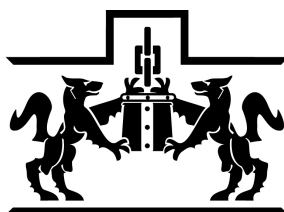


UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
Del 3 de abril de 1981



LA VERDAD
NOS HARÁ LIBRES

**UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA**

CIUDAD DE MÉXICO ®

“APOCALIPSIS E HISTORIA: UN ENSAYO SOBRE LAS
RELACIONES ENTRE HISTORIA Y SACRIFICIO A PARTIR
DEL PENSAMIENTO DE RENÉ GIRARD”

TESIS

Que para obtener el grado de

MAESTRO EN HISTORIA

Presenta

LUIS RODRIGO BASAGUREN AGUIRRE

Director: Dr. Luis Vergara Anderson

A Sonia Guadalupe y a Juan Ignacio, mis amados padres.

AGRADECIMIENTOS.

En primer lugar y antes que nada a mis padres. Sin su aliento y su amor incondicionales la conclusión de este trabajo hubiera sido sencillamente imposible e inimaginable. Gracias por su respaldo y por su cariño infinitos, por estar ahí conmigo siempre en las buenas y en las malas, y, por supuesto, por no haber perdido nunca la fe en mí (sobre todo en aquellas ocasiones cuando el camino se tornó en verdad difícil y cuesta arriba). En breve, son ambos la bendición más grande y hermosa que me ha regalado la vida... A ustedes sencillamente les debo todo lo que soy: a ustedes con todo mi corazón este pequeño y modesto homenaje. Quisiera agradecer de manera muy especial al Dr. Luis Vergara Anderson por su dirección, por sus aportaciones intelectuales, por su enorme paciencia, por su constante apoyo y por su cálido consejo. Un verdadero ángel de la guarda en este largo, vertiginoso y a la vez hermoso capítulo de mi vida y de mi historia personal. Dicho esto aprovecharé ahora para nombrar algunas personas con las que me siento profundamente en deuda y que contribuyeron de alguna u otra manera a la exitosa culminación de este ensayo. Gracias a mis hermanas, a mis hermanos y a todos los miembros de mi familia que han estado cerca y al pendiente de mí durante este proceso (Sonia, Katya, Jorge, Laura, Juan, Carlos, Ana, Mena, Víctor, Chinos, Katushka, Sandra, Andrea, Ricardo, Jorge Luis, Pau, Santiago, Thiago, Manuel, Mary, Mauricio, Krista, Adriana, mi querido tío Víctor y tantos otros que me faltan sin duda por nombrar aquí). A mis entrañables amigos, especialmente: Rafik, Andrés, Fermín, Óscar, Rodrigo, Jonathan, Lucio, Manza, Pepón, Peche, Íñigo, Pardo, Cava, Cuauh, Olvera, Fernando, Nacho y Joe (me quedé muy corto nuevamente). A mis queridos colegas y compañeros de viaje en esta maestría: Xavier, Uriel, Panchito, Miguel, Mario y por supuesto no puede faltar mi estimado Enrique Atilano (gracias por todo tu apoyo, el cual jugó un papel fundamental y clave en la finalización de este proyecto). No quiero dejar pasar la oportunidad de agradecer desde el fondo de mi ser a ese par de profesionales y grandes amigos que han tenido un rol definitivo en mi estabilidad y en mi bienestar actuales, a saber: Carlos Lima y Betzabé Vancini. A mis respetados y apreciados profesores que amablemente aceptaron fungir como sinodales en la evaluación de este trabajo: al Dr. Alfonso Mendiola Mejía y al Dr. Ricardo Nava Murcia. Y finalmente, darle las gracias a mi querida y admirada maestra y amiga Tania Checchi González, pues ella fue finalmente quien ya hace mucho tiempo introdujo y sembró en mí la semilla de René Girard en mi mente y en mi corazón. Gracias por toda la orientación y la asesoría que me brindaste en la realización de este ensayo. Mi reconocimiento para todos ustedes. Sólo resta decir, gracias a Dios por su infinito amor, por sus infinitas bendiciones y por haberme dado la salud, la claridad y la serenidad para cerrar dignamente este ciclo de mi vida.

ÍNDICE.

<u>Introducción: René Girard, de antropólogo a filósofo de la historia.</u>	4
A) La simetría entre la antropología y la Historia.	5
B) La pertinencia de la Filosofía de la Historia	8
<u>Capítulo I: El referente antropológico de la historia: el mecanismo victimario.</u>	20
1.1 La <i>farmacia</i> de la violencia humana.	
1.1.1 La violencia simbólica y las instituciones.	23
1.1.2 Hacia una deconstrucción de la cultura.	27
1.2 Significado y sacrificio: el papel diferenciador de las instituciones.	30
1.3 La crisis sacrificial.	33
1.4 El mecanismo victimario.	38
1.5 El deseo mimético y la simetría del conflicto.	44
1.6 El proceso de hominización.	51
1.6.1 El intercambio y lo sagrado.	56
1.6.2 El origen sacrificial de la soberanía y del poder político.	65
1.7 Ilusión mitológica <i>versus</i> revelación evangélica.	77
1.7.1 La lectura girardiana del mito: el origen de los dioses.	80
1.7.2 La denuncia bíblica del sacrificio: la perspectiva de las víctimas.	89
1.7.3 La revelación evangélica: el reverso de todos los mitos.	99
<u>Capítulo II: El sentido apocalíptico de la historia: la erosión de lo sagrado.</u>	119
2.1 La problemática en torno a la idea de «Filosofía de la Historia».	120
2.1.1 El conflicto entre la Historiografía y la Filosofía de la Historia.	122
2.1.2 Hocart y los límites de la <i>evidencia directa</i> en la Historia.	134
2.1.3 La perspectiva de las víctimas: ¿una forma de conciencia historiográfica?	145
2.1.4 Paul Veyne y el problema del acontecimiento como “geométral”.	151
2.1.5 Arthur Danto y su crítica a la “Filosofía sustantiva de la Historia”.	161
2.2 Apuntes para una interpretación antropológica-histórica de la secularización y la desacralización del mundo: la teoría mimética como modelo de diagnóstico.	174
<u>Conclusión: La desimbolización histórica de la violencia y la institución de la guerra.</u>	196
<u>Fuentes Bibliográficas.</u>	203

APOCALIPSIS E HISTORIA: UN ENSAYO SOBRE LAS RELACIONES ENTRE HISTORIA Y SACRIFICIO A PARTIR DEL PENSAMIENTO DE RENÉ GIRARD.

Introducción: René Girard, de antropólogo a filósofo de la historia.

Este ensayo pretende, en pocas palabras, resucitar a un muerto... Ese muerto no es otro que la Filosofía de la Historia. Dicho pues esto, comencemos. A lo largo del primer capítulo de este trabajo revisaremos la Teoría Mimética, no sólo con el afán de hacer una síntesis de las principales ideas girardianas, sino sobre todo con el propósito de allanar el camino que más adelante (en el segundo capítulo) tomaremos al reflexionar sobre las implicaciones y consecuencias de dicha teoría para la Historia.¹ En principio nuestro interés consiste en llamar la atención sobre la imperiosa necesidad teórica que hoy reconocemos nos demanda el proporcionarle a la historia un referente (de devolvérselo, podría de algún modo decirse). Es claro que postular en abstracto algo así como “el referente de la historia” resulta por demás problemático para las miradas tanto de la historiografía como de la teoría de la historia contemporáneas. La pretensión de universalidad que en esta frase trasluce detrás del término «referente», al igual que el uso que hacemos de la palabra «historia», parecen sencillamente desbordar los límites de la razón (no sólo los de una investigación cualquiera). Dado que no nos corresponde de inicio discutir y preguntar por las condiciones de posibilidad de la Teoría Mimética como modelo de interpretación y representación históricas, mucho ganaremos sin embargo por ahora si preliminarmente concedemos que el razonamiento que nos lleva a postular un *referente* de esta naturaleza, supuestamente presente en el *todo* de la historia humana, puede provenir de otro lugar, a saber: de la antropología. Es evidente que al decir esto no pretendemos invocar la totalidad de la teoría antropológica en nuestro asunto; este trabajo toma como base la antropología girardiana, en concreto: la clave de lectura que puede ofrecernos la Teoría Mimética para interpretar la historia y el sentido general de su curso. Por ende, nuestra problemática nos obliga de

¹ Cabe aclarar ya desde el comienzo que a lo largo de este ensayo utilizaremos los términos «Historia» e «historia» para referirnos a cosas distintas. El asunto es por demás sencillo. En su uso con minúscula hablamos simplemente de la historia acontecida, de aquello que decimos ha tenido lugar en el pasado y en el tiempo. En su uso con mayúscula nos referimos como tal a la disciplina o a la ciencia de la Historia, a la actividad propia que realizan y llevan a cabo los historiadores.

entrada a abordar brevemente la cuestión de las relaciones y los contrastes entre la «antropología» y la «Historia».

A) La simetría entre la antropología y la Historia

Es evidente que en el campo de la antropología, en el nivel de sus contenidos y modelos teóricos (al igual que en el resto de los dominios del conocimiento), aparecen siempre múltiples variedades de autores, perspectivas y problemas; de tal suerte que nos es simplemente imposible circunscribirla en una sola definición o temática. Sin embargo, desde un nivel epistemológico (es decir, desde el modo como sus intereses de verdad configuran su proceder como disciplina de conocimiento) se vuelve probablemente más plausible generar una imagen de lo que ella pueda ser -en la medida que dicha imagen nos sirva para contrastarla en términos generales con los propósitos de la Historia-. ¿Sería posible encontrar, a partir de sus diferencias metodológicas, una suerte de relación o situación de *complementareidad* entre ambas disciplinas? Tomemos en consideración la posición de Claude Levi-Strauss en torno a esta cuestión:

«Entre los filósofos contemporáneos, Sartre no es, indudablemente, el único que valora la historia a expensas de las demás ciencias humanas, y en formarse de ella una concepción casi mística. El etnólogo respeta la historia pero no le concede un valor privilegiado. La concibe como una búsqueda complementaria a la suya: la una despliega el abanico de las sociedades humanas en el *tiempo*, la otra en el *espacio*. Y la diferencia es todavía menos grande de lo que parece, puesto que el *historiador* se esfuerza en restituir la imagen de las sociedades desaparecidas tales como fueron en instantes que, para ellas, correspondieron al presente; en tanto que el *etnógrafo* hace todo lo que puede para reconstruir las etapas históricas que precedieron, en el tiempo, a las formas actuales. Esta relación de *simetría* entre la historia y la etnología parece ser rechazada por los filósofos que no creen, implícita y explícitamente, que el despliegue en el espacio y la sucesión en tiempo ofrezcan perspectivas equivalentes. Se dirá que, a su juicio, la dimensión temporal disfruta de un prestigio especial, como si la *diacronía* fundase un tipo de inteligibilidad, no sólo superior a la *sincronía*, sino sobre todo de orden más específicamente humano».²

La distinción trazada aquí entre etnología e Historia puede sin duda problematizarse. Si bien funciona en un nivel conceptual, es posible que en términos prácticos resulte quizás demasiado filosófica y genérica. Ya Marshall Sahlins, por ejemplo, cuestionaba en una ocasión esta imagen al recordarnos que:

² Claude Levi-Strauss, “Historia y dialéctica”, *El pensamiento salvaje*, México: FCE, 1997, p. 371 (las cursivas son mías).

«La práctica ha superado las diferencias teóricas que supuestamente dividen la antropología y la historia... Y además, paradójicamente, los antropólogos suelen ser tan diacrónicos en su perspectiva como los historiadores son hoy en día sincrónicos».³

Sin embargo, aunque este límite pueda llegar a diluirse hoy en día en la praxis,⁴ la visión de Levi-Strauss nos ofrece un marco de referencia más que pertinente a la hora que intentamos conceptualizar la cuestión relativa a las relaciones y a las diferencias que existen entre ambas disciplinas (relaciones que, como podemos notar en el tono del propio Levi-Strauss, nos sería imposible calificar de “tranquilas”). Además de reivindicar con fuerza el lugar del antropólogo frente a esta predilección “cuasi-mística” por la historia, que tanto caracteriza según él la visión de algunos filósofos,⁵ su comentario nos presenta sin duda algo más importante. Por un lado, afirma que la **etnología**, en tanto representación espacial, no busca otra cosa que no sea la de conducirnos a percibir, al final del camino, las *diferencias culturales*, esto es: nos permite dar cuenta del paso de lo *continuo* a lo *discreto*. Así, por ejemplo, el mito, según la mirada levi-straussiana, no es simplemente un flujo narrativo que discurre en el eje del tiempo. Si bien esto corresponde al nivel del habla, su interés se centra en el problema de la lengua y del espacio semántico: la *estructura* de oposiciones binarias que *permanece* siempre ahí en el lenguaje articulando y produciendo significados.⁶ En breve, *su proceder es sincrónico*. Por otro lado, la **Historia**, en tanto representación temporal, se dirige por el contrario a restituir en un continuo, en una secuencia narrativa, los hechos y los datos que en un inicio inevitablemente hallamos separados y en fragmentos, por ende: *su proceder es diacrónico*. Por lo tanto, ambas se erigen para Levi-Strauss como vías inversas y complementarias, capaces de interpretar desde ángulos opuestos los mismos fenómenos en tanto relativos a las sociedades humanas y a su formación.

³ Marshall Sahlins, “Otros tiempos, otras costumbres”, *Islas de historia*, Madrid: Gedisa, 2008, p. 78-79.

⁴ Es posible aludir al caso de la denominada “Nueva historia cultural”. La categoría de «cultura», utilizada por dichos historiadores, se nutre y se problematiza constantemente a partir de elementos que sobre este concepto ofrecen los antropólogos.

⁵ Levi-Strauss parece querer, sin embargo, invertir dicha “predilección”, al afirmar contra Sartre que *la razón dialéctica (histórica) no es de suyo otra cosa que la razón analítica (etnológica) puesta en marcha*.

⁶ *Estructuras* lingüísticas estables y estáticas que hacen visibles, para Levi-Strauss, las distintas combinaciones que ocurren en la interconexión de los elementos que componen los mitos, volviendo así comprensibles las variantes que aparecen dentro de los relatos.

Levi-Strauss en mi opinión, más que pretender mostrar aquí cuál podría ser finalmente ese “camino de complementareidad”, da razón en sus términos de la permanente tensión simétrica que existe entre ambas disciplinas a la hora de enfatizar una, por un lado, lo que cambia y la otra, por el otro lado, lo que permanece. La primera, la Historia, articulándose de lo discreto a lo continuo; la segunda, la antropología, por el contrario, de lo continuo a lo discreto. Esta visión, como sugieren las palabras de Sahlins, podría ya no funcionarnos y satisfacernos en la práctica como antes solía hacerlo. La interdisciplinariedad sin duda ha adquirido un peso por demás importante y determinante en el proceder general de las humanidades. Por lo tanto puede resultar quizás simplista calificar la mirada de la antropología como meramente “sincrónica” y la de la Historia como esencialmente “diacrónica”. Incluso los historiadores de hoy podrían criticar además, de esta caracterización levi-straussiana, la idea del historiador como alguien interesado sólo en restituir en un continuo temporal narrativo los restos del pasado fragmentario. La disciplina histórica, nos dirán ellos, tiende en nuestros días por el contrario a acentuar las rupturas, las inconmensurabilidades, las discontinuidades, las pluralidades y las alteridades en lo que concierne a nuestra imagen y a nuestra lectura del pasado. Por otra parte, en una veta claramente similar, es posible notar paralelamente la manera como la antropología contemporánea privilegia hoy también los enfoques de diversidad y multiculturalistas por sobre todas aquellas aproximaciones de corte más universalista que caracterizaron por ejemplo los trabajos etnológicos de finales del XIX y principios del XX (como es el caso de las investigaciones antropológicas de Frazer, Tylor o Hocart).

Debo insistir empero que, más allá y a pesar de que pueda haber actualidad y oportunidad en estas críticas, el criterio que nos ofrece Levi-Strauss para distinguir los intereses de las disciplinas teóricas en cuestión no pierde realmente su pertinencia epistemológica. El hecho de que las modas historiográficas puedan cambiar, el hecho de que aparezca hoy un estimulante intercambio teórico e interdisciplinario entre la Historia y la antropología, no afecta en principio la tensión simétrica que existe entre ambos abordajes a la hora de dar cuenta del pasado humano. La razón, en mi opinión, descansa en lo siguiente: pueden llegar a ser tan parecidos los fenómenos y los objetos que estudian que resulta por lo mismo inevitable el que terminen por demarcarse de alguna manera las aproximaciones teóricas de

la una y de la otra. En pocas palabras, su fuerte similitud, su fuerte *mimetismo*, no puede dejar de estimular la mutua necesidad que tienen de distinguirse. De esta manera, Levi-Strauss nos proporciona un marco preliminar inigualable para introducir las dos coordenadas directrices que organizan los capítulos del presente trabajo: la primera, *sagital* (antropológica); la segunda, *transversal* (histórica). Como dijimos no encontraremos aquí un trabajo histórico o un análisis historiográfico; tampoco se trata de un estudio antropológico como tal. Este ensayo pretende mostrar más bien cómo es que leyendo y reflexionado sobre la historia a los ojos de la Teoría Mimética resulta plausible reconsiderar, revalorar y reformular teóricamente aquellos problemas clásicos de la Filosofía de la Historia (abandonados actualmente al escarnio de la teoría de la historia contemporánea). A lo largo de este trabajo veremos el modo como René Girard elabora una imagen evolutiva de la cultura que es al mismo tiempo “sincrónica” y “diacrónica”, en la medida que ambas direcciones de análisis convergen en el problema filosófico de *la continuidad de la historia*:

«In contrast to Levi-Strauss, who holds that any process of thought consists in “passing from continuous quantity to discrete quantity”... Freud attempts (for example) to reconcile these two types of thinking because he needs both. He needs synchronic stability *and* diachronic dynamism: like all genuinely first-rate thinkers, he looks (as I do) for a means to reconcile the stability of the structure with the fluidity of structuring and de-structuring processes».⁷

B) La pertinencia de la Filosofía de la Historia

La trayectoria intelectual de René Girard comienza en la teoría literaria. En resumen, la hipótesis del «deseo mimético» le permite evidenciar la motivación, la forma y el funcionamiento de la rivalidad en los personajes de las obras de los grandes novelistas (ocupando el sentimiento de la *envidia* un papel preponderante en sus análisis: el conflicto entre cercanos que desean la misma cosa y se encuentran de golpe como rivales). Girard salta de ahí, en un segundo momento, a la interpretación de la mitología y de las religiones arcaicas. Explora el vínculo antropológico entre la violencia y lo sagrado, entre el sacrificio y la cultura, entre el ritual y las instituciones, considerando siempre el peso que la

⁷ René Girard, *Evolution and conversion: dialogues on the origins of culture*, New York: Continuum, 2007, p. 154. (Esta obra está traducida al español como “Los orígenes de la cultura” publicada en editorial Trotta). La cita original proviene del libro de Girard: *Things hidden since the foundation of the world* (los paréntesis son míos).

circunstancia mimética del deseo tiene en la gestación y en la resolución del fenómeno de la violencia humana (es decir, en la producción de chivos expiatorios). Al mismo tiempo, se concentra en mostrar el contraste radical que existe entre los mitos y los relatos bíblicos en este respecto. Finalmente, en un tercer momento, el efecto religioso-histórico *desacralizador* de la revelación judeo-cristiana, en términos girardianos, nos arroja inexorablemente en el cauce de una realización apocalíptica de los tiempos. Una de sus últimas obras, *Clausewitz en los extremos*, aborda enfáticamente la cuestión, mostrándonos su visión acerca de las consecuencias que para la lectura de la historia tiene la teoría mimética. Si bien desarrollaremos con más detalle estas ideas por ahora mencionadas, sólo es importante comprender por lo pronto que la cuestión de la evolución histórica de la cultura en Girard se emparenta fuertemente aquí (quizás sin pretenderlo él realmente) con el tipo de problemas planteados clásicamente por la Filosofía de la Historia.

