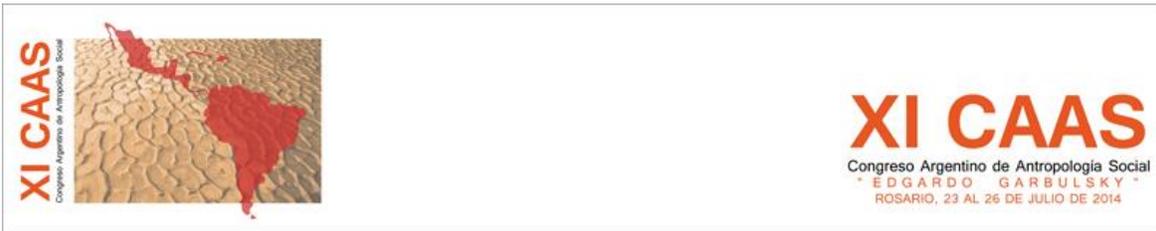
Lejos de depender de las decisiones y conductas individuales, en las sociedades arcaicas la reproducción social atañe a la comunidad en su conjunto. La víctima expiatoria logra enlazar una cadena de deberes y obligaciones para las prácticas de consumo hasta lograr una regulación total sobre los diferentes valores de uso que



pueden entrar en circulación. Por ejemplo, para el intercambio de dones se reservan los productos de lujo, entre los clanes guerreros dominan los *ktémata* exóticos, provenientes del botín de guerra como los *agalmata*, de la industria artesanal entre las familias más poderosas. Mientras que las ofrendas en el sacrificio se limitan exclusivamente a la categoría de los seres vivos: las mujeres, el ganado y los esclavos, como *probatá* eran inmolados durante la celebración ritual. Por último, los objetos extraídos de la tierra sobre los que recaían las mayores prohibiciones culturales eran los *keimelia* en materia de circulación, y los *chremata* en relación al consumo; los primeros porque los metales estaban asociados con un poder maléfico de disensión; mientras que la protección de los alimentos servía para mantener una reserva de consumo almacenada en los graneros. Esta clasificación de Luis Gernet (Citado en Aglietta y Orléan, 1990: 208) logra superar el análisis del *potlatch* y el sacrificio como una simple dilapidación de energía excedente. La ausencia de una concepción metafísica de lo sagrado como la que persiste en Bataille, es lo que permite distinguir el momento de la destrucción de utilidad en la fiesta ritual de la norma de consumo que se instituye mediante el acto de soberanía. La destrucción de una parte de la riqueza social ocasiona una pérdida material para toda la comunidad. Aunque también, el consumo en la práctica ritual permite la preservación de muchos otros.

12

La destrucción unánime del sacrificio deviene violencia fundadora. Las víctimas inmoladas durante la celebración ritual reproducen el asesinato originario de la comunidad, ya sea como una forma de canalizar y desviar el deseo mimético, como el residuo cultural de la experiencia depredadora de la caza colectiva (Mack, 1987: 1-32), o como una solución para el malestar de la civilización (Rosolato, 2004: 60). En cada caso se revela como un mecanismo de contención y regulación de la violencia, procesada y codificada, para evitar la propagación de la energía fratricida por toda la comunidad. Pero junto al momento catártico, el sacrificio es además, el principio de demarcación entre lo sagrado y lo profano, la regulación de los valores que se regalan, se destruyen y se consumen, junto con la significación y el reconocimiento de las necesidades para mantener la cohesión social. La inmolación de seres vivos no sólo

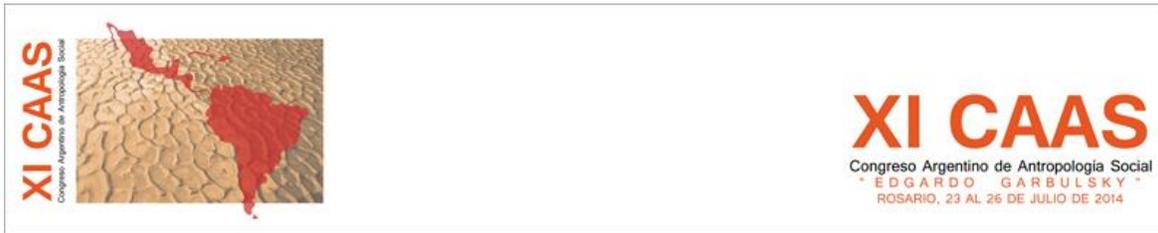


establece una relación analógica entre la muerte del animal y el homicidio original, sino que intenta fundar en la destrucción de las piezas más codiciadas, una norma social de consumo para proteger a la comunidad de la envidia y de la competencia.

En la clasificación de los diferentes valores de uso se observan las marcas de la soberanía ritual. Todo lo que escapa por encima de la ceremonia sacrificial puede ser considerado en las sociedades arcaicas como una exhibición del lujo y la opulencia. Los dones tienden a circular sin ningún tipo de prohibición en la medida en que la búsqueda del prestigio social establece por sí mismo, un límite a las posibilidades de acumulación económica. Con esto se asegura no sólo que surja una extensa trama de prestaciones recíprocas sino también, la circulación de la riqueza por toda la comunidad. Por debajo de la práctica ritual se encuentran los productos alimenticios provenientes del suelo sobre los que recaen severas prohibiciones. La exterioridad que mantienen con el circuito de dones por miedo a la escasez y al acaparamiento egoísta, los ubica en circunstancias excepcionales para funcionar como blindaje de protección comunitaria, donde cada núcleo social tiene la obligación de brindar subsistencia a quien lo necesite.

13

La norma de consumo de la matriz sacrificial permite definir un umbral de lo que es necesario y esencial para la reproducción social. Cada grupo tenía asegurado un nivel mínimo de subsistencia gracias al sistema de solidaridades vigente. Sin embargo, una vez alcanzado este límite iban desapareciendo los motivos para seguir consumiendo. Ubicarse por debajo de los parámetros de consumo impuestos por la sociedad, afectaba el núcleo de la reciprocidad como un importante problema ético, de la misma manera que la avaricia o la gula eran consideradas como una grave falta personal. En todo caso, el imbricado sistema de protecciones y el consumo ritual de las ofrendas resultaba un medio bastante eficaz para asegurar una distribución adecuada de alimentos. El carácter unánime de la comunidad consagraba con la comensalidad su participación colectiva en las festividades religiosas, donde la ingesta en común de la víctima ritual cumplía el doble papel de conmemorar la violencia fundadora de la caza primitiva, como permitir ciertas prácticas redistributivas de carne que asegurara un consumo equilibrado y democrático de proteínas. Lo que estaba en juego detrás de la

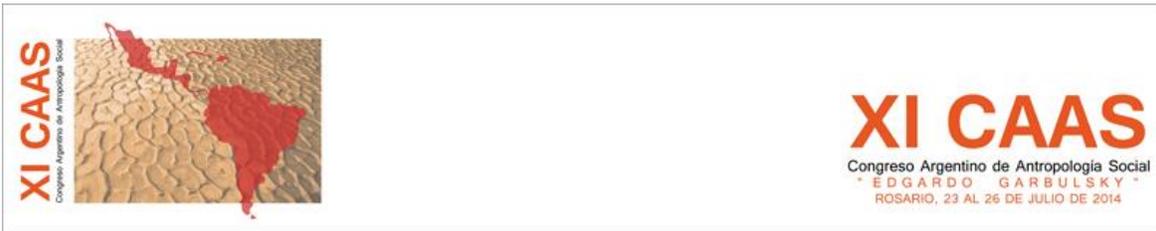


economía del sacrificio y del comunismo de las ofrendas era la institución de un consumo colectivo donde la comunidad entera regulaba la reproducción de la vida social.