Si nuestro interés es posicionar dicha imagen apocalíptica girardiana de la historia, debemos aceptar duros retos y cuestionamientos. Por un lado, aparece el más que razonable escepticismo historiográfico en torno a la posibilidad de hablar de algo así como la “Historia Universal”. Por el otro lado, debemos mostrar en qué medida, a pesar de tratarse a grandes rasgos del mismo tipo de problemática filosófico-histórica de un Hegel o de un Marx, la concepción girardiana de la historia se distingue críticamente de ellas. A los ojos de la teoría de la historia contemporánea cualquier planteamiento de esta naturaleza que presuponga una especie de “dirección teleológica de los tiempos”, que se interrogue por la cuestión del *sentido general del curso histórico* (problema central de la tradición de la Filosofía de la Historia), irremediablemente terminará produciendo una metafísica de la historia. Así, según esta perspectiva teórica-historiográfica contemporánea se puede terminar cometiendo un error por cualquiera de los dos extremos opuestos: ya sea, *a*) pensar que existe algo así como un espíritu meta-histórico depositario del sentido de los hechos y los acontecimientos humanos (visión teológica); o *b*) pretender elaborar desde la Historia predicciones similares a las que producen otras ciencias empíricas, en breve: creer en la posibilidad de postular “leyes de la historia” (visión positivista). Sin embargo, lo que aquí defendemos es que existe un cierto tipo de imagen filosófico-histórica que a través de la teoría mimética puede ser reformulada y rehabilitada. Sobre esto cabe hacer algunas

precisiones preliminares. En primer lugar, el sentido apocalíptico de la historia no se hace manifiesto para nosotros a través de una suerte de especulación sobre el rol que desempeña Dios en los acontecimientos; el punto de partida es otro completamente: es el debilitamiento simbólico-institucional de la violencia (palpable sobre todo en el desarrollo reciente y moderno de nuestra civilización) la que se ofrece aquí como el síntoma histórico por antonomasia de dicha circunstancia. En este sentido, la base del argumento es de suyo antropológica, no teológica. En segundo lugar, el apocalipsis no es entendido aquí a la manera de una predicción sobre el futuro. Predecir implica siempre adquirir un control sobre la ocurrencia de los fenómenos (sobre todo en términos científico-empíricos). Además del hecho evidente de que la disciplina histórica no es capaz de generar este tipo de predicciones, el apocalipsis no es como tal el punto “observable” en el que finalmente habrá de consumarse el devenir general de la historia, sino la particular circunstancia o coyuntura última de los tiempos que anuncia el radical **advenimiento de lo otro** (de la inevitabilidad de lo indiferenciado): de aquello que no podemos por definición prefijar o controlar bajo ningún respecto. Dicho esto, el postular desde Girard un *referente antropológico universal* para la Historia nos permite encontrar una auténtica plataforma giratoria capaz de articular e integrar alrededor suyo intereses teóricos diversos (y muchas veces divergentes). Por un lado, por ejemplo, la selección natural y la evolución encefálica de nuestra especie son temas que respaldan en este caso dicha concepción mimética sobre la violencia humana y su continuidad histórica. Asimismo, por el otro lado, proyectar el fenómeno del sacrificio en la historia puede hacernos vislumbrar una dirección en su movimiento que puede tener posteriormente consecuencias por demás importantes para las reflexiones de una disciplina como la teología. La pregunta que debemos hacernos en realidad para comenzar a entrever los elementos de la antropología girardiana que permiten elaborar una aproximación filosófica de la historia de esta índole es simplemente la siguiente: ¿qué ocurre cuando las narraciones míticas, la ritualidad y las representaciones religiosas, condenadas por el espíritu ilustrado como meros delirios y ficciones heredados de la tradición, encuentran de pronto un referente antropológico universal; cuando la religión cuenta para su interpretación con una suerte de *factum* vinculado a un mismo y único fenómeno de producción social?

Quizás en una actitud hasta cierto punto similar, por ejemplo, al interés marxista por *materializar* la dialéctica para reelaborar la interpretación hegeliana sobre la dirección general de la historia, el *suelo* girardiano que ofrecemos aquí para la Filosofía de la Historia no se hallará ni en los “modos económicos de producción”, ni en una supuesta “causalidad positiva de la historia”, ni mucho menos responderá a una suerte de “movimiento dialéctico y supra-histórico del devenir”. Se trata en realidad de algo previo y más fundamental, a saber: notar cómo a través de una antropología comparada de la religión es posible referirnos a la naturaleza misma de la sociabilidad humana, en concreto: a sus *condiciones antropológicas de producción* (las cuales representan y definen para Girard el sentido último y adaptativo de la «cultura»). De este modo entendemos cómo es que hablar de *religión* en términos etnológicos no significa lo mismo que hablar de *metafísica* en términos filosóficos. Se trata de hacer énfasis en la materialidad de la religión, en el origen ritual de nuestras instituciones políticas, para desde ahí postular un significado religioso en el movimiento de la historia que no viene necesariamente a ser sinónimo de “metafísico”. Cabe recalcar ahora que en la aproximación teórica de Girard no encontraremos “culturas”, sino sólo a **la cultura**: un sistema simbólico y organizado de diferencias, jerarquías y lugares (producido y respaldado por un mecanismo colectivo de supervivencia interna dirigido a generar, mantener, defender y renovar las asociaciones humanas frente a las circunstancias de crisis).⁸ De la descripción de la lógica inherente a dicho mecanismo, al mismo tiempo que de su justificación antropológica, proviene sin duda la materialidad y la objetividad del referente que proponemos aquí para la Historia. En esto se resume el movimiento *sagital* de nuestro primer capítulo: en comprender que el mecanismo victimario constituye la *gramática antropológica profunda de nuestro comportamiento político*.

Aunque su visión se aleja de sobremanera de la perspectiva de un autor como Spengler, observamos empero que en Girard la Historia ha de abordarse y comprenderse también a la

⁸ Para Girard, la cultura fue lo único que a nuestra especie le dio la posibilidad de sobrevivir la amenaza de su conflictividad interna (lo único que la salvó de la auto-extinción). Sería, por ende, equivocado pensar que postulamos esta concepción de «cultura» como una suerte de *trascendental o apriori histórico*, pues como veremos a lo largo de este capítulo se trata de un *factum* (de un fenómeno antropológico concreto cuyas derivas, variaciones y transformaciones histórico-sociales responden finalmente al mismo principio: el «sacrificio»).

manera de una «morfología histórica de la cultura» (sólo que entendida en este caso como una representación del larguísimo trayecto evolutivo que nos lleva de la *fundación* a la *decadencia* del sacrificio en la historia del hombre).⁹ Se suscribe así, por lo tanto, la existencia de **una trama apocalíptica en la realización de los tiempos**. Sin embargo, debemos tener mucho cuidado con la valoración que aquí puede desprenderse de un término como “decadencia”:

«La historia del cristianismo histórico consiste, como toda historia sacrificial, en un aflojamiento gradual de todas las constricciones legales a medida que va disminuyendo la eficacia de los mecanismos rituales. Ya hemos dicho que no se puede considerar esta evolución solamente bajo el ángulo de la descomposición y la decadencia, tal como suelen hacer todos los “conservadores” en el apego que muestran a la definición sacrificial. Es igualmente falsa la concepción inversa, que ve esa misma evolución como puramente liberadora y como si abriera un porvenir de progreso indefinido. Tanto en un caso como en el otro hemos de reconocer que el texto cristiano ha dicho ya su última palabra, se sitúa por detrás de nosotros, no por delante».¹⁰

La idea del Apocalipsis en Girard comprende que la lectura de la historia enfrentada al problema del fin de los tiempos presenta siempre un doble riesgo. Si bien para nuestro autor es la disminución histórica de la eficacia de los sacrificios (del mecanismo victimario) la principal responsable de esta circunstancia, no se trata, por un lado, de suscribir la posición conservadora de regresar a las condiciones religiosas de un pasado “no decadente”, ni tampoco se trata, por el otro lado, de abrazar sin miramientos la idea de un mundo que gracias a la desacralización y a la secularización, a la ciencia y a la tecnología, nos promete

⁹ Spengler sostiene que todas las culturas están sujetas a un proceso morfológico de desarrollo: tienen un nacimiento, un crecimiento, un esplendor y una decadencia. Se trata de una concepción cíclica y orgánica del tiempo histórico en donde, según él, la vida de cada cultura cubre una duración aproximada de un milenio. (Cfr. Oswald Spengler, *La decadencia de occidente*, Madrid: Calpe, 1925). La idea que Girard tiene de la Historia no se emparenta en lo más mínimo con este postulado spengleriano. Tampoco nuestro autor, cabe aclarar, en ningún momento usa como tal el término “morfología”. Sin embargo, resulta pertinente utilizar este concepto, en mi opinión, en la medida que nos proporciona una imagen filosófico-histórica adecuada para comprender que el *mecanismo victimario* -en un espectro temporal amplísimo que como tal abarca la historia entera de la cultura- constituye el *sujeto mismo de la historia*. Dicho *sujeto* fue consolidándose lentamente desde los albores de la vida humana (no emergió específicamente en ningún momento) hasta llegar a un punto de inflexión histórico-religioso: la denuncia del sacrificio ejercida por la Cruz y la conciencia de la inocencia de las víctimas que de ella proviene. Su resultado (paulatino también, pero cada vez más acelerado en la medida que avanzan los tiempos recientes) ha sido la desacralización del mundo y, junto con ello, el desmoronamiento de la capacidad de las instituciones para simbolizar la violencia.

¹⁰ René Girard, *El misterio de nuestro mundo*, Salamanca: Sígueme, 1982, p. 288. (El libro referido aquí como “El misterio de nuestro mundo” tiene como título original en francés: *Cosas escondidas detrás de la fundación del mundo*. Se trata de una larga entrevista hecha por J.M. Oughourlian y G. Lefort a René Girard en 1978. Es la obra que vino a complementar a finales de la década de los setenta aquello que Girard planteó en su primera gran obra antropológica, *La violencia y lo sagrado* de 1972, en torno al papel del sacrificio en las religiones arcaicas -sólo que hablando esta vez del contraste radical que el judeocristianismo representa frente a dicha visión mitológica propia del mundo antiguo-).

sin más una senda continua de progreso y superación para la humanidad. El asunto, por el contrario, está en siempre poner atención a la naturaleza paradójica del Apocalipsis. Quedar desprovistos cada vez más de la autoridad del sacrificio para resolver los conflictos y los problemas entre los hombres nos hace encontrarnos hoy al mismo tiempo *en el peor y en el mejor de los mundos posibles*. Girard se distingue categóricamente así del tipo de “optimismo” propio y característico de las visiones filosófico-históricas tradicionales que apuntan a hablar de una dirección final de la historia (ya sea “el curso que siguen las naciones” de Vico, “la realización del espíritu absoluto” de Hegel, o la “dictadura del proletariado y el fin de la lucha de clases” de Marx).

De esta manera nos topamos fugazmente con el movimiento *transversal* de nuestro trabajo (a desarrollar pues en el segundo capítulo). Es por esto que antes de atrevernos a hablar del “sentido de la historia universal” necesitamos abordar primero el problema de su referente antropológico-político (y conducirnos así por un camino que, aunque pareciera, no necesariamente es el de la megalomanía). Dicho referente, reitero, no es una especie de sustancia atemporal o supra-histórica, ni tampoco tiene que ver con nada parecido al espíritu absoluto hegeliano, en la medida que se trata simple y llanamente, como ya hemos apuntado, del **sacrificio**. Por ahora cabe aclarar que además de aludir con el término “sacrificio”, en un *sentido particular*, a la resolución cruenta de las prácticas rituales de la religiosidad arcaica, hablamos también y sobre todo, en un *sentido general*, de **una mecánica inherente a las dinámicas de interrelación y de creación de lazos sociales en los seres humanos cuya función es la de canalizar y desviar del propio grupo los conflictos internos, que al escalar amenazan la supervivencia entera de la comunidad, hacia un punto capaz de disiparlos momentáneamente, en breve: se trata en sus orígenes de un proceso colectivo y espontáneo de descomposición y recomposición social (que Girard denomina «mecanismo victimario») el cual dio lugar a la cultura, a la emergencia del orden de lo simbólico.**¹¹ Así, el sacrificio, primera institución humana – en tanto producto ya ritualizado del mecanismo victimario-, representa en la visión de

¹¹ Conviene más, por lo tanto (para evitar confusiones), denominar esta concepción general de sacrificio: mecanismo victimario.

Girard la única vía que los homo sapiens-sapiens¹² forjaron paulatinamente en el transcurso de su evolución para contrarrestar los peligros que de modo único en ellos constituyen la violencia interna y su contagio (circunstancia capaz de traer aparejada la destrucción pura y simple de sus sociedades, de su propia especie; circunstancia que, como es posible observar, no escala a los extremos de esta manera ni siquiera en los mamíferos que más se nos parecen, en la medida que los animales están muy lejos encefálicamente, según explica Girard, de nuestras híper-desarrolladas capacidades imitativas). El sacrificio opera y se instituye en la medida que termina por representar socialmente un **coste mínimo** (en comparación con la catástrofe que puede derivarse del aumento de las escaladas de la violencia). Es, sin embargo, el momento de hacer una aclaración fundamental en torno a este asunto: sería totalmente incorrecto afirmar que el mecanismo victimario fue “descubierto” racional y conscientemente por los hombres para poder sobrevivir en sociedad; en realidad los seres humanos sólo lo echaron a andar, sólo lo pusieron a funcionar (lo cual en este caso es exactamente lo opuesto de “descubrir”) puesto que, como veremos más adelante, la efectividad en el funcionamiento de dicho mecanismo depende enteramente de su modo y posibilidad de mantenerse encubierto.¹³ Recurriendo a la fórmula girardiana: **para que un chivo expiatorio funcione y surta efecto como tal no debe nunca saberse que se trata en realidad de un chivo expiatorio.** En una frase, hablamos de un encubrimiento simbólico en tanto la operación del mecanismo victimario es *inmanente* al comportamiento humano a la vez que *trascendente* a su percepción.

¿A qué responde este postulado? La cuestión fundamental que atraviesa la mayor parte de la obra y las investigaciones de René Girard se resume en aquello que en antropología es denominado el «proceso de hominización». Se trata evidentemente de un problema evolutivo, pues el interés aquí está en explicar la enigmática y lenta transición que nos llevó de la animalidad a la humanidad hace millones de años. Desde luego los factores en juego

¹² Para ser precisos, los primeros indicios de cultura en la opinión de Girard pueden rastrearse antes de la aparición del “sapiens-sapiens” (pero únicamente los encontramos en la línea evolutiva de los homínidos, en concreto: a partir del *Homo habilis*).