La institución de soberanía del ritual de sacrificio debía repetirse con absoluta regularidad también por otras razones. Como la normalización de la violencia dependía de la fijación de una norma de consumo para todos los productos, muchas veces la inestabilidad del valor de las ofrendas y la tendencia a la fragmentación del equivalente resultaban disposiciones endémicas para el estallido de la crisis sacrificial. La superposición de diferentes funciones de los valores de uso, por ejemplo en el desdoblamiento de los alimentos: el ganado como víctima sagrada y unidad de cuenta ó los granos como ofrenda y reserva de valor, eran una fuente de desestabilización para la continuidad del intercambio y la solidaridad social. Con la pérdida de la diferencia de valor de los objetos, su costado maléfico esparce el germen del fantasma de la disensión de la violencia recíproca. La fiesta aparece como la expresión más concreta en el plano ritual de la crisis sacrificial, en tanto disuelve las diferencias por medio de una violación solemne de una prohibición (Freud, 2002: 97) pero sólo para volver a producirla más tarde mediante el ritual de la comensalidad. Con la ingesta y el consumo colectivo de la víctima, la comunidad vuelve a ingresar dentro del orden ritual.

14

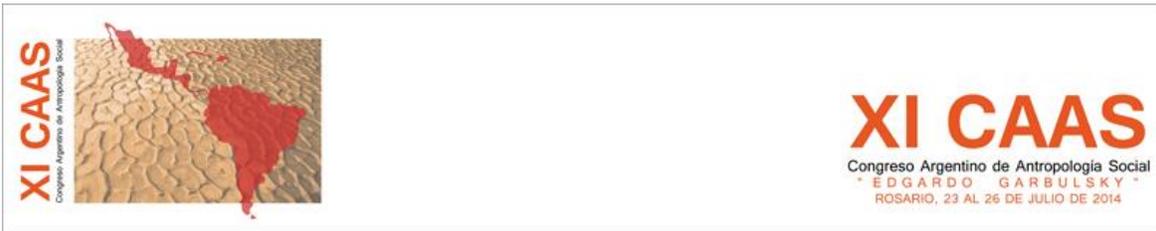
¿Qué es lo que ha cambiado hoy? Mientras las formas mágico-arcaicas del consumo languidecen lentamente, y su antiguo esplendor tiende a apagarse, las funciones que representaban, se han reformulado en varios sentidos. El consumo burgués y el hombre-mercancía celebran el predominio absoluto de la utilidad y la satisfacción de necesidades, pero en lugar de la lucha por el reconocimiento de los signos de distinción, transforma su adquisición de bienes en una carrera de acumulación y apropiación. Los lugares se convierten en depósitos y los objetos más ínfimos, en reservas y stocks. El *oikos* moderno padece de una compulsión ansiosa de secuestro (Baudrillard, 2002: 21), las cosas que descansan en el entorno doméstico son objeto de una sobrecarga de marcas, de una saturación de cuidados y protecciones, que reproducen y refuerzan para el propietario, el sentido de la posesión. Es por eso



que el individuo moderno resguarda, con extrema meticulosidad, su mundo privado, el interior debe permanecer tan repleto como inmune frente a los peligros del afuera. La construcción de una nueva barrera que refuerce la seguridad frente a todo lo que amenaza, no hace más que exacerbar la clausura de puertas y ventanas, como reflejo utilitario del cierre natural de la familia. Lo que en otro tiempo se buscaba en el gasto noble y en la protección religiosa, hoy se encuentra en la proliferación técnica de los dispositivos de seguridad.

A simple vista el consumo de mercancías se encuentra encerrado en un callejón sin salida, atado por su dimensión utilitaria al crecimiento de las fuerzas productivas y a la acumulación del capital, constituye una pieza esencial del sistema económico para asegurar la ampliación del excedente y, en última instancia, la reproducción de la vida social. No sólo por la decadencia del lujo y toda su mecánica de la ostentación, ni por la proliferación de necesidades artificiales producto del *marketing* y la publicidad, sino el sostenido crecimiento de la industria de la seguridad. Multiplicación de barrios privados, *boom* de cámaras de vigilancia, servicios de alarmas y una oferta cada vez más significativa de seguros de todo tipo. Todo un conjunto de artefactos que prometen crear islas de seguridad ante la amenaza de un afuera, cada vez más incierto y peligroso. La proliferación del consumo de los modernos dispositivos tecnológicos de seguridad, nos revela una imagen invertida de una comunidad cerrada sobre sí misma con sus modos de administrar sus miedos frente al riesgo de lo extraño.