¹³ Cfr. René Girard, *Evolution and Conversion*, New York: Continuum, 2007, p. 168. Dicho en otras palabras: la *inconsciencia* de los sacrificadores respecto de su participación y responsabilidad en la crisis, que ahora amenaza a todos, es condición necesaria para el éxito de la operación victimaria: para la efectiva *redirección* de la violencia sobre la víctima expiatoria. Entenderemos más adelante con Girard cómo es que el colectivo se vuelve ciego frente a este proceso (respondiendo así a por qué se encuentra *encubierto* por y para la comunidad misma).

son eminentemente biológicos, sin embargo nos topamos con un fuerte problema cuya *solución completa*, según Girard, no parece encontrarse únicamente en lo concerniente a la genética y a la dimensión del cerebro humano. Si bien estos elementos funcionan claramente como causas dentro del proceso, el asunto es explicar en los homínidos la aparición de la cultura en términos de su *necesidad sistémica*. Sin ahondar aún en esta cuestión, es importante entender por ahora que para nuestro autor la cultura es antes que nada una reacción o respuesta socio-adaptativa a una peculiar y catastrófica circunstancia natural que en la línea evolutiva del hombre es consecuencia del elevado desarrollo de sus capacidades de imitación. Ninguna especie animal depende tanto de la imitación para sobrevivir como el ser humano al mismo tiempo que ninguna compromete tanto, por lo mismo, la vida de sus congéneres. Así la *mimesis*, ama y señora de nuestras vidas, constantemente nos presenta dos caras (tanto para bien como para mal). Si bien toda nuestra capacidad de aprendizaje, todas nuestras habilidades, todo nuestro sentido de la empatía, de la ayuda y la cooperación provienen de la imitación, la *mimesis* puede también provocar, no únicamente que los conflictos y los golpes escalen y se contagien recíprocamente como la peste entre los hombres: puede asimismo hacer que seamos capaces de ponernos a competir los unos con los otros por casi cualquier cosa que encontremos alrededor. Cabe destacar, junto con esto, un aspecto por demás trágico en lo relativo a la gestación de los conflictos miméticos en nuestras interacciones, en concreto: la enorme facilidad con la que transitamos de la buena a la mala reciprocidad:

«Lo que define el conflicto humano no es la pérdida de la reciprocidad sino el desplazamiento, imperceptible en un primer momento, después cada vez más rápido, de la buena a la mala reciprocidad. Este desplazamiento apenas se aprecia, pero la menor negligencia, el menor olvido puede perturbar de manera perdurable nuestras relaciones. El movimiento en sentido inverso, de la mala a la buena reciprocidad, exige, por el contrario, mucha atención y abnegación. No siempre es posible».¹⁴

Dada pues esta circunstancia, el sacrificio fue lo único que, redirigiendo la catástrofe de la reciprocidad hacia algún tercero, hacia algún «chivo expiatorio», evitó y contuvo nuestra muy segura auto-extinción. Desde esta perspectiva, la religión constituye el origen mismo de la cultura y de las instituciones; representa la clave última para comprender la hominización, en una frase: la humanidad como tal, nos dice Girard, *es hija de lo religioso*,

¹⁴ René Girard, “Contra el relativismo”, *Aquél por el que llega el escándalo*, Madrid: Caparrós, 2006, p. 24.

en la medida que es hija del sacrificio. Tomando esto en consideración, la función del lenguaje y de las instituciones podría no ser en un primer momento aquella de orden epistemológico que refiere a “la relación del sujeto con el mundo”, sino más bien la que tiene que ver esencialmente con los diferimientos de los conflictos y con la contención interna y social de la violencia en nuestra especie (en aras de nuestra supervivencia y nuestra estabilidad colectivas). Si proyectamos el sacrificio en la Historia nos encontramos así con un único proceso o mecanismo antropológico de producción simbólica y social cuya larguísima evolución, reproducción y transformación, nos permite describir una trayectoria histórica que, en los términos de Girard, va de lo «sagrado» (del encadenamiento mitológico de la violencia) a su total desmoronamiento: el «apocalipsis» (el desencadenamiento desacralizado de la violencia).

Tendemos hoy en día a volvernos fuertemente escépticos frente a toda imagen histórico-política que considere invariantes antropológicas en sus recuentos. Las *continuidades históricas* resultan sospechosas en la medida que podemos observar, desde una perspectiva poscolonial, cómo los grandes relatos sobre la historia y el Hombre han fungido como herramientas de dominación y de conquista simbólicas. Sin embargo, más allá de las nobles luchas teóricas que enarbolamos contra el colonialismo en nombre de las diferencias y la multiculturalidad -de su valor y pertinencia históricas-, no logramos caer en la cuenta del peligroso sesgo ideológico que produce ahora más que nunca, en nuestra interpretación y problematización de la historia, el volvernos de repente incapaces de tomar la más mínima distancia respecto de esa *consigna historiográfica absoluta* por buscar y encontrar en el pasado y en el hombre sólo diferencias. Si algo nos enseña Girard es que, siendo nuestro objetivo comprender las dinámicas mimético-sociales de la violencia humana, de su relación con lo sagrado y la cultura, la categoría que mejor nos permitirá conseguirlo es precisamente la contraria, a saber: la semejanza. La cuestión descansa en la manera como la competencia y la reciprocidad encuentran su razón de ser en la imitación; en el modo como las crisis miméticas producen escenarios de *indiferenciación* social. No peleamos por ser diferentes, sino por buscar y querer las mismas cosas. Asimismo, tampoco nos tornamos “distintos” y “auténticos” cuando rivalizamos con los otros, sino que terminamos por convertirnos todos en lo mismo. De esta manera, es el «imperativo de la diferencia» que

hoy en día domina y permea no sólo la crítica literaria y el ámbito de las reflexiones teóricas sobre la historia, sino el proceder hermenéutico de las humanidades en general, quien nos hace olvidar por ende la importancia de la pregunta por el continuo en la historia humana. Así, aunque pueda no agrandar a nuestros queridos post-estructuralistas (siempre tan ávidos y dispuestos a destruir filosóficamente cualquier categoría que pretenda decir algo sobre *lo humano*), Girard nos indica que la clave para formularnos la imagen histórica de nuestro destino descansa, no sólo en la comprensión, sino en el *desmontaje* del mecanismo victimario sobre el cual se funda y se reproduce la cultura.

Este trabajo, por lo tanto, apuesta más por el programa de una *antropologización de la historia* que por el de promover historizaciones suspicaces que, aunque válidas y agudas en el ámbito particular de sus intereses, olvidan sin más la centralidad del problema de la violencia interna en la circunstancia adaptativa de nuestra especie. Sostenemos pues aquí que sólo a través de este camino es que se vuelve posible rehabilitar teóricamente el propósito general de la Filosofía de la Historia. Por esta razón fue inevitable detenernos un momento a hablar, a partir de Levi-Strauss, sobre las diferencias que pueden existir entre el historiador y el antropólogo a la hora de referirse al hombre y al pasado, pues nuestra pregunta, más allá del “¿qué cambia?” o el “¿qué permanece?”, es la siguiente: **¿a qué problemática permanente de supervivencia colectiva en los seres humanos nos es posible referir la razón del cambio histórico (además de su sentido)?** Queda claro que las *coordenadas* de lectura que aquí proponemos no se dirigen únicamente a interpretar la historia, tampoco se dirigen como ya dijimos a generar predicciones a la manera de la Física empírica; sino más bien, en un espectro histórico de gran amplitud, a describir la tendencia apocalíptica de su trayectoria. Dicha tendencia está relacionada con la erosión de la cultura, con la desacralización del mundo (cuyo desarrollo histórico-religioso, como veremos más adelante, habremos de hallarlo *sobre todo* en Occidente). **Todos entendemos la forma como la cultura es un producto de la historia, pero no vemos tan fácilmente la forma como la historia es un producto de la cultura.** Nuestros esfuerzos se dirigen precisamente a resaltar lo segundo.

En este primer capítulo antropológico desarrollaremos los argumentos que llevan a nuestro autor a considerar la «violencia» como una *invariante antropológica*; a formular una representación de la rivalidad humana a través de una teoría mimética del deseo; y a producir una definición general de «cultura» a partir de una investigación sobre el sacrificio y las dinámicas de reconciliación social producidas por el *chivo expiatorio* en los seres humanos (las cuales podemos constantemente encontrar operando en los mitos y en la literatura de la misma manera que en la historia política... Pueden llegar a aparecer muy rudimentariamente hasta en rasgos del comportamiento y la agresión animales que en cierta forma nos sería posible calificar de “pre-religiosos” o “pre-sacrificiales”).

Cabe anticipar a manera de mención solamente, sin adentrarnos aún en este complejísimo asunto, que el clásico problema filosófico-antropológico relativo a la distinción entre «natura» y «cultura» encuentra en todo esto una peculiar vía de solución, a saber: se trata de una diferencia que aparece aquí simultáneamente siendo de *grado* y de *esencia*. La respuesta que ofrece Girard a esta cuestión no es sin embargo incoherente. Aunque afirmar a la vez la continuidad y la ruptura entre la naturaleza y la cultura pueda parecer contradictorio, su argumentación nos conduce a percibir la forma como un factor de desbordamiento mimético *cuantitativo* (natural) dio pie en nuestra evolución a la singular emergencia de un estado *cualitativamente* distinto (simbólico-cultural). Se trata a grandes rasgos, como ya mencionamos, del problema antropológico central en la obra de Girard, del proceso de hominización. Resulta muy difícil en consecuencia ubicar a la Teoría Mimética en el dominio de la “antropología física” o bien en el de la “antropología cultural”, pues parece lograr colocarse en una suerte de lugar intermedio entre ambos abordajes (donde el contraste y el parecido entre las sociedades humanas y las animales resulta igual de importante para su diagnóstico sobre el hombre; donde Levi-Strauss y Darwin, la etnología y la etología, son simultáneamente relevantes para explicar el origen y la función de la cultura; donde la religión comprendida en términos miméticos, en fin, sorprendentemente proporciona elementos y claves importantes a considerar para las posiciones naturalistas).

No es correcto pensar que el amplísimo campo de interlocución interdisciplinaria que, como podemos notar, abre alrededor suyo la Teoría Mimética responde a una forma sistemática

de ser de la misma. Girard nos reitera que su pensamiento jamás debe verse como un *sistema*, pues se trata más bien de una única y gran intuición sobre el mundo que desde un nivel antropológico interpela al mismo tiempo múltiples dominios de saber. No es gratuito, por ende, que Michel Serres llame a Girard “el Darwin de las ciencias sociales”. *Homo homini lupus...* Explicar cómo es que opera natural y socialmente la persecución y la victimización en nuestra especie, cómo es que la violencia interna y su contagio representan el problema mismo sobre el que se funda y se reproduce la cultura, basta y sobra sin duda para recibir este tipo de nominaciones.

Capítulo I - El referente antropológico de la historia: el mecanismo victimario

“All music is nothing more than a succession of impulses that converge towards a definite point of repose”.

(Igor Stravinsky, *Poetics of music*)

“Within Christianity it’s as though God says to men: Don’t act a tragedy, that’s to say, don’t enact heaven and hell on earth. Heaven and hell are *my* affair”.

(Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*).

1.1 La *farmacia* de la violencia humana:

La pregunta que debemos hacernos en realidad, si lo que buscamos es abordar la problemática política en torno al fenómeno de la violencia humana, no es, en primera instancia, “¿por qué existe o se da el conflicto entre los hombres?”; sino: *¿por qué el conflicto es tan indispensable en la vida de los hombres?* La respuesta de René Girard a esta segunda cuestión es muy concreta: la cultura se funda en el asesinato, en concreto, en la producción de *chivos expiatorios* necesarios para la supervivencia del grupo o de la comunidad; en sacrificios que *redirigen* la violencia interna y su contagio para proteger y reforzar la cohesión social en momentos y circunstancias de crisis. Lo religioso aparece inevitablemente en el fondo mismo de la cultura, en la medida que el mito y el rito encuentran ahora una explicación antropológica común en el problema del sacrificio. Adelantémonos un poco: por un lado, el «mito» encubre y disimula, en este sentido, el linchamiento y el asesinato, ya que su recuento se elabora siempre desde la posición del colectivo (de los linchadores beneficiarios del sacrificio). La víctima en el relato mítico se vuelve inevitablemente, por ende, una figura *ambivalente*: aparece al mismo tiempo como “culpable” y “divina”, en la medida que, en retrospectiva, es “responsable de la crisis” y “sanadora de la comunidad” una vez que es sacrificada. El «rito», por otro lado, reproduce la escena de la víctima propiciatoria, es decir, permite que otros hombres, mujeres y niños ocupen posteriormente su lugar. El sacrificio transfigura la violencia espontánea, le otorga un lugar ritual y con ello la dota de sentido y autoridad. En síntesis: más que tratarse de dos dimensiones antagónicas e inconmensurables de lo religioso, *el rito se vuelve aquí la referencia obligada del mito*. Dicho pues esto, apenas a manera de mención, cabe ahora destacar y reconocer que solemos no sortear adecuadamente el sesgo que aparece en nuestra mirada cuando concebimos la violencia únicamente en términos de negatividad;

pues existe, simultáneamente, una cara digamos “positiva” (no propiamente en un sentido moral); una función político-adaptativa en ella, la cual juega un papel determinante en la supervivencia y en la producción de lazos sociales en los seres humanos. Para comenzar a comprender dicha paradoja, antes de aproximarnos al fenómeno más sofisticado del *sacrificio*, conviene recordar aquí las palabras de Girard respecto a aquello que sin duda en nosotros aparece como la manifestación más básica y primaria de la violencia humana, a saber, la «venganza»:

«El deber de no derramar nunca la sangre no es, en el fondo, distinto del deber de vengar la sangre derramada. Para terminar con la venganza, por consiguiente, o, en nuestros días, para terminar con la guerra, no basta con convencer a los hombres de que la violencia es odiosa; precisamente porque están convencidos de ello, se creen con el deber de vengarla».¹⁵

Pareciera imposible entonces tomar partido contra la venganza, pues resulta ser ella misma quien ya antes y a pesar de nosotros crea y define los partidos. Frente a la violencia, en este sentido, tiende a ocurrir en los hombres algo por demás similar a aquello que les ocurre frente a lo «sagrado»: *entre más creemos nosotros que podemos decidir sobre ella, más termina ella decidiendo sobre nosotros*.¹⁶ Así sucede justamente en la relación entre los dioses y los hombres (según la presentan, por ejemplo, los mitos y las tragedias griegas): entre más reta el héroe a los dioses, entre más se cree capaz de eludir su designio, más termina volviéndose su víctima. El pecado del héroe trágico es siempre *hybris* (el orgullo que olvida la diferencia entre lo humano y lo divino; la pasión que pretende *asemejarse* a lo impasible). De la misma manera tomamos venganza creyendo que habremos de “ajustar cuentas” con el enemigo, que seremos capaces de asentar el “golpe definitivo”; cuando en realidad a lo único que contribuimos es a hacerla interminable, a acabar quedando cada vez más en sus manos, pues la mayoría de las veces no existe *una diferencia* clara entre el acto castigado por la represalia y la propia represalia. La sensación de “cuidar nuestros pasos o nuestras palabras” -de estar preocupado por las reacciones que pueden despertar en otros o provocar a nuestro alrededor- está fuertemente emparentada con los más elementales temores religiosos, en breve: con la percepción ominosa de lo sagrado. En este sentido, la acción de descalzarse antes de entrar a un recinto religioso (para utilizar el excelente

¹⁵ René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona: Anagrama, 2005, p. 23.

¹⁶ “Lo sagrado es todo aquello que domina al hombre con tanta mayor facilidad en la medida en que el hombre se cree capaz de dominarlo” (Ibíd. *La violencia y lo sagrado*, p. 38)

ejemplo de Mircea Eliade)¹⁷ expresa justamente el *reconocimiento de una diferencia o fractura* en el espacio; dicho de manera sencilla: el reconocimiento de una *delimitación*: de un lugar al que no se puede entrar “diciendo lo que sea” o “actuando como a uno se le antoje” (indiferenciadamente).

Existe pues en esta sensibilidad de lo sagrado, al igual que en nuestra sensibilidad de la venganza, una suerte de temor inexpresable frente a la retribución de lo indiferenciado. El derramamiento de sangre es, por sobre todas las circunstancias que horrorizan al hombre, un claro *signo de indiferenciación*. Augura la detonación de las rivalidades y las venganzas. El sacrificio constituye, en último término, la primera forma institucional que encuentran y forjan las sociedades primitivas para distinguir simbólicamente entre la pureza y la impureza de dichos derramamientos:

«Uno de los más conocidos “tabúes” primitivos, el que tal vez ha hecho correr más tinta, se refiere a la sangre menstrual. Es impura. Las mujeres que menstrúan son obligadas a aislarse. Se les prohíbe tocar los objetos de uso común, y en ocasiones hasta sus propios alimentos que podrían contaminar... ¿Cuál es la explicación de esta impureza? Es preciso considerar la menstruación dentro del marco más general del derramamiento de sangre. La mayoría de los hombres primitivos adoptan precauciones extraordinarias para no entrar en contacto con la sangre. Cualquier sangre derramada al margen de los sacrificios rituales, en un accidente por ejemplo, o en un acto de violencia, es impura (...) Mientras los hombres disfrutaban de la tranquilidad y de la seguridad, no se ve la sangre. Tan pronto como se desencadena la violencia, la sangre se hace visible; comienza a correr y ya es imposible detenerla, se introduce en todas partes, se esparce y se exhibe de manera desordenada. Su fluidez expresa el carácter contagioso de la violencia [indiferenciado]. Su presencia denuncia el crimen y produce nuevos dramas. La sangre embadurna todo lo que toca con los colores de la violencia y la muerte. A eso se debe que “clame venganza”».¹⁸

Las prevenciones religiosas (las abluciones, los ayunos, por ejemplo) pretenden sobre todo mantenernos alejados de las fuerzas de lo sagrado; hay que evitar los *contactos* de la misma manera que los médicos modernos atienden las enfermedades haciendo lo posible por inmunizarse del contagio. Llevando más lejos el parangón, el riguroso protocolo que deben guardar los sacerdotes al entrar en contacto con la sangre en los ritos sacrificiales se asemeja a los controles higiénicos que los doctores deben tener con ella para prevenirse de contraer infecciones al extraerla del cuerpo de los pacientes o al manipularla en los bancos de sangre. Sin minimizar por supuesto los evidentes contrastes paradigmáticos que

¹⁷ Cfr. Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona: Paidós, 2012, p. 21.

¹⁸ René Girard, *La violencia y lo sagrado*, p. 40-41. (Los corchetes son míos).

históricamente existen entre los contextos de la “medicina post-pasteuriana” y del “sacrificio arcaico”, intentamos simplemente apuntar la forma como detrás de la ritualidad religiosa se esconde siempre un interés que es al mismo tiempo *curativo* y *preventivo* (sensible ante los peligros del contagio y la propagación de los males). Percibimos de esta manera algo importante: la relación entre la “enfermedad” y la “venganza”, por un lado, y la relación entre el “tratamiento” y el “ritual”, por el otro. Es así que el *límite de la violencia*, el de nuestras posibilidades de contener su *epidemia*, además de ser sin duda el problema detrás del funcionamiento de las instituciones, constituye el fondo mismo de aquello que en antaño se encontraba vinculado con la dimensión de lo sagrado. Mas, ¿cómo es que logran producirse tales límites? La cuestión recae nuevamente sobre la violencia y su naturaleza paradójicamente instituyente (tal como bien lo ilustra el chiste zizekiano: “No, ya no quedan caníbales en nuestra región. Ayer nos comimos al último”).¹⁹

1.1.1 La violencia simbólica y las instituciones:

Esta condición ambivalente y peligrosamente *simétrica*, que apenas caracteriza la cuestión de la violencia que nos ocupa, nos permite traer preliminarmente a colación tres advertencias filosóficas sobre la naturaleza política de las instituciones. Comprender la operación de la violencia en las instituciones conlleva al mismo tiempo a entrever su *dimensión simbólica*. No definiré por el momento el concepto de «institución», pues antes de esas definiciones filosóficas es conveniente habernos del reconocimiento de algún tipo de patrón. De este modo, antes de decir qué es, intentemos por lo pronto interrogarnos sobre su funcionamiento. La primera advertencia proviene así de Michel Foucault, quien considera una deficiencia constante de nuestras representaciones teóricas sobre el «poder» el concebirlo sólo en términos de “represión” o “coerción” (es decir, en términos de “negatividad”); cuando su naturaleza por el contrario es *poiética*:

«... si el poder no tuviese por función más que reprimir, si no trabajase más que según el modo de la censura, de la exclusión, de los obstáculos, de la represión a la manera de un superego, si no se ejerciese más que de una forma negativa, sería muy frágil. Si es fuerte, es debido a que produce efectos

¹⁹ Slavoj Zizek, “Mucho ruido por una cosa”, *Porque no saben lo que hacen*, Barcelona: Paidós, 1998, p. 304.

positivos a nivel del deseo y también a nivel del saber. El poder, lejos de estorbar al saber, lo produce».²⁰

Así, para él se trata no tanto de ver, en las formas y en los procedimientos penales que configuran nuestra sociedad actual, por ejemplo, “dispositivos de erradicación del crimen” (aunque así lo pareciera). Más bien, el punto es notar cómo dichos dispositivos institucionales, a partir de sus *procedimientos de exclusión*, producen históricamente nuevas y distintas formas de criminalidad y de subjetivación.²¹ El particular surgimiento de la criminología y la psiquiatría en la sociedad del siglo XIX nos ofrece un claro ejemplo de cómo los saberes según Foucault, en su inexorable relación con el poder, funcionan como *positividades* que emergen y se derivan de prácticas sociales. De esta manera aparece la pregunta genealógica foucaultiana por antonomasia, a saber: *¿cómo las prácticas sociales engendran dominios de saber?*²²

La segunda advertencia es ahora de Michel de Certeau, quien comprende, desde una perspectiva tanto histórica como antropológica, que el funcionamiento de las instituciones depende del encubrimiento discursivo o simbólico de sus mecanismos de autorización. Esto es lo mismo que decir, en una frase, que el discurso oculta el lugar social que lo produce; la *representación disfraza siempre la praxis que la organiza* (puesto que en último término se trata para De Certeau de una ausencia no-representable: del permanente hiato entre el discurso y lo real que se vuelve finalmente condición de la representación... Dicha ausencia no es otra cosa en el fondo que las marcas del pasado, que las huellas de los muertos).²³ La «ausencia», empero, no debe comprenderse meramente como “vacío”, pues

²⁰ Michel Foucault, “Poder-cuerpo”, *Microfísica del poder*, Madrid: La Piqueta, 1992, p. 114-115.

²¹ Foucault no identifica “poder” con “violencia”; distingue en un momento dado (como puede constatarse en su artículo titulado: *El sujeto y el poder*) entre «relaciones de fuerza» y «relaciones de poder», para concluir finalmente que detrás de toda relación de poder subyace una relación de fuerza. Aunque pudiera dar esa impresión, Girard como tal tampoco termina por identificar “violencia” y “poder”... En éste último es posible rastrear la circunstancia antropológica que finalmente dio origen al «poder político» en nuestra especie. En síntesis: la *soberanía* es al mismo tiempo consecuencia, producto y respuesta de los hombres a su propia violencia; es hija de lo religioso, pues como veremos se trata de un *sacrificio postergado, de un plazo sacrificial*. El rey, el soberano, es una víctima postergada que tendrá que morir en un momento dado para que la comunidad viva; de ahí emana en último término su poder (desarrollaremos esto más adelante con detalle).

²² De manera similar al modo como Girard percibe que la violencia colectiva, que recae sobre chivos expiatorios, es fundadora de mitos e instituciones.

²³ Cfr. Michel de Certeau, “La Historia, ciencia y ficción”, *Historia y psicoanálisis*, México: UIA, 2011, p. 4.

es en realidad algo más: es *rechazo*, es la *huella de la exclusión* que hace manifiesto un «síntoma» (que anuncia el retorno de lo reprimido):

«Un ejemplo, que le gustaba mucho a Freud, representa esta vuelta-regreso que es la astucia de la historia: después de haber sido asesinado, el padre de Hamlet regresa en una escena distinta, pero con forma de fantasma, y es entonces cuando se convierte en la ley que su hijo obedece. Hay una “inquietante familiaridad” de este pasado que un ocupante actual expulsó (o creyó expulsar) para apropiarse de su lugar. El muerto habita al vivo. Remuerde (mordedura selecta y repetitiva). También la historia es “caníbal”, y la memoria se convierte en el campo cerrado donde se oponen dos operaciones contrarias: el olvido, que no es pasividad, pérdida, sino acción contra el pasado; la huella del recuerdo, que es el regreso de lo olvidado, es decir una acción de ese pasado siempre obligado a disfrazarse. Con mayor generalidad, todo orden autónomo se constituye por medio de lo que elimina, y produce un “resto” condenado al olvido, pero lo excluido se insinúa de nuevo en ese “limpio lugar”».²⁴

Finalmente, la tercera advertencia aquí proviene de Jacques Derrida quien, a través de sus reflexiones sobre la «huella» y sobre la condición *suplementaria* de la escritura en Occidente, deconstruye el concepto de «*phármakos*» (con el que Platón al final del *Fedro*, en los márgenes del diálogo, califica y describe las propiedades perniciosas de la escritura). Derrida no pretende jamás algo así como “defender a la escritura de la injusta concepción filosófica platónica”. Él indica, pienso más bien, cómo es que detrás de la calificación de “fármaco”, lanzada escépticamente sobre los supuestos beneficios de la escritura en este caso (y que Platón utiliza para explicar la forma como este recurso terminará por hacernos perder a todos la memoria), se esconde en realidad un procedimiento de construcción simbólica en donde la escritura, más que fungir como una mera “herramienta”, debe ser leída a la manera de un *rastro*, esto es: ver cómo en ella se dejan ver las *marcas* que justamente han intentado borrar ahí nuestros *usos y procedimientos farmacéuticos*. El medicamento, de la misma manera que lo hace una vacuna, actúa simultáneamente como veneno y como remedio, como mal y como cura: ambivalencia sagrada del *phármakos*. En un momento dado, Derrida alude al contexto ritual, religioso y político de este término griego:

«La cura mediante el logos, el exorcismo, la catarsis anularán, pues, el excedente. Pero siendo esta anulación de naturaleza terapéutica, debe apelar a lo mismo que expulsa, y al sobrante que pone fuera. Es necesario que la operación farmacológica se excluya de si misma (...). Se ha comparado al personaje del *fármacos* con un chivo expiatorio. La *enfermedad* y el *exterior*, la expulsión de la enfermedad, su exclusión fuera del cuerpo (y fuera) de la ciudad, tales son las dos significaciones principales del personaje y de la práctica ritual (...). La ceremonia del *fármacos* se representa, pues, en

²⁴ Ibíd. Michel de Certeau, “Psicoanálisis e historia”, p. 23.

el límite entre el interior y el exterior que ella tiene como función marcar sin tregua. Origen de la diferencia y de la partición, el fármacos representa al mal introyectado y proyectado. Benéfico en tanto que cura –y por eso venerado, rodeado de cuidados-, maléfico en tanto que encarna los poderes del mal, y es por eso temido, rodeado de precauciones. Angustioso y apaciguador. Sagrado y maldito. La conjunción, la *coincidentia oppositorum*, se deshace sin cesar mediante el paso, la decisión, la crisis. La expulsión del mal y de la locura restaura la *sofrosine*... El rito del *fármacos*: la enfermedad y la muerte, la repetición y la exclusión».²⁵

Aunque es evidente, y sin duda es el momento de aclararlo, que los tres autores mencionados se hallan en las antípodas más críticas de nuestro interés por postular teóricamente la *continuidad histórica de la violencia*, lo que pretendemos por lo pronto es mostrar cómo sus ideas pueden contener aquí compromisos e implicaciones antropológicas para la Historia que son en ocasiones más fuertes de lo que les gustaría a ellos mismos en última instancia reconocer (incluso la amplitud que tienen muchas de sus observaciones filosóficas podría no gozar de la “sabia prudencia no universalizante”, “siempre atenta de las diferencias”, que tanto pregonan y promueven ellos junto con los historiadores de hoy). No olvidemos que Foucault, siempre preocupado como sabemos por indicar la ruptura paradigmática que la Ilustración representa para la historia de nuestras sociedades, reconoce también que:

«Aun si la *Aufklärung* ha sido una fase muy importante de nuestra historia y en el desarrollo de la tecnología política, pienso que debemos referirnos a un proceso mucho más remoto si queremos comprender cómo hemos quedado atrapados en nuestra propia historia».²⁶

Tomemos en consideración los elementos de diagnóstico que sobre *lo político* nos proporcionan aquí dichos autores para ayudarnos a anticipar una posible caracterización sobre el funcionamiento antropológico de la violencia en su relación con las instituciones. En síntesis, diremos entonces: 1) que la violencia es no sólo destructora sino también productora de sociabilidad (similar, en cierto sentido, a la condición positiva y poética que Foucault hallaba en el “poder”). 2) Al mismo tiempo que dicha producción social se configura y se ordena alrededor de una ausencia (que, como lo indica De Certeau, aparece bajo el disfraz del discurso a la manera un “limpio lugar”); 3) en la medida que se trata de una huella sobre la cual se ha inscrito y realizado una operación farmacológica (descrita

²⁵ Jacques Derrida, “La Farmacia de Platón”, *La diseminación*, Madrid: Espiral/Fundamentos, 2007, p. 193, 196-197, 201-203.

²⁶ Michel Foucault, “El sujeto y el poder” (en: H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2001, p. 243).

por Derrida), cuyo resultado es el establecimiento o restablecimiento de una demarcación, de una *autoridad*.

1.1.2 Hacia una deconstrucción de la cultura:

Estos tres rasgos caracterizan pertinentemente el modo de darse de la relación entre la violencia y lo sagrado, cuyo nudo paradójico para Girard no es otro que el «sacrificio». No olvidemos que nuestro interés es definir y proporcionarle a la Historia un *referente antropológico-político*. Esto es, la posibilidad de hablar no tanto de una “estructura” como de un *mecanismo*, cuya *lógica farmacológica* rige la producción y el proceder político entero de las instituciones humanas. Sin embargo: ¿cómo es entonces que haciendo referencia al sacrificio nos es posible realmente comprender el sentido y la función política de las instituciones? ¿Por qué el «chivo expiatorio» constituye la clave de lectura antropológica fundamental para deconstruir la cultura?:

«Hay que demostrar que no se puede resolver el problema de la violencia mediante la víctima expiatoria sin elaborar al mismo tiempo una teoría del signo y la significación. Antes incluso de llegar al signo me parece que hay que ver en el mecanismo victimal, en su forma más elemental, una prodigiosa máquina de despertar una atención de un nuevo orden, la primera atención no instintiva. A partir de cierto grado de frenesí, la polarización mimética se realiza sobre la víctima única. Después de que la violencia se ha saciado sobre esa víctima, se interrumpe necesariamente y el silencio sucede al alboroto. Este contraste máximo entre el desencadenamiento y la calma, la agitación y la tranquilidad, crea las circunstancias más favorables que pueden darse para que despierte esa nueva atención. Como la víctima es la víctima de todos, en ese instante se fija sobre ella la mirada de todos los miembros de la comunidad. Por encima del objeto puramente instintivo -esto es, el objeto alimenticio, sexual o el congénere dominante- está el cadáver de la víctima colectiva y ese cadáver es el que constituye el primer objeto para ese nuevo tipo de atención» (...) «No se trata de abandonar este cadáver talismán portador de vida y de fecundidad; la cultura se elabora siempre como *tumba*. La tumba no es nunca más que el primer monumento humano que hay que elevar en torno a la víctima expiatoria, la primera cuna de significaciones, la más elemental, la más fundamental. Ni hay cultura sin tumba, ni hay tumba sin cultura; en definitiva, la tumba es el primero y el único símbolo cultural».²⁷

Comenzamos a vislumbrar sin duda el camino argumentativo que nos conducirá a través de Girard a explicar más adelante la *hominización* desde el punto de vista del sacrificio religioso (a comprender la “continuidad” y la “fractura” que existen simultáneamente en el darse de este proceso que lleva de la naturaleza a la cultura en nuestra especie). La «tumba» en Girard, -a pesar de encontrarse como podemos notar muy cerca de la noción de

²⁷ René Girard, *El misterio de nuestro mundo*, Salamanca: Sígueme, 1982, p. 95/113. (Las cursivas son mías).

«ausencia» en De Certeau y de la idea de la «huella» en Derrida- nos permite percibir y postular algo más. No sólo el *funcionamiento*, sino la *génesis* misma de la simbolicidad humana, esto es: el surgimiento de una nueva atención, de un nuevo orden en el que por primera vez se vuelve posible que *algo se erija y aparezca en lugar de otra cosa*. La catástrofe mimética que deviene de las escaladas de la violencia (del paroxismo de la reciprocidad de las venganzas humanas) constituye, en la visión de Girard, el único factor capaz de detonar la paulatina emergencia del horizonte del significado, capaz de dar realmente lugar a la *necesidad sistémica* de la cultura al colocar a la comunidad o al grupo al borde de la auto-extinción. En otras palabras, la indiferencia animal ante el cadáver contrasta con la atención fascinada que lleva a los hombres a tratar a sus muertos como seres que trascienden la vida y la muerte (a la vez capaces de incidir para bien o para mal sobre sus vidas): *todo se edifica sobre la muerte, sacralizada y disimulada a la vez... Los templos, los palacios y las fortalezas nos hacen olvidar que en el fondo no son otra cosa que tumbas transfiguradas.*²⁸ Es posible, a propósito de esto, observar el fuerte vínculo que existe entre la arquitectura y el sacrificio. ¿Por qué ciertas culturas, por ejemplo, deciden enterrar a sus muertos en construcciones hechas de piedra con forma de pirámides? En los términos de Girard esto hace evidente referencia a las lapidaciones rituales. Lapidar a una víctima, claro está, es cubrir su cuerpo con piedras. Cuando se arrojan muchas sobre ella se forma naturalmente una especie de túmulo troncocónico que inmediatamente nos hace recordar la figura de los templos religiosos piramidales: *la tumba como tal aparece en el momento en el que se propaga la costumbre de cubrir los cadáveres con piedras.*²⁹ ¡Los sepulcros siempre son y serán blanqueados!, ya que la tumba en su origen no es de suyo más que la primera huella, siempre disimulada, del asesinato colectivo.

A partir de todo esto nos es posible, como dijimos, calificar el proyecto teórico de la antropología girardiana como una *deconstrucción de la cultura*. El «chivo expiatorio», según Girard, nos ofrece la única clave de lectura antropológica que en último término la posibilita:

²⁸ Ibíd. Cfr. René Girard, *El misterio de nuestro mundo*, p. 96.

²⁹ Cfr. René Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, Barcelona: Anagrama, 2002, p. 126-127.

«El descubrimiento de la víctima expiatoria como mecanismo de la propia simbolicidad justifica el discurso de la deconstrucción y al mismo tiempo lo lleva a cabo. Y explica a la par los rasgos característicos de este discurso contemporáneo. Como no llega a arraigarse en una antropología de la víctima expiatoria, sigue entregándose a acrobacias verbales estériles en definitiva. No son palabras huecas lo que le falta; está demasiado bien provisto en cuestión de palabras, *pero se le escapan los mecanismos que están detrás de las palabras*. Si examináis los términos que sirven de apoyo a los mejores análisis de Derrida, veréis que se trata siempre, más allá de los conceptos filosóficos deconstruidos, de unas paradojas de lo sagrado que no se trata de deconstruir y que siguen haciendo visos a los ojos del lector. Lo mismo pasa con Heidegger. Todo cuanto dice sobre el ser se reduce también a lo sagrado, pero los filósofos no quieren admitirlo, puesto que nunca quieren remontarse desde Platón y los presocráticos hasta lo religioso griego».³⁰

Considero que Girard no tiene que aparecernos necesariamente aquí como el mejor comentador de Derrida; su crítica se asemeja, en cierto modo, a la que suele dirigir él mismo a la filosofía en general. Para Girard, plantado en la antropología, las cuestiones filosóficas, sin duda relevantes en su concepción para el pensamiento, quedan encerradas en una permanente problematización conceptual que se vuelve incapaz por lo mismo de comprometerse la mayor parte de las veces con un referente (de establecerlo siquiera). Resuenan aquí las palabras de Derrida cuando, al explicar la *deconstrucción*, toma por una equivocación el suscribirla a una suerte de “panlingüismo” u “omnilingüismo” -en la medida en que dicha autoridad central del lenguaje (“logocéntrica”) es la que precisamente pone la deconstrucción en entredicho-.³¹ Sin embargo, a pesar de que la generalizante crítica de Girard pueda ser de alguna manera injusta con Derrida, a pesar de tomar muchas veces las cuestiones filosóficas por “acrobacias verbales”, es evidente que todo el abordaje girardiano en torno al problema de la cultura es *deconstruccionista*, puesto que todo el tiempo se trata para él de desmontar los andamiajes sacrificiales que se esconden detrás de los relatos mitológicos antiguos y sobre los cuales descansan y se legitiman en términos políticos las asociaciones humanas, en otras palabras: mostrar cómo los mitos (de la misma manera que las “ideologías”, ya en un contexto histórico moderno) camuflajan el mecanismo en el que se autoriza y reautoriza la violencia, a saber: el chivo expiatorio.³² Girard mismo admite sentirse muy próximo a Derrida en lo que se refiere al análisis filosófico que este último hace del concepto de «phármakos». Parecen comprender algo

³⁰ René Girard, *El misterio de nuestro mundo*, Salamanca: Sígueme, 1982, p. 75-76. (Las cursivas son mías).