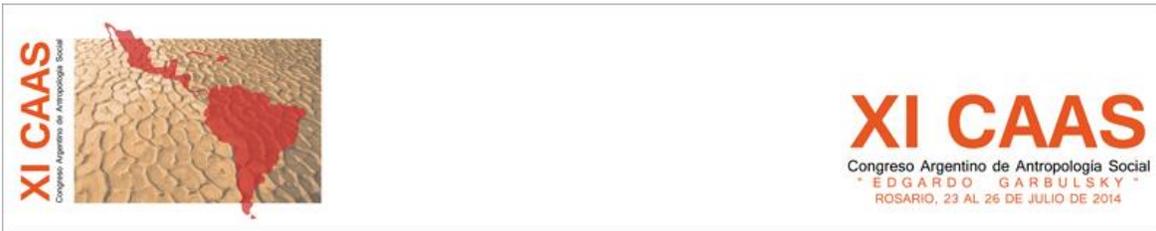
Paradójicamente, en una sociedad consumista, el consumo ha perdido su capacidad de producir el complejo sistema de prestaciones y solidaridades de la matriz sacrificial en las sociedades arcaicas. La violencia unánime y fundadora del orden ritual ha desaparecido junto con su capacidad de regulación ética. En un mundo atravesado por una inseguridad y una incertidumbre sintomática, el consumo de mercancías se transforma en el registro de una obscena acumulación de propiedades, y en una abrumadora desigualdad económica. Mientras las imágenes de los medios reproducen los estigmas de la violencia recíproca sobre aquellos para quienes el consumo de lo mínimo e indispensable se ha vuelto una travesía: los pobres, los marginados, los



excluidos, reflejan la imagen de una comunidad imposible. Sólo por ellos, en esa zona confusa e indeterminable, destella la promesa futura de hospitalidad y justicia.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abduca, Ricardo. (2007). "La reciprocidad y el don no son la misma cosa". En: Cuadernos de Antropología Social, 26: 107-124.
- Aglietta, Michel y Orléan, André. (1990). La violencia de la moneda. México: Siglo XXI.
- Bataille, Georges. (2002). Teoría de la religión. Madrid: Editora nacional.
- Bataille, Georges. (2005). El límite de lo útil. Buenos Aires: Losada.
- Bataille, Georges. (2007). La parte maldita. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Baudrillard, Jean. (2002). Crítica a la economía política del signo. México: Siglo XXI.
- Baudrillard, Jean. (2007). El sistema de los objetos. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bauman, Zygmunt. (2008). La sociedad sitiada. Buenos Aires: FCE.
- Burkert, Walter. (1983). *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Ritual and Myth*. Berkeley: University of California Press.
- Clastres, Pierre. (1996). "La economía primitiva". En P. Clastres, Investigaciones en Antropología política. Barcelona: Gedisa.
- Clastres, Pierre. (2004). Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas. Buenos Aires: FCE.
- Freud, Sigmund. (2002). Tótem y Tabú. Barcelona: Biblioteca de los grandes pensadores.
- Girard, René. (1983). La violencia y lo sagrado. Barcelona: Anagrama.
- Girard, René. (2002). La ruta de los hombres perversos. Barcelona: Anagrama.
- Grüner, Eduardo. (2007). "Pierre Clastres, o la rebeldía voluntaria". En M. Abensour (Comp.), El Espíritu de las Leyes Salvajes. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Mack, Burton. (1987). "Introduction: Religion and Ritual". En G. Hamerton-Kelly (Ed.), Violent Origins: Ritual Killing and Cultural Formation. California: Stanford University Press.



Mauss, Marcel. (1979). Sociología y Antropología. Madrid: Tecnos.

Rosolato, Guy. (2004). El Sacrificio. Estudio Psicoanalítico. Buenos Aires: Nueva Visión.

Vernant, Jean-Pierre y Vidal-Nasquet, Pierre. (2002). Mito y Tragedia en la Grecia Antigua. Barcelona: Ediciones Paidós.