³¹ Cfr. Cristina de Peretti, “Entrevista con Jacques Derrida”, 1989, en:

https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/derrida_entrevista.htm

³² Así, dicho desmontaje no es meramente algo que se lleva a cabo con las herramientas analíticas girardianas o filosófico-deconstructivistas, pues para Girard se trata en el fondo del lento desarrollo histórico-espiritual de un nuevo tipo de conciencia en torno al sacrificio; de un largo proceso histórico-religioso de desacralización de la cultura cuyo origen podemos referir más que nada al judeocristianismo.

muy parecido, a saber: lo difícil en torno al tema del sacrificio y el chivo expiatorio, en este caso, no es ver “que se ha cometido un asesinato”, sino ver *cómo es que se han borrado sus huellas*. Toda operación simbólica consiste en eliminar los rastros que finalmente la hicieron posible. Así, Girard nos recuerda que *el rol de las instituciones es hacernos olvidar la crisis de la cual provienen*.³³ Por otro lado, la diferencia radical entre ambos autores sobre el sentido de la «deconstrucción» descansa finalmente en lo siguiente:

«I feel very strongly that only through a center is it possible for the various elements of the totality to communicate with each other. Even if the center eventually disappears, once communication is established, they just keep communicating with each other. As a matter of fact, the center should disappear, so that communication might be developed through increasing levels of complexity. A symbolic system functions in this way. It can be decentered, but it is originally centered. That is why I don't agree with Derrida when he says that structures are *always already* decentered... However, this center is very important for the birth of institutions, because either one has the Enlightenment view in which religion is nothing or one understands that religion is everywhere, and therefore it must be the origin of everything. One has to choose between these two perspectives. If you simply reject religion, then how does one account for the fact that the only things that are common to all cultures are language, ritual and God? Therefore, religion is the mother of everything: it is the source of that centered and, thus, starting from this idea, the emergence of ritual, language and symbolism become thinkable. Finally, religion itself is produced by the scapegoat mechanism».³⁴

La necesidad de pensar este «centro» surge como podemos notar de una aproximación distinta al problema de la violencia y la cultura. Por lo general reconocemos sin problemas la dimensión *asimétrica* de la violencia en fenómenos como la opresión, la jerarquía, la represión o la violación. No se trata en ningún momento de contradecir o negar que esta condición exista, sino de hacer énfasis en la importancia de abordar primero el nivel *simétrico* de la violencia y del conflicto (pues podemos no estar viendo que la necesidad de los poderes de remarcar y de autorizar sus rangos y sus jerarquías, de diferenciarlos en actos y sacrificios, proviene justamente de la problemática detrás de todo aquello que Girard denomina reciprocidad e *indiferenciación*). Si queremos comprender las formas asimétricas de la violencia en nuestra especie -su sentido y su razón de ser-, debemos atender primero al problema de la amenaza simétrica de las rivalidades humanas.

1.2 Significado y sacrificio: el papel diferenciador de las instituciones.

³³ Cfr. René Girard, *Clausewitz en los extremos*, Madrid: Katz, 2010, p. 53.

³⁴ René Girard, *Evolution and conversion*, p. 107-108.

Si pensáramos en las instituciones simplemente como *conjuntos o sistemas de reglas* que configuran las costumbres y las prácticas humanas, que marcan la pauta y la pertinencia de las acciones y las reacciones posibles dentro de las interrelaciones entre grupos o individuos en lugares o contextos determinados, notaríamos que (como percibía Wittgenstein en torno a la naturaleza del lenguaje) tratamos con esquemas normativos que regularmente se encuentran emparentados con los «juegos».³⁵ Ahora bien, en términos más girardianos, el tema que tratamos tiene que ver con la posibilidad de rastrear antropológicamente el *origen sacrificial* común de la cultura (para comprender mejor aquello que hemos denominado aquí el *sentido o proceder farmacológico* de las instituciones). Resulta posible observar con claridad dicho sentido en la manera como dentro de los *juegos* en general -sin importar mucho su especie, su objetivo o su diseño- las condiciones de expulsión o de eliminación desempeñan siempre un papel constitutivo y necesario para su realización (¿quiénes participan, quiénes no?; ¿quiénes ganan y permanecen, quiénes pierden y quedan fuera?; ¿cuándo su celebración comienza y cuándo ésta llega a su fin?, etc.). El juego, en algunos casos, termina cuando se han superado todos los obstáculos. Reproduce un conflicto-problema que presenta una serie resistencias a superar. Ya sea un “partido de fútbol”, “tocar una pieza en el violín” o “resolver un crucigrama”, el juego no es posible sin la intuición o el discernimiento de sus reglas, sin la percepción de cuándo estamos jugándolo mejor y cuándo nos está dejando fuera. El marco del juego produce de esta manera acciones y reacciones *diferenciadas*, donde los momentos o los turnos para las jugadas son indispensables (en el caso de los juegos de competición, por ejemplo). En otras palabras: observa una disciplina y desarrolla habilidades en quienes lo juegan. Al igual que ocurre en los juegos, *la repetición está en la base de todo comportamiento ritual*. En el fondo, la posibilidad de quedar fuera o rezagado, la posibilidad de *ser excluido*, constituye el elemento mismo que hace funcionar, ya sea por delante o por detrás, toda su puesta en escena. Esta condición hace también que aparezcan y se distingan muchas veces *jerarquías*: funciones y niveles distintos en los participantes, donde no todos pierden o ganan lo mismo.

³⁵ “Llamaré también *juego del lenguaje* al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretelado” (Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, México: Crítica, 2002, p. 25).

Intuitivamente somos capaces de percibir muy bien la manera como los juegos *ritualizan* la competencia y las disputas humanas; nos percatamos en este sentido de su función a la vez *sustitutiva y terapéutica*. Es muy importante, que durante su celebración sean ellos capaces de mantener sus *delimitaciones* ahí donde las pasiones, la frustración y la rivalidad entre los jugadores pueden hacer que todas desaparezcan. Así, en lo que al conflicto se refiere, lo más importante para la salud de quienes juegan está en hacer todo lo posible porque no se pierda al jugar la diferencia entre aquello que se sitúa *dentro* y aquello que se encuentra *fuera del juego*, en otras palabras, que las tensiones que ahí se producen y se reproducen no trasciendan sus propios límites, pues ésa es permanentemente la amenaza que el juego y el ritual representan para sí mismos, a saber: el desbordamiento indiferenciado de las rivalidades y las pasiones incapaz de ser *contenido* por su propia puesta en escena. Para explicar el origen del significado en el lenguaje y las instituciones, Girard se refiere en un momento dado a la dinámica de los «juegos de azar»:

«No es la oposición binaria (...) Esa oposición tiene un carácter puramente sincrónico y estático. No se puede partir de un sistema estructuralista con dos elementos diferenciados el uno por el otro y que gozan del mismo grado de significación [para explicar el lenguaje]. Pero existe un modelo más simple y únicamente dinámico, el único verdaderamente genético en el que nadie ha pensado nunca. Es el *modelo de la excepción* (...) la unidad única capaz de emerger de una masa confusa, de una multiplicidad todavía innominada. Es el modelo del echar suertes, por ejemplo, el de la paja más corta o el del garbanzo metido en el Roscón de Reyes. Sólo el trozo que contiene el garbanzo es realmente distinto; sólo la paja más corta –o la más larga– es significativa. El resto queda indeterminado. Este es el sistema simbólico más simple; pero nadie ha caído en él, nadie ha hablado nunca de él a pesar de que lo encontramos *frecuentemente asociado al rito*. Las selecciones por azar a las que acabo de aludir tienen todas un origen ritual. Forman una sola cosa con esos procedimientos aleatorios que, como hemos visto, sirven a veces para escoger la víctima del sacrificio. Si se encuentra ese modelo en los ritos, es porque está calcado, como todas las demás instituciones rituales, de la operación de la víctima expiatoria. Por tanto tiene un valor didáctico excepcional; *es el modelo de simbolicidad más rudimentario*. A partir de este modelo evidentemente es como los hombres inventan lo que se han llamado “juegos de azar”. Para que haya un juego de azar propiamente dicho es necesario y suficiente que los hombres se olviden de la finalidad ritual del procedimiento aleatorio y hagan de él su propio fin».³⁶

Como dice Girard, en lugar de referir lo religioso al juego (como lo hace Huizinga en *Homo Ludens*), hay más bien que referir el juego a lo religioso, es decir, a la *crisis sacrificial*.³⁷ Vemos así entonces que el juego, cuyo origen es el sacrificio, se dirige antes que nada a *restaurar las diferencias* ahí donde éstas se desvanecen, ahí donde las disputas

³⁶ René Girard, *El misterio de nuestro mundo*, p. 114-115.

³⁷ René Girard, *La violencia y lo sagrado*, p. 160.

amenazan los lugares, las estructuras y las jerarquías existentes. El “elemento eliminado” da razón de ser a todos los demás elementos que componen el sistema. La identidad simbólica del grupo (al igual que el *prestigio* que adquiere, por ejemplo, el equipo ganador de una competencia) no está determinada realmente por los miembros que lo componen, sino por el o los participantes que ha dejado fuera, que han quedado excluidos del mismo. Dicho de otra manera, el valor de pertenecer no yace entonces en la “identificación con el adentro” tanto como en la *distinción respecto del afuera*. Desde luego en el caso de la lucha agónica entre competidores, el ganador es aquél que prevalece al conflicto, aquél que vence a sus rivales en el juego. Sin embargo, *ningún conflicto termina en realidad hasta que alguien no se reconoce como derrotado*. Esta misma circunstancia aparece también en los mencionados “juegos de selección por azar”, donde puede darse que un solo perdedor baste para hacer que el resto adquiriera la posición de ganador: un *elegido-culpable* que permite a todos los demás salvarse (“quien saque el *mono* al partir la Rosca de Reyes paga la fiesta en febrero”; “quien saque la paja más corta se lleva el castigo”). O viceversa: un *elegido-ganador* que vuelve a todos los demás perdedores en el juego (pensemos, por ejemplo, en el “ganador de una rifa”). En el fondo, como veremos más adelante, la *inmolación* y la *entronización* no son sino dos caras del mismo principio de resolución sacrificial.

Los juegos buscan repetirse; perduran en la medida que su resolución otorga las *distinciones* y los reconocimientos necesarios que ponen efectiva y momentáneamente fin a las competencias. En resumen, reproducen y escenifican situaciones de crisis que la misma realización del juego (la superación de sus *obstáculos*) intenta finalmente purgar. Si tomamos en consideración esta lógica ritual inherente a los juegos (donde la *eliminación* se vuelve una condición fundamental para su funcionamiento; para poner fin a las tensiones en él reproducidas), podemos observar asimismo, en otro plano, el modo como **las instituciones políticamente se hacen de la violencia para expulsar a la violencia**. Se hacen de la sangre para evitar el derramamiento de la sangre, lográndolo únicamente cuando son capaces de simbolizarse y presentarse en su ejercicio *como no siendo lo mismo* que vencen, condenan o excluyen; pues es indispensable que su apariencia sea distinta de la enfermedad a extirpar de la comunidad, del cuerpo o del organismo (de ahí procede su

efectividad, desde ahí es que producen su autoridad). Ésta es, dicho nuevamente, la *lógica farmacológica* de su proceder.

1.3 La crisis sacrificial.

Nos equivocamos, según Primo Levi, cuando reflexionamos de manera simplista en términos de “amigos” y “enemigos”, de “víctimas” y “victimarios”, sobre los efectos y los fenómenos que puede producir la violencia dentro del tejido de las interrelaciones humanas. La necesidad de dividir entre «nosotros» y «ellos» se vuelve tan imperiosa que terminan por resultar sumamente satisfactorias estas biparticiones políticas. La razón es que no existe nunca en la realidad ese *espacio vacío* que separa claramente a los unos de los otros. Dicho espacio siempre se encuentra en crisis y da pie, en la experiencia de Levi, al surgimiento de los híbridos más siniestros y contradictorios que hallan podido imaginarse (este es el caso de los prisioneros que eran seleccionados para fungir al mismo tiempo como funcionarios dentro de los campos de concentración nazis). La victimización trasciende y transgrede todos los límites. La permanente vejación, el miedo a la muerte segura, las enfermedades, el hambre, el interés constante de enquistar la culpa dentro de las víctimas que cobraban los campos de concentración, hacen que estas “figuras intermedias” no puedan ser valoradas todas de la misma manera. Sin embargo, esta «zona gris», esta zona de indiferenciación, da lugar a las expresiones más perversas de la violencia, de la opresión y la humillación, en breve: las provoca, las hace despertar.

«Para limitarnos al *Lager* que, hasta en su versión soviética puede servir de *laboratorio*, la clase híbrida de los prisioneros-funcionarios es su esqueleto y, a la vez, su rasgo más inquietante. Es una zona gris, de contornos mal definidos, que separa y une al mismo tiempo a los dos bandos de patrones y siervos. Su estructura interna es extremadamente complicada y no le falta ningún elemento para dificultar el juicio que es menester hacer».³⁸

Hemos entendido ya que la cultura es un sistema simbólico y organizado de diferencias, jerarquías y lugares. Como sostiene Girard, una sociedad corre el peligro de desintegrarse o de autodestruirse en el momento en el que comienza a diluirse para sus miembros la diferencia simbólica que separa los usos legítimos de los usos ilegítimos de la violencia. La

³⁸ Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, Barcelona: Muchnik, 1989, p. 19.

función primordial de los ritos sacrificiales en la religiosidad arcaica es finalmente la de producir y reforzar la simbolicidad de dicha diferencia, amenazada en todo momento por los *peligros indiferenciadores* de las escaladas internas de la rivalidad y de las venganzas (cuyo trasfondo no es otro que la mimesis). La reciprocidad *vuelve similares* a todos los que participan y se ven envueltos en los vaivenes de la violencia, poniendo en peligro todo límite entre el “adentro” y el “afuera”. Para decirlo de forma sencilla, en el momento en el que los jugadores continúan con la riña después de haber terminado el partido, en el momento en el que la “justicia” no se distingue simbólicamente de la “represalia”, en el momento en el que la “fuerza legítima” del Estado se percibe como lo mismo que la “violencia ilegítima” del criminal, atestiguamos aquello que Girard denomina crisis sacrificial:

«La *crisis sacrificial*, esto es, la pérdida del sacrificio, es pérdida de la diferencia entre violencia impura y violencia purificadora. Cuando esta diferencia se ha perdido, ya no hay purificación posible y la violencia impura, contagiosa, o sea recíproca, se esparce por la comunidad. La diferencia sacrificial, la diferencia entre lo puro y lo impuro, no puede borrarse sin arrastrar consigo las restantes diferencias. Se trata de un único e idéntico proceso de invasión por la reciprocidad violenta. La *crisis sacrificial* debe ser definida como una *crisis de las diferencias*, es decir, del orden cultural en su conjunto. En efecto, este orden cultural no es otra cosa que un sistema organizado de diferencias: son las distancias diferenciales las que proporcionan a los individuos su «identidad», y les permite situarse a unos en relación con otros».³⁹

Respecto de la mimesis (en tanto fuente natural y productora de indiferenciación conflictiva), las instituciones desde la perspectiva girardiana actúan en dos direcciones contrarias sin dejar con ello de perseguir el mismo fin, como sabemos: generar tanto límites como cauces a la violencia que impidan su propagación en el seno de la sociedad. Este *doble impulso* que Girard identifica en el proceder de las instituciones ofrece soluciones en torno a las ambigüedades y contradicciones que frecuentemente aparecen en antropología a la hora de interpretar el sentido de las prácticas religiosas y culturales de las sociedades primitivas.⁴⁰ Por un lado, tenemos la «operación del entredicho» (la ley, la prohibición, el tabú), la cual se dirige a inhibir los comportamientos emulativos; se trata de un principio

³⁹ René Girard, *La violencia y lo sagrado*, p. 56.

⁴⁰ Hablamos en este momento, en este primer capítulo *sagital-antropológico*, de los dos sentidos o direcciones en la operación de las instituciones (el “tabú” y el “rito”). Cabe aclarar que, desde una perspectiva histórica, Girard habla del paso evolutivo de los “ritos” a las “instituciones” en lo que concierne a la *desacralización de la cultura* (por lo tanto, desde un nivel antropológico, no es problemático tomar a los ritos como instituciones, pues verdaderamente lo son en términos girardianos).

antimimético: no repetir los gestos de la crisis; abstenerse de todo contacto con los antagonistas de antaño; evitar la apropiación de objetos que sirvieron de pretexto a la emergencia de las rivalidades. Por el otro lado, tenemos la «operación del ritual» (de los sacrificios -en un *sentido particular*-, de las fiestas, de los juegos), la cual se dirige a reproducir en un lugar delimitado, legítimo y simbólico, las acciones que llevaron a la detonación del conflicto y a su resolución; se trata de un principio *mimético*: repetir y representar el acontecimiento milagroso que puso fin a la crisis; inmolar nuevas víctimas que sustituyan a las víctimas originales en condiciones lo más parecidas posibles a la experiencia propiciatoria.⁴¹ Así, por ejemplo, en el paso crítico de la infancia a la adultez, los *ritos de iniciación* (también llamados “de paso”) hacen énfasis en una suerte de identidad perdida que debe ser superada o recobrada a través del sacrificio. De igual manera los cultos de posesión por su parte -los denominados “trances rituales”-, no son más que la reproducción de reacciones miméticas recíprocas al interior del grupo (no sólo no se sabe ya más lo que es mío y lo que es del otro, sino que toda la percepción de los participantes en el trance se encuentra distorsionada y entremezclada de la misma manera que los rostros monstruosos que encontramos en las *máscaras*). Ahora bien, para entender mejor la forma como se da en la cultura esta oscilación existente entre el rito y el tabú, recordemos ahora las palabras de Girard en torno al significado sacrificial de la *fiesta* (donde la transgresión tolerada y estimulada de las prohibiciones que en ella tiene lugar debe ser leída en el marco más amplio de la «desaparición general de las diferencias» para poder realmente comprenderse):

«Es imposible poner en duda que la fiesta constituye una conmemoración de la crisis sacrificial. Puede parecer extraño que los hombres recuerden en la alegría una experiencia tan espantosa, pero este misterio es fácil de interpretar. (...) La fiesta propiamente dicha no es más que una *preparación al sacrificio* que señala a un tiempo su paroxismo y su conclusión. (...) Si la crisis de las diferencias y la violencia recíproca pueden constituir el objeto de una conmemoración jubilosa, es porque aparecen como el antecedente obligatorio de la resolución catártica en la que desembocan. (...) La fiesta se basa en una interpretación del juego de la violencia que supone la continuidad entre la crisis sacrificial y su resolución. Inseparable ahora, de su desenlace favorable, la propia crisis se convierte en materia de regocijo. *Pero esta interpretación no es la única posible.* (...) las relaciones entre las crisis y su conclusión pueden adoptar dos caminos opuestos: la continuidad y otras la discontinuidad. (...) Al lado de la fiesta, tal como acabamos de evocarla, debe pues existir igualmente una *anti-fiesta*: en lugar de ir precedida por un periodo de licencia y relajamiento, los ritos de expulsión sacrificial coronarán un periodo de austeridad extrema, un redoblado rigor en el respeto de las prohibiciones; la comunidad

⁴¹ Cfr. René Girard, *El misterio de nuestro mundo*, p. 39-40. (El impulso del ritual, dice Girard, se asemeja al gesto del loco que *para evitar que caiga la lluvia se acerca al río cuando está a punto de llover*).

adoptará en aquel momento unas precauciones extraordinarias para evitar la recaída en la violencia recíproca. (...) La comunidad se percibe a sí misma como un auténtico polvorín. La saturnal se ha convertido en su contrario, la bacanal ha pasado a ser cuaresma, pero el rito no ha cambiado de objetivo».⁴²

En pocas palabras, *los ritos consisten paradójicamente en transformar en acto de colaboración social la disgregación conflictiva dentro de la comunidad o del organismo.*⁴³

Vemos efectivamente que aquello mismo que el **entredicho** combate de manera *directa* e inhibitoria, el **ritual** lo enfrenta de manera *indirecta* y reproductiva (se trata pues de dos operaciones contrarias que cumplen finalmente una misma función: dibujando la primera el conflicto como un *hueco* y la segunda, como un *relieve*). En resumidas cuentas, todo el sentido del pensamiento y del comportamiento religioso, al igual que el accionar político de las instituciones, ya sea visto desde la perspectiva del tabú o del ritual, se encamina siempre a establecer o restablecer la paz, el orden y las diferencias dentro de las circunstancias de crisis.

En cualquiera de los dos casos, toda institución es, en términos generales, *una iteración productora de diferenciación*. Asimismo dicha facultad diferenciadora de las instituciones emana del **mecanismo victimario**: un *mecanismo de auto-exteriorización de la violencia* que (como bien indica Jean-Pierre Dupuy) la proyecta fuera de la esfera y el dominio de la voluntad humana en la forma de prácticas rituales, sistemas de reglas, prohibiciones y obligaciones gracias a las cuales logra *contenerse* a sí misma.⁴⁴ El sacrificio hace frente a la crisis. Refuerza y produce sociabilidad en la medida que constituye el núcleo mismo de esta operación de *auto-trascendencia* característica de lo sagrado: la “buena” violencia institucionalizada capaz ahora de imponer reglas desde una suerte de *afuera* a la mala violencia anárquica que funge *aparentemente* como su contrario (es posible observar así la fuerte deuda que la aproximación teórica girardiana en torno problema de lo sagrado guarda con la idea de la «trascendencia social» en Durkheim.⁴⁵ La diferencia esencialmente aparece en cómo Girard comprende que la posibilidad de dicha operación de auto-trascendencia, de simbolización de la violencia en sus términos, descansa en última

⁴² René Girard, *La violencia y lo sagrado*, p. 127-130 (las cursivas son mías).

⁴³ Cfr. René Girard, *El misterio de nuestro mundo*, p. 32.

⁴⁴ Cfr. Jean-Pierre Dupuy, “La crisis y lo sagrado”, en: *Caminos de paz: teoría mimética y construcción social*, México: UIA, 2016, p. 86.

⁴⁵ Cfr. Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México: Colofón, 2002.

instancia en la exclusión social de la víctima). Sin embargo, la forma de este fenómeno puede ya percibirse desde sus expresiones más elementales. Recordando las palabras de Jean Robert, siempre que estalla la violencia, sus provocadores irremediabilmente buscan justificaciones exteriores que los exoneren: “se actuó en legítima defensa”, “estaban poniéndonos en riesgo a todos”. Así pues, «*exteriorizan* la violencia como si al atribuirle una causa independiente de su voluntad se purificaran de ella».⁴⁶ Esto ilustra bien la imperiosa necesidad que tiene la violencia, una vez que se suscita, de generar *chivos expiatorios* para sofocarse, excusarse y encausarse. De este modo, la simbolicidad tiene que ver entre otras cosas con la autoridad que inviste dicho *proceso de exteriorización*, que encubre la violencia del límite que funda, es decir: se trata de la representación que nos exonera de la responsabilidad de la violencia, proyectándola hacia un afuera del cual es necesario demarcarnos para permanecer “en paz con nosotros mismos”. Dicha representación, en última instancia, es la manera que tiene la sociedad de autopercebirse para poder sobrevivir y protegerse de sí misma. Puede comenzar a notarse (pensando también un poco aquí en De Certeau) cómo es entonces que la “denuncia de la representación”, la explicitación del lugar social que la produce, amenaza directa e inevitablemente esto que Girard llama la estabilidad y la cohesión colectivas.

1.4 El mecanismo victimario.

Cuando Girard se refiere al mecanismo victimario nos hace observar en realidad una amplia secuencia fenomenológica. Se trata de un proceso que comienza con (1) el *deseo mimético* -con el rol que desempeña la imitación en la naturaleza de nuestras inclinaciones-. Éste puede fácilmente degenerar en (2) *rivalidad mimética*, haciendo que el contagio de los conflictos escalen y se propaguen entre muchos hasta devenir después en una circunstancia de (3) *crisis mimética*. Finalmente, (4) la *resolución del chivo expiatorio* concluye la secuencia al darle una canalización victimal y social a la crisis interna que había polarizado ya a los miembros de la comunidad o del grupo, devolviéndoles de esta manera la paz y el orden.⁴⁷ Como corolario, (5) la consumación del proceso victimario da lugar

⁴⁶ Jean Robert, “Economía y violencia: ¿un debate con o sin economistas?”, en: *Caminos de paz: teoría mimética y construcción social*, México: UIA, 2016, p. 91.

⁴⁷ Cfr. René Girard, *Evolution and Conversion*, p. 56.

posteriormente a la elaboración social de los entredichos y los rituales, en breve: al *surgimiento de las instituciones*. Pensar en un linchamiento hace perfecta resonancia con la progresión apenas descrita, pero: ¿realmente podríamos llegar a concluir que la naturaleza de la violencia política en los seres humanos responde siempre a este mecanismo?; ¿no estaríamos cometiendo un error, o cayendo en una terrible exageración y en un grave anacronismo al otorgarle una centralidad excesiva a todo esto? Además, ¿por qué suscribir que nuestros procedimientos políticos modernos, que ya pasaron por las transformaciones históricas, sociales y democráticas de la Ilustración, tendrían algo que ver con los linchamientos primitivos (frente a los cuáles parecen constituir históricamente, por el contrario, una clara suerte de reacción)?

Que la Historia sólo nos muestra discontinuidades y diferencias para quienes saben en verdad leerla puede parecer muy prudente y razonable. Sin embargo nosotros, sin negar que las diferencias históricas existan, afirmamos la continuidad antropológica de una misma lógica profunda en nuestro proceder político: de un mismo mecanismo sacrificial que en último término es también restablecedor y productor nuevas diferencias. Por más republicanos, modernos y demócratas que nos sintamos ahora, no dejan de palpar nuestros orígenes violentos, arcaicos y sacrificiales, detrás de nuestra racionalidad política contemporánea. Se trata, para utilizar la expresión de Dupuy, de las *marcas de lo sagrado*. Tan sólo veamos lo que ocurre, por poner un ejemplo, cuando vivimos hoy en día un proceso de elección presidencial (visto a trasluz de la secuencia descrita). 1) Los candidatos manifiestan su *deseo* de ser presidentes y son respaldados y reconocidos por sus respectivos partidos. Después se inaugura la contienda. 2) Comienzan a *rivalizar* los unos con los otros, haciendo todo lo posible por mostrarle y demostrarle al electorado en qué medida sus propuestas, su ideología, sus capacidades y su talante personales establecen una “verdadera

Retomando la cuestión anteriormente tratada sobre los juegos, cabe destacar la importancia que tiene para Girard la clasificación antropológica que sobre ellos elabora Roger Caillois. Los cuatro diferentes tipos de juegos que reconoce Caillois corresponden casualmente a los distintos momentos de la secuencia del mecanismo victimario apenas ahora mencionados: 1) Los *juegos de imitación* (mimos, máscaras, teatro), que nos ayudan a percibir la relación modelo-imitador constitutiva del “deseo mimético”; 2) los *juegos de competición* o agónicos (carreras, partidos, peleas), que corresponden a la lucha de los dobles y por ende a la “rivalidad mimética”; 3) los *juegos de vértigo o ilinx* (dar vueltas sobre uno mismo, cabriolas), que aluden al paroxismo alucinatorio de la “crisis mimética”; y, finalmente, 4) los *juegos de azar* -ya explicados anteriormente-, que corresponden a la resolución sacrificial del “chivo expiatorio”. (Cfr. René Girard, *El misterio de nuestro mundo*, p. 115).

diferencia” respecto de las demás opciones en juego. Es curioso que para lograr esto todos hacen, por cierto, exactamente lo *mismo*: sacar y hacer relucir a como dé lugar todo aquello que pueda ser motivo de **escándalo** para la imagen de sus adversarios. 3) Posteriormente, esta rivalidad comienza a reproducirse también en los votantes. Entre más intensa y cerrada es la elección, más se contagia y se exponencia la tensión en el seno de la población, generando así una auténtica situación de *crisis*. Las personas se manifiestan; comienzan a discutir y a pelear apasionada e interminablemente en foros, cafés, sobremesas y medios electrónicos. La percepción que el electorado tiene de sus candidatos se polariza cada vez más: o son idolatrados como salvadores o son denostados como criminales. Así, de pronto los votantes se tornan capaces de observar ahora “gigantescas diferencias” entre su opción preferencial y las demás. Las cosas no pueden seguir así indefinidamente; todo mundo lo sabe. De lo contrario, esto desembocaría en un verdadero caos colectivo. El ritual (la puesta en escena de la elección en este caso) debe, por ende, tener necesariamente un desenlace. 4) Finalmente, llega el día de la votación y alguno de los candidatos habrá de sacar, por decirlo en nuestros términos, *la paja más larga* al obtener el mayor número de votos a su favor (recordemos que el *chivo expiatorio*, como ya vimos en el caso de los juegos de azar, puede verse como un único ganador o como un único perdedor en la rifa... El resultado del sacrificio puede ya ser la inmolación o la entronización de la víctima: el principio detrás de esta operación es a final de cuentas el mismo). El resto de los candidatos resistirá y pataleará un poco. Algunos más, otros menos. Hasta que en última instancia se ven en la necesidad de reconocerse como derrotados. Las pasiones políticas de la población comienzan a descender. Algunos con alegría, muchos otros con resignación, hacen lo posible por regresar poco a poco a la normalidad de sus vidas cotidianas.

Dicho “retorno a la paz” es posible, por supuesto, en caso de tornarse efectiva la catarsis que proporciona el ritual a los desbordamientos miméticos colectivos. Siempre existe el riesgo permanente, como apunta Girard, de que los sacrificios fallen, de que su *función curativa* se malogre, provocando por el contrario un redoblamiento de los conflictos y las tensiones sociales, es decir: una auténtica crisis sacrificial (como suele ocurrir, siguiendo con el ejemplo, en las denominadas “crisis postelectorales”). Esta circunstancia estimula escenarios de indiferenciación: la autoridad electoral no se distingue más en la visión del

pueblo de un “árbitro fraudulento y criminal”. 5) Los actores políticos se ven en la necesidad de *cambiar* las reglas del juego, de crear o actualizar las instituciones, de producir *nuevas diferencias* ahí donde éstas han desaparecido y perdido legitimidad. Se modifican y se transforman por lo tanto las condiciones y las reglas del ritual electoral: vienen reformas, se implementan nuevas leyes para el escrutinio de los votos, se incorporan nuevos elementos. Vemos entonces esbozada aquí la manera como el mecanismo victimario, que conduce las crisis miméticas a su resolución, es en el fondo el verdadero responsable de los cambios históricos y sociales. Se trata pues del fundamento antropológico del cambio histórico.

Asimismo, cabe mencionar complementariamente que la necesidad de celebrar rituales electorales tiene a la vez una *función preventiva*, en la medida que resulta mejor reproducir y dar un lugar delimitado a la inevitable exacerbación de las pasiones políticas dentro del marco y de los tiempos institucionales de una elección a dejar que éstas afloren de manera espontánea e intestina en la forma de revueltas populares. La racionalidad política no puede dejar de ser nunca el títere de las pasiones de las masas. El temor hobbseano por antonomasia, el de la guerra civil, el de *la lucha de todos contra todos* (que pretende en última instancia justificar la necesidad de la existencia de un Estado civil y monárquico al que sus súbditos deben completa obediencia para salir del imperio natural y caótico de sus libertades individuales) viene en parte a colación en el asunto que aquí tratamos:

«La misión del soberano (sea un monarca o una asamblea) consiste en el fin por el cual fue investido con el soberano poder, que no es otro sino el de procurar la *seguridad del pueblo* (...) Pero por seguridad no se entiende aquí una simple conservación de la vida, sino también de todas las excelencias que el hombre puede adquirir para sí mismo por medio de una actividad legal, sin peligro ni daño para el Estado (...) Mas como, suprimidos los derechos esenciales de la soberanía, el Estado queda destruido, y cada hombre retorna a la calamitosa situación de guerra contra todos los demás hombres (que es el mayor mal que puede ocurrir en su vida), la misión del soberano consiste en mantener enteramente esos derechos».⁴⁸

En la visión de Hobbes, dicha seguridad del pueblo, fundada en el orden y en el derecho, sólo puede aparecer realmente en el momento en el que los hombres caen en la cuenta que es necesario renunciar a su *estado natural*, esto es: la situación donde cada quien se guía a sí mismo exclusivamente por las pasiones personales y por la búsqueda del propio

⁴⁸ Thomas Hobbes, *Leviatán*, México: FCE, 2003, p. 275.

beneficio. El único límite para la satisfacción de los deseos individuales, en estos términos, es la oposición que para cada quien representan los demás. El individuo depende para su seguridad, en este caso, tan sólo de su propia fuerza e ingenio, por lo que se arroja a una circunstancia de permanente competencia con los otros. Esto, en pocas palabras, es lo que Hobbes denomina “la guerra de todos contra todos”. Debe producirse por lo tanto una transición de este individualismo natural de las pasiones a la conformación de un cuerpo social artificial. Así, pasar del estado natural de los hombres, donde la inseguridad es rampante, a la formación de un Estado civil implica inexorablemente prestar obediencia ante la autoridad de un soberano con capacidad de coerción y de castigo sobre sus súbditos.

Sería ingenuo pensar que nos encontramos con una explicación de índole histórica sobre el origen del gobierno, pues simplemente se trata del típico argumento filosófico moderno del «estado de naturaleza», empleado también por otros pensadores como Locke, Rousseau y Montesquieu para justificar la existencia y la necesidad del Estado. Ahora bien, las intuiciones de Hobbes habrán de funcionar aquí como un excelente material de discusión para apuntalar y definir mejor la posición de Girard en torno a la naturaleza del deseo y la rivalidad humanas -la cual, por el contrario, sí pretende ofrecernos una imagen antropológico-histórica sobre la forma de nuestro comportamiento político-. En primer lugar (lo iremos desarrollando a lo largo de este apartado), es importante hacer hincapié en que, a diferencia de Hobbes, nuestro autor se encuentra en las antípodas mismas de pensar la circunstancia del deseo como algo perteneciente al dominio de los individuos. Que el hombre “tiene propiedad de sus deseos”, que el individuo es el lugar donde finalmente nace y se produce el deseo, es en términos girardianos la ilusión filosófica moderna por excelencia. Si el deseo es mimético, como sostiene Girard, entonces significa que su naturaleza es social. Nuestras inclinaciones desiderativas nunca son espontáneas; *siempre son reproducidas a partir de aquello que vemos que los otros desean*. Dicha imitación o reproducción del deseo, la inmensa mayoría de las veces, no proviene de una especie de decisión consciente. La experiencia de esta condición es por demás cotidiana. Ocurre frecuentemente, por ejemplo, cuando pensamos en las preocupaciones de los padres por los hijos. “El niño no se subía a una moto ni por equivocación, no le gustaban esas cosas hasta que empezó a llevarse con sus nuevos amigos. Ahora a cada rato pone en peligro su vida”.

La crisis hace que los padres discutan sobre qué medida tomar al respecto. Uno de los dos propone la solución del *tabú* (cuyo principio es anti-mimético): prohibirle acercarse a una motocicleta; impedirle que se siga llevando con esas personas y que continúe en contacto con esas “malas influencias”. Dado que la contraparte percibe el riesgo de que sus prohibiciones terminen más bien por alentar que su hijo siga haciendo lo mismo, sólo que ahora a sus espaldas (en lo que algunos entendidos suelen denominar el “erotismo de la transgresión”), prefiere, por el contrario, sugerir la solución del *ritual* (cuyo principio es mimético): meterlo a clases para que aprenda a conducir con responsabilidad y pericia; comprarle el equipo necesario para su protección en caso de algún accidente. Vemos en efecto aquí los dos causes que la autoridad y las instituciones toman para resolver las crisis, pero lo importante por el momento es percibir el modo como la *imitación* se encuentra en la base de toda la problemática circunstancia a la que nos arroja permanentemente nuestra relación con el deseo y sus efectos. La razón es simple: el deseo nunca nos pertenece.

En segundo lugar, la cuestión de la *lucha de todos contra todos* no parece estar planteada en Hobbes con la radicalidad que mereciera. Percibe sin duda que detrás de ella aparece efectivamente la peligrosa exacerbación de la competencia entre las personas, sin embargo se encuentra siempre referida al dominio de los intereses individuales (al problema de que se carezca, como ya lo mencionamos, de una instancia que sujete o restrinja de alguna manera la natural búsqueda de los individuos por la consecución del beneficio propio). En pocas palabras, no es consciente realmente del papel que juega la *reciprocidad* y sus escaladas en todo esto. Una representación tan “atomista” se torna totalmente ciega para percibir los *fenómenos del contagio*, esto es: la realidad de la imitación en la producción del deseo. No dispone desde luego, dado su contexto, de las condiciones para ver la relación que guarda la *mímesis* con la rivalidad y la competencia en los seres humanos. Suscribe por su parte la idea que detrás de la existencia del Estado se halla el ejercicio o la realización de un **contrato**.⁴⁹ Esto es algo así como decir: “¡La guerra civil nos amenaza!, por lo tanto los individuos optamos en un momento dado, gracias a la consciencia que ha despertado en nosotros la proximidad de esta ominosa circunstancia, por renunciar voluntariamente al imperio de nuestra libertad natural *a cambio* de la seguridad que ofrece la autoridad de un

⁴⁹ Cfr. René Girard, *Cuando empiecen a suceder estas cosas*, Madrid: Encuentro, 1996, p. 37.

soberano”. Hobbes imagina que la asociación entre los hombres, (a partir de una suerte de “toma de consciencia”) puede venir antes de la catástrofe; mientras que Girard afirma, por el contrario, que dicho acuerdo colectivo es en principio una consecuencia de la catástrofe (a partir de un proceso donde los hombres no son realmente conscientes de lo que hacen). En breve: el contrato surge después y no antes del sacrificio. Sería en verdad sencillo ver en la historia cómo la fundación de nuevos Estados y la promulgación de nuevas constituciones están precedidas la mayor parte de las veces por episodios de encarnizadas guerras o revoluciones. Este es el límite que se encuentra detrás de todas las “teorías del contrato” que pretenden dar cuenta del pacto social o del origen del gobierno. Son, de alguna manera, demasiado “optimistas”. Creen que, de alguna manera, el sacrificio termina por evitarse. Están impedidos para percibir que el paroxismo colectivo resuelve necesariamente en una canalización victimaria donde, en los términos de Girard: *la lucha de todos contra todos se transforma en la lucha de todos contra uno*. El pacto social será posible en la medida que el sacrificio logre convertir la disgregación en **unanimidad** entre los miembros en conflicto.⁵⁰ Dicha unanimidad, en tanto punto climático de la crisis mimética, siempre habrá de recaer y fundarse sobre chivos expiatorios (considerados responsables del caos que amenaza a la sociedad). Sólo es en la medida que su culpabilidad es reconocida por muchos o por todos que, después de su sacrificio, el orden logra restaurarse. Si bien la unanimidad puede no ser total, por lo menos el sacrificio, en términos políticos, está siempre e invariablemente vinculado con todo aquello que tiene que ver con la producción de mayorías. La “salvación” que experimenta ahora el colectivo o el grupo va de la mano con su *imposibilidad para percatarse del papel victimario desempeñado en el proceso*: esta es finalmente su ceguera. Se trata de la *ilusión mitológica o ideológica* presente en la conformación de todas nuestras asociaciones políticas.

⁵⁰ Carl Schmitt sostiene que en la producción de la «unidad política» yace el sentido del concepto de lo político por antonomasia. Para esto no puede más que hacerse de las categorías de *amigo-enemigo*. La unidad política puede muy bien emerger, de esta manera, en el momento en el que *se unifica al enemigo*. Esta idea se aproxima a aquello que Girard percibe sobre la unanimidad: «el sentido de la distinción amigo-enemigo es marcar el grado máximo de una unión o separación, de una asociación o disociación (...) El enemigo político... simplemente es el otro, el extraño (...) Palabras como estado, república, sociedad, clase o también soberanía, estado de derecho, absolutismo, dictadura, plan, estado neutral, estado total, etc., resultan incomprensibles si no se sabe *a quién en concreto se trata en cada caso de afectar, de combatir, negar y refutar con tales términos*». (Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Madrid: Alianza, 2005, p. 57/60-61). Las cursivas son mías.

1.5 El deseo mimético y la simetría del conflicto.

Al pensar el *deseo de reconocimiento* y al encontrar ahí la fuente de la disputa entre las autoconciencias, Hegel nos hace percibir en general algo importante: deseamos menos las cosas que la mirada dirigida por los otros a ellas. A diferencia de la tradición moderna de la filosofía del sujeto, su pensamiento nos hace por su parte vislumbrar siempre la dimensión de la intersubjetividad, en concreto: el modo como la relación sujeto-objeto está constituida en el fondo por una relación entre sujetos. El *deseo del deseo ajeno* configura la situación misma de la lucha por el reconocimiento, donde la mirada del otro resulta indispensable para el darse del ser para-sí. Dicho en otras palabras, la conciencia sólo es para-sí a través de la mediación de otra conciencia y viceversa. De esta manera, se reconocen recíprocamente. Sin embargo, cabe resaltar aquí algo importante: el conflicto por el reconocimiento entre las autoconciencias se presenta a la manera de una *asimetría*:

«Es necesario considerar ahora este puro concepto de reconocimiento, de la duplicación de la autoconciencia en su unidad, como su proceso que aparece para la autoconciencia. Este proceso presentará en primer término el lado de la *desigualdad* de ambas autoconciencias, o la ruptura del término medio en dos extremos, que como extremos se oponen, y de los cuales uno es sólo la autoconciencia, que es lo reconocido, y el otro sólo la autoconciencia que reconoce (...) Ambos momentos son esenciales... como dos figuras opuestas de la conciencia; una es la conciencia independiente para la cual su esencia es el ser para sí. La otra es conciencia dependiente para la cual es esencia la vida o el ser para otro; aquél es el *amo*; éste el *esclavo*».⁵¹

El amo y el esclavo entran en una lucha a muerte. El primero arriesga la vida por hacer reconocer su independencia, mientras el segundo teme a la muerte: su condición es la dependencia. Asimismo, el amo goza del *objeto* mientras el esclavo trabaja y lo produce, se trata de una mediación en su relación (de donde deviene el sentido del objeto). Los lugares pueden intercambiarse; ésta es la amenaza de la lucha. El movimiento dialéctico del proceso los llevará a la *formación*, en pocas palabras: a la conciencia que la posición del uno no puede realmente ocuparse sin el reconocimiento del otro. Pareciera que nos encontramos en Hegel con una *lucha asimétrica* de inicio que nos conduce a un proceso de *superación* (Aufhebung), a una suerte de nivelación producida por el reconocimiento. Por otro lado, en Girard observamos el movimiento contrario, a saber: una *lucha simétrica* que puede desembocar (gracias al sacrificio) en la producción o el reforzamiento de algún tipo

⁵¹ G.W.F. Hegel, *La fenomenología del espíritu*, Buenos Aires: Rescate, 1991, p. 169/171.

de asimetría o de jerarquía. Las jerarquías, las relaciones de dominación que emergen a partir de ellas, existen sin duda; se trata efectivamente de una violencia ejercida de manera asimétrica. Sólo que la *dominación* en términos girardianos (en el caso particular de los seres humanos) debe leerse como una resistencia a la permanente amenaza de la reciprocidad simétrica: una suerte de respuesta al peligroso modo que tiene el deseo de igualarnos. Las jerarquías demarcan niveles y estamentos; en este sentido, hacen frente a la indiferenciación. Las prohibiciones religiosas aparecen así por doquier (sobre todo en el mundo antiguo): hay cosas que no te son permitidas desear por el hecho de pertenecer, por ejemplo, a una casta diferente o inferior. El establecer y el respaldar el orden de la sociedad y sus diferencias constituyen la función antropológico-política misma de lo religioso: *el pensamiento religioso busca siempre la estabilidad diferencial*.⁵² Entiéndase bien que **no pretendemos** en lo más mínimo defender algo así como “la autoridad de las relaciones jerárquicas a partir de nuestra necesidad de mantener el orden social” (típica actitud del conservadurismo político), sino por el contrario mostrar críticamente cómo es que ellas en última instancia tienen en el fondo un origen sacrificial. El amo y el esclavo no luchan porque sean diferentes; lo hacen en realidad, desde una perspectiva mimética, por el riesgo de verse convertidos en lo mismo. Se trata de un combate por la distinción, y sólo lo es en la medida que el problema yace de suyo en la simetría. La diferencia teórica que hallamos entre estos dos autores a la hora de abordar la cuestión relativa a la naturaleza de la rivalidad puede muy bien provenir de una comprensión distinta sobre lo que define finalmente la circunstancia del deseo:

«... mucho se dijo que el deseo mimético no era, a su vez, más que una nueva versión del deseo de reconocimiento en Hegel (...) Sin embargo, nuestros análisis divergen en un punto fundamental. Ese *deseo el deseo ajeno* tiene poco que ver con el deseo mimético que es *deseo lo que el otro posee*: puede ser un objeto, un animal, un hombre o una mujer, pero también un ser propio, cualidades esenciales. Si no me atrevía a defenderme de modo simple y eficaz se debía a que en el ambiente de la época yo era demasiado concreto: sentía vergüenza por mi prosaísmo. No me atrevía a decir que los hombres se oponían en relación con objetos *reales*. Es ese deseo de apropiación, tanto más que de reconocimiento, lo que muy pronto degenera en lo que denomino *deseo metafísico*, en cuyo caso el sujeto procura *apropiarse del ser* de su modelo. Entonces quiero “ser lo que llega a ser el otro cuando posee ese objeto”. ¿Cómo sucede esto? De manera simultáneamente más concreta y más violenta que el “deseo de reconocimiento”. Deseo ese objeto no espontáneamente, sino porque otro a mi lado lo desea. Por tanto, me aproximo a ese objeto al mismo tiempo que mi mediador se acerca a mí. Se vuelve entonces mi modelo, en medida tal que termino por olvidar completamente el objeto que creía desear al comienzo. Como toda acción es recíproca, mi rival vive el mismo drama: me ve desear un

⁵² Cfr. René Girard, *El misterio de nuestro mundo*, p. 61.

objeto que le es cercano; se entrega a desear nuevamente ese objeto, que la ausencia de rival le había hecho olvidar; me encuentra en camino hacia ese objeto, cuando también lo encuentro en esa misma senda. Ése es el estadio al que denomino “mediación doble”, en que cada uno de los dos rivales se convierte en un modelo-obstáculo para el otro. La rivalidad se vuelve gemelar y los rivales se parecerán cada vez más. Uno de los dos puede imponerse y recuperar su ilusión de autonomía; el otro se humillará entonces ante él, en la medida que sacralice a su adversario. Esa atracción-repulsión está en la base de todas las patologías del resentimiento: la adoración del modelo-obstáculo, el deseo mimético que tengo por su ser mismo, pueden llevarme al asesinato. Ese modelo, al que adoro y ante el cual me humillo, en la esperanza de poder apropiarme de su poderío, volvió a tornarse un extraño insoportable, y hace falta que lo suprima... Habría una génesis mimética del orden social, en que la violencia de miles de hermanos enemigos, que pondrían en riesgo de implosión al grupo, se polarizaría sobre un tercero elegido al azar, porque repentinamente él se mostraría como nefasto. Esa polarización de todos contra uno es una forma de imitación monstruosa: exactamente como en las patologías del resentimiento, la víctima es a la vez todo y nada, adorada y detestada. El deseo mimético está así en la raíz misma de lo religioso arcaico».⁵³

Hablar del deseo en términos de *apropiación* (más que de reconocimiento) permite entrever mejor la dimensión simétrica del conflicto a la que nos referimos. La rivalidad entonces, según René Girard, no se origina en la lucha moral por el reconocimiento sino que comienza en algo más rudimentario, a saber: en el *objeto*. Ya sea el alimento, el territorio o el congénere sexual, por ejemplo, nuestras inclinaciones y apetitos nos hacen competir naturalmente con los otros. Resulta por lo mismo capital para nuestro autor distinguir entre la dimensión del *instinto* y el ámbito que propiamente le corresponde al *deseo*. Los instintos son **fijos** y, en este nivel, nos encontramos en la misma circunstancia que los animales. Se trata de estructuras de comportamiento heredadas genéticamente que contienen el aprendizaje para la supervivencia adquirido por una especie a lo largo de su evolución gracias a la selección natural. Las relaciones que establecen, en este sentido, nuestras inclinaciones instintivas con sus objetos no surgen de nuestra interacción con los demás, no involucran necesariamente la mediación de otros. Es así que no requiero ver a alguien comer para darme cuenta que tengo hambre y que tengo necesidad de alimentarme. Por el contrario, el deseo proviene siempre de nuestra relación con los otros, de la manera como (ya sea consciente o inconscientemente) imitamos modelos. La relación *modelo-imitador* está en la base de toda la dinámica de producción y de funcionamiento del deseo. Todo deseo es deseo de ser; se manifiesta como una *falta de ser*, que se adivina en aquello que el modelo hace despertar, sentir y experimentar en un momento dado a su imitador. *El deseo mimético no está arraigado ni en el sujeto ni en el objeto, sino que se desprende de un*

⁵³ René Girard, *Clausewitz en los extremos*, Madrid: Katz, 2010, p. 61-63

*tercero que desea (muchas veces a sí mismo) y cuyo deseo imita el sujeto.*⁵⁴ Es una lógica triangular. Por lo tanto, el vínculo que establece el deseo con sus objetos nunca es fijo sino siempre **móvil**, pues todo el tiempo depende del modo como aparecen y se atraviesan modelos que nos hacen deseables ciertas cosas (las cuales nunca lo serían en su ausencia):

«El mimetismo del deseo infantil es universalmente reconocido. El deseo adulto no es diferente en nada, salvo que el adulto, especialmente en nuestro contexto cultural, casi siempre siente vergüenza de modelarse sobre otro; siente miedo de revelar su falta de ser. Se manifiesta altamente satisfecho de sí mismo; se presenta como modelo a los demás; cada cual va repitiendo “imitadme” a fin de disimular su propia imitación».⁵⁵

La cercanía que percibo a algún otro tener con un instrumento musical al ejecutarlo maravillosamente es la que me hace desear a mí poder hacer lo mismo. El hecho de que me sienta atraído en este caso por la música y no por un deporte o algún otra actividad depende enteramente del modelo que en un momento dado ha capturado mi atención y mi interés. Lo mismo puede ocurrir con las palabras que escuchamos decir a alguien con gran inteligencia, elocuencia y personalidad (nos encantaría poder ser capaces de hablar así, en último término, en términos metafísicos, de poder ser así). Notoriamente, el efecto cotidiano de la publicidad, de la mercadotecnia, de los anuncios comerciales, se convierten en una extraordinaria ilustración respecto del modo geométrico y triangular de operación del deseo mimético: quiero esa guitarra eléctrica no por ella misma, sino porque es la que usaba, por ejemplo, Jimi Hendrix. La movilidad de los modelos hace que la apropiación instintiva de los animales adquiera más bien en los seres humanos la forma del deseo. Los conflictos de apropiación en los animales que más se nos parecen (también miméticos, pero de menor intensidad) tienen límites naturales, instintivos, que el deseo de apropiación humano parece fácilmente romper y desbordar. En resumen, los apetitos tienen una base biológica, no implican imitación. Empero, la interminable reciprocidad en la que se ven inmersos los hombres en sus interacciones (a causa de sus exacerbadas facultades imitativas) provoca que cosas como el alimento o el sexo se vean contaminadas por el deseo mimético tan pronto como se deje vislumbrar en ellas la presencia de un modelo. El deseo escoge pues modelos más que cosas en sí mismas:

⁵⁴ Cfr. René Girard, *La violencia y lo sagrado*, p. 177.

⁵⁵ *Ibid.* p. 153.

«Let me draw a fundamental distinction: an appetite doesn't imply imitation. When someone is being choked, there is a great appetite for breathing and there isn't imitation in it because breathing is physiological. One doesn't imitate anyone when one walks for miles in the desert in order to find some water. Nonetheless, in our modern world it is different because there are social and cultural models of fashionable eating and drinking, and any form of appetite is mediated by behavioral models, and, paradoxically, the more we do it, the more we think we are exercising "personal", "individual" preferences which are only our own. The more cruel and wild a society is, the more violence is rooted in pure need. One must never exclude the possibility of violence that has nothing to do with mimetic desire but simply with scarcity. However, even at the level of basic needs, when rivalry begins and is related to an object, any kind of object, there's no doubt that it will soon be impregnated with mimesis. In these cases, there is always some social mediation at play».⁵⁶

Como hemos mencionado antes, la mimesis tiene dos sentidos; contiene al mismo tiempo lo peor y lo mejor de nuestra naturaleza. Así como toda nuestra adquisición de habilidades y todas nuestras capacidades de interrelación y de empatía tienen en el fondo a la imitación, también ésta se erige como el principio que nos hace constantemente rivalizar los unos con los otros hasta el grado de vernos en la necesidad de eliminarnos. Las disputas, presentes frecuentemente en la literatura, entre dos hombres o dos mujeres que pelean por el ser amado se encuentran plagadas de mimetismo. Corresponde a la típica situación donde alguien, no sintiendo inicialmente atracción por una persona, comienza a experimentarla cuando ve a su compañero cortejarla. La proximidad de uno de los rivales al objeto en disputa refuerza el deseo del otro por la misma cosa. En la medida que el conflicto crece las partes se olvidan del objeto, lo hacen pasar sin darse cuenta a segundo término y acaban en realidad por entregarse sin más a la rivalidad entre ellas. *Este es el modo como la lucha por la apropiación se transforma miméticamente en la lucha fascinada entre los antagonistas.*⁵⁷ Se trata del primer momento de la escalada. Si bien hemos dicho que los modelos del deseo son móviles, la disputa puede fácilmente hacer que los antagonistas conviertan sin advertirlo a la contraparte en un modelo fijo y rígido. Se trata de una patología mimética del deseo, de la obsesión por el rival que aparece naturalmente en las situaciones de competencia. Nuestra fuerte oposición en el conflicto no hace más que alimentar la fascinación mutua. Vemos cumplirse de esta manera la paradójica e implacable ley del mimetismo en lo que concierne a la rivalidad: *entre más me opongo y pretendo distinguirme de mi enemigo, más termino por volverme como él, por hacer lo mismo que él.* Aparece en toda esta escena un fenómeno curioso: la competencia reviste de *prestigio* a los

⁵⁶ Rene Girard, *Evolution and conversion*, p . 74.

⁵⁷ Dicho de manera más precisa: la *mimesis de apropiación* que deviene en la *mimesis de los antagonistas*.

objetos involucrados en ella. Los rivales, poseídos ya por el antagonismo, perciben una suerte de precio inestimable en aquello que los hace pelear. Observamos una forma de ilusión mitológica en esto, pues no es tanto el objeto en sí mismo lo que le da valor a la lucha, sino más bien la lucha la que termina por conferirle dicho valor hiperbólico al objeto. Nos referimos así al mismo elemento que hace a la “bacía de barbero” aparecer a los ojos de Don Quijote como un “yelmo de Mambrino”.⁵⁸ Este elemento no viene a ser otra cosa que la competencia.

De este modo, al pensar en la escalada mimética nos encontramos fundamentalmente con un fenómeno de retroalimentación interna del conflicto cuyo principio es la reciprocidad. El modelo que me hace en un momento dado aproximarme al objeto se acerca también a él, como afirma Girard, en la medida que en el camino me percibe deseándolo. Frente a la posibilidad de que yo pueda arrebatárselo, mi contraparte opone resistencia y esto termina por intensificar el deseo de ambos. Este modo como el modelo se vuelve imitador y el imitador se vuelve modelo, esta oscilación o vaivén de la competencia que experimentan las partes, es lo que Girard en concreto denomina «mediación doble»: se trata de la ley de la escalada. Las crisis se producen en el vértigo, la aceleración y el contagio de dichas oscilaciones miméticas. Las posiciones se intercambian hasta el grado de desdibujarse. Se vuelve imposible diferenciar ahora la “acción del modelo” de la “reacción del imitador”. No vemos aparecer aquí el esquema asimétrico de la lucha entre el amo y el esclavo, sino el de la lucha simétrica entre los gemelos enemigos. Los contrarios se han vuelto en realidad *dobles*. Emerge entonces la imperiosa necesidad de los rivales por distinguirse; surge del profundo rechazo que sienten de suyo por el oponente. Se tornan, por ende, completamente ciegos frente a la reciprocidad que los asemeja y los domina: uno golpea, el otro responde el golpe; el primero redobla el ataque, el segundo se defiende entonces con mayor fuerza. Lo interesante aquí es ver cómo las partes se encuentran ciertas de estar en guerra por motivos, perspectivas y valores distintos (y hasta contrarios) cuando en realidad no hacen más que comportarse de la misma manera. Una vez que la mimesis de apropiación ha escalado a la mimesis entre los antagonistas, una vez que el objeto se ha perdido de vista o se ha sacralizado, los rivales se perciben mutuamente como *obstáculos*. El preciso

⁵⁸ Cfr. Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, 1, Madrid: Alianza, 2001, p. 281.

momento donde mi modelo se ha convertido en un obstáculo para mi deseo es el momento donde aparece el **escándalo**. Nos escandalizamos de los otros en la medida que repetidamente *tropezamos* con ellos. El otro, quien dio origen a mi deseo, emerge ahora como una interferencia para su realización.⁵⁹ Dicho tropiezo, dicha recaída obsesiva, deviene del paradójico sentimiento de atracción-repulsión que inexorablemente en nosotros despierta el *modelo-obstáculo* (donde la fuerza del rechazo hacia alguien es directamente proporcional a la fascinación y atracción que nos produce). Cuando más fuera creemos estar situados de su influjo, más termina por absorbernos; cuando más pretendemos mostrarnos diferentes, más similares nos volvemos. En una frase, cuando el conflicto y la competencia nos igualan, el escándalo se alimenta entre otras cosas del afán de distinguirnos a toda costa del otro; nos volvemos así incapaces de percibir lo semejante, pues estamos dispuestos a sacrificar lo que sea necesario por ser diferentes. Pero se trata siempre de una *ilusión de diferencia*. Es a esto a lo que se refiere Girard cuando nos habla de la apariencia recobrada de autonomía, de diferencia, que experimenta aquél que logra humillar al otro en la lucha agónica entre los dobles. El humillado, en contraparte, termina siendo la víctima de la distinción, y al serlo puede terminar por sacralizar a su adversario (la “adoración del modelo-obstáculo” de donde provienen las patologías del resentimiento según nuestro autor). Es por esto que en oposición a lo que hemos definido como “escándalo”, el *amor*, como bien decía Theodor Adorno, *es la capacidad de percibir lo semejante en lo desemejante*.⁶⁰ En conclusión, ¿por qué el mecanismo del chivo expiatorio es capaz de conducir efectivamente a su resolución dichas escaladas miméticas (dichas luchas de apropiación que se transforman naturalmente en luchas entre antagonistas)? La razón yace en una circunstancia por demás paradójica:

«Mientras los rivales se disputan los objetos, no pueden llegar a entenderse. Una vez que los objetos son destruidos, apartados u olvidados, los rivales están cara a cara y todo parece perdido, ya que la violencia se multiplica, sin embargo, es cuando todo está salvado. Lo que el deseo de un mismo objeto no logra jamás –reconciliar a los adversarios– el odio por un mismo enemigo, paradójicamente, lo hace

⁵⁹ Las obsesiones amorosas de los dramas shakespearianos son un buen ejemplo de esto: en el comienzo de la obra, Julieta rechaza y desprecia el amor de Romeo, lo cual intensifica locamente el deseo del segundo por ella. Es por esto que Girard dice: «El deseo pone mala cara a todo aquello que se muestra acogedor o complaciente. Por el contrario todo aquello que le huya, le atraerá; todo aquello que le rechace, le seducirá». (René Girard, *La ruta antigua de los hombres perversos*, Barcelona: Anagrama, 2002, p. 81). Muchas veces el deseo elige el modelo en función del obstáculo que representa para él y es ahí donde enferma, es ahí donde se vuelve una auténtica “pulsión de muerte”.

⁶⁰ Theodor Adorno, *Minima moralia*, Madrid: Akal, 2004, p. 198.

(...) El sistema entero, entonces, acabará por bascular hacia la unanimidad contra un adversario único, un *chivo expiatorio* elegido por el mimetismo mismo». ⁶¹

1.6 El proceso de hominización.

Al hablar de «hominización», en los términos de Girard, aludimos en concreto al proceso evolutivo que dio paulatinamente origen a la cultura en nuestra especie. Como habíamos antes adelantado, aparece aquí simultáneamente una circunstancia de continuidad y de ruptura respecto del modo como se encuentran relacionadas la naturaleza y la cultura. Presentaremos ahora las razones que llevan a nuestro autor a pensar que la emergencia de la dimensión simbólica en el hombre es a final de cuentas consecuencia de la particular forma como el desarrollo evolutivo de nuestras capacidades imitativas terminó por desbordar aquello que los etólogos denominan «patrones de dominancia» animales. La imitación, sin duda, está presente en la conducta animal. Este hecho evidente permite de suyo percatarnos de la condición pre-lingüística de la mimesis en la naturaleza. Ya sea en los peces, en las aves, pero sobre todo en los mamíferos más cercanos al hombre -frecuentemente llamados “superiores”-, nos es posible observar sin demasiadas complicaciones la manera como la imitación tiene una significativa incidencia en sus reacciones y en su comportamiento: los pájaros jóvenes requieren del estímulo de los adultos para aprender y reproducir el canto (indispensable para el apareamiento); los lobos, por su parte, necesitan de la referencia de un líder para que la manada sobreviva, pues es finalmente el macho dominante quien toma la iniciativa, quien da la “voz de ataque” que el resto de la tropa sigue a la hora de la caza. Asimismo, la mimesis representa también el principio natural que los hace internamente rivalizar (como podemos notar constantemente en los denominados “ritos de apareamiento” animales). Sin embargo, ésta no llega a escalar conflictivamente hasta el punto de comprometer la supervivencia entera del grupo o de la especie. Aunque los combates entre congéneres animales pueden llegar hasta la muerte, esto no ocurre con demasiada frecuencia. En las disputas por las hembras, por ejemplo, alguno de los machos terminará simplemente por someterse y no peleará más con aquél que resultó vencedor en la contienda. Existe en este respecto una *diferencia de grado* entre los animales y los seres humanos en lo que refiere a la intensidad y la extensión que puede adquirir la mimesis

⁶¹ René Girard, *El sacrificio*, Madrid: Encuentro, 2012, p. 47.

conflictiva, pues es posible observar en los primeros la respuesta y la operación de los frenos del instinto, sobre todo, en lo relativo a los comportamientos de *apropiación*:

«Lo que nos interesa muy directamente es el papel del conflicto mimético en el establecimiento de las sociedades animales. El individuo que ceda primero cederá ya para siempre; dejará sin combate para el vencedor el primer sitio, los mejores trozos, las hembras que él elija. Estas relaciones podrán ponerse alguna vez en cuestión, pero tienen generalmente cierta estabilidad (...) La estabilización de los *dominance patterns* impide las disensiones en el seno del grupo animal; impide que las rivalidades miméticas prosigan interminablemente (...) El individuo único o los pocos individuos que dominan al resto de la tropa, en ciertos mamíferos, ocupan frecuentemente una posición central. Son continuamente observados e imitados por los demás machos que se mantienen en la periferia. Esto quiere decir que la imitación recae sobre todas las actitudes y comportamientos de los animales dominantes, *excepto sobre los comportamientos de apropiación*. Se trata de un hecho que me parece de importancia capital y que no se ha destacado suficientemente».⁶²

En breve, los patrones de dominancia constituyen el límite instintivo a los conflictos de apropiación animales. Como vemos en el caso de muchos mamíferos, el macho dominante es imitado por el resto de la manada para diferentes cosas. Se trata de una referencia determinante dentro del comportamiento del grupo. Sin embargo, una vez establecida la relación de dominación, los individuos sometidos no disputarán más las presas y las hembras al alfa. Gracias a dicha referencia, la mimesis deja instintivamente de recaer sobre las conductas de apropiación, haciendo que las disputas internas por el apareamiento, el territorio o el alimento se contengan naturalmente dentro de ciertos límites. Se vuelve posible percibir así el valor adaptativo de la jerarquía y la dominación en la supervivencia de los grupos animales (para mantener el orden alguien debe de comer primero). La pregunta es: ¿ocurre este mismo fenómeno en el caso de los seres humanos?, ¿debemos valorarlos y comprenderlos de la misma manera? Sería fácil pensar desde una perspectiva etológica, siguiendo el argumento de continuidad, que un “presidente de la república” o un “director de empresas” desempeña una función similar frente a sus subordinados. Dicha continuidad existe sin duda:

«La ecología define el territorio como un *área defendida* por un organismo o grupo de organismos similares con el propósito de aparearse, anidar, descansar y alimentarse. La defensa de este espacio conlleva con frecuencia un comportamiento agresivo hacia los intrusos y un señalamiento de los límites mediante olores químicos repulsivos. Los humanos, aunque carecen de dicho nicho ecológico preciso y son capaces de adaptarse a espacios muy diversos, también definen linderos territoriales de los cuales emanan aromas particulares que identifican a los grupos sociales. Pero no se trata de perfumes químicos sino de efluvios culturales codificados que los llenan de orgullo, aunque en

⁶² René Girard, *El misterio de nuestro mundo*, p. 104.

ocasiones resultan repulsivos para otros grupos [pensemos, por ejemplo, en la función y el efecto que producen en los seres humanos símbolos como las “banderas”]». ⁶³

Sin embargo, la imagen de continuidad no resulta ser del todo suficiente... La misma capacidad de los seres humanos de adaptarse a diferentes nichos ecológicos a diferencia de los animales da testimonio de ello. La cultura, la dimensión de lo simbólico, juega un papel determinante en este fenómeno, en tanto que la producción de la sociabilidad humana, la formación de los lazos que nos unen, no responden ni se derivan exclusivamente de factores etológicos o ecológicos. Existe pues aquí una importante diferencia a considerar entre lo humano y lo animal, la cual Girard formula en resumen de la siguiente manera: *las formas sociales humanas, en contraste con las formas animales, no provienen directamente de las rivalidades miméticas sino indirectamente, a través de la víctima expiatoria.* ⁶⁴ Si bien las disputas de apropiación en los seres humanos pueden ser desalentadas por el reconocimiento de jerarquías, éstas no desaparecen realmente de la escena. Continúan siempre brotando, retroalimentándose; pueden ser inclusive exasperadas por la misma existencia de límites o demarcaciones. Las rivalidades derivadas de la mimesis de apropiación aparecen permanentemente en la vida de los seres humanos. La intensidad de la competencia es mayor, y es por esto que contrasta, entre otras cosas, la sexualidad permanente del hombre con la sexualidad periódica y estacional de los animales. Dicha permanencia de la mimesis de apropiación provoca que las disputas humanas muy frecuentemente tengan la potencialidad de conducirnos hasta la muerte. El deseo humano, como afirma Girard, es la mimesis que se inserta sobre los montajes del instinto para sobreactivarlos, irritarlos y desorganizarlos. ⁶⁵ Por esta razón, los conflictos miméticos humanos no tienen únicamente frenos directos, sino sobre todo *indirectos*: simbólicos e institucionales (los cuáles no encontramos realmente operando en la sociabilidad animal). La pregunta aquí se vuelve entonces: ¿qué circunstancia hizo finalmente emerger dichos frenos simbólicos e indirectos en los hombres? Nos encontramos así ahora con la *diferencia de esencia* o la situación de ruptura que al mismo tiempo es posible percibir en la relación que guardan la naturaleza y la cultura.

⁶³ Roger Bartra, *Territorios del terror y la otredad*, Valencia: Pre-textos, 2007, p. 37. Los corchetes son míos; el ejemplo, sin embargo, se sigue de la explicación del autor.

⁶⁴ Cfr. *Ibíd.* p. 107.

⁶⁵ Cfr. *Ibíd.* p. 108.

Retomando: se trata, por un lado, como apuntábamos al principio, de una diferencia de grado o *cuantitativa* en la medida que la mimesis conflictiva en los seres humanos, en comparación a los animales, naturalmente puede escalar y contagiarse entre muchos. La imitación es finalmente el elemento que nos permite hablar de un proceso de *continuidad* entre natura y cultura, en breve: del modo como la segunda tiene finalmente su origen en una particular respuesta socio-adaptativa al aumento en la intensidad mimética de la primera. En este sentido, como afirma Girard, hay motivos para pensar que la fuerza y la intensidad de la imitación van creciendo con el volumen del cerebro en toda la línea que lleva al homo-sapiens.⁶⁶ Sin embargo, por el otro lado, la evolución encefálica de nuestra especie no nos ofrece aún la solución completa para comprender el problema del origen de la cultura. La catastrófica situación en la que coloca la mimesis al hombre, la cual compromete todas sus posibilidades naturales de sociabilidad y de establecimiento de jerarquías, propició paulatinamente la emergencia de un nuevo estado simbólico-cultural, a través de la víctima expiatoria, que es *cualitativamente* distinto al modo como vemos se produce la dominación en los animales. Uno de los rasgos determinantes de esta diferencia yace finalmente en lo siguiente:

«...miramos ahora hacia lo que los etólogos designan como ritos animales (...) En algunas especies se observan conductas estereotipadas que desempeñan un papel no solamente en la seducción sexual, sino en el establecimiento de relaciones privilegiadas con un compañero del mismo o del otro sexo. Y es con las conductas agresivas, paradójicamente, con las que más parecido tienen estos ritos de alianza. Las reproducen miméticamente; la invitación toma la forma de un ataque contra aquél que el asaltante busca convertir en amigo, pero en el último momento el asaltante se aparta de ese objetivo para atacar a un tercero o incluso a un objeto inanimado. El individuo solicitado responderá también miméticamente, como es lógico. Demostrará también cierta agresividad, pero esta agresividad puede dirigirse, bien contra la potencia que le invita, o bien contra un tercero que atacan ahora los dos juntos (...) En esta “causa común” consiste la alianza que así se solicita.⁶⁷ No es sólo por su carácter repetitivo por lo que estas conductas animales recuerdan los ritos humanos; esbozan además los dos momentos fundamentales de los ritos religiosos, el momento de la crisis mimética o de la discordia interna y el momento de la conciliación contra la víctima expiatoria. Sin embargo aquí no hay sacrificio... La “función” victimal está esbozada, pero los ritos animales no llegan realmente hasta la inmolación (...) Basta con postular (en el caso de los seres humanos) una intensidad mayor del mimetismo y de las rivalidades que se derivan de él para hacer saltar un mecanismo propiamente victimal (...) Una diferencia esencial entre los ritos humanos y los ritos animales que acabo de mencionar es que los segundos, por lo que sé, no implican nunca un número suficiente de participantes para parecerse a los ritos fundamentales de la humanidad, que afectan siempre a un grupo social en su

⁶⁶ Cfr. Ídem.

⁶⁷ Estos ritos de alianza son explicados a detalle por el zoólogo Konrad Lorenz al hablar del caso de los gansos y algunos peces (Cfr. Konrad Lorenz, “Sobre la agresión: el pretendido mal”, México: S.XXI, 2010).

conjunto. Cuanto más intenso se hace el mimetismo, más contagiosos se hacen los conflictos que suscita y las resoluciones consiguientes (...) implican un número cada vez mayor de participantes que son los que se reúnen en torno a la víctima sacralizada».⁶⁸

Vemos que es posible reconocer, de un modo rudimentario e incipiente, comportamientos animales que esbozan la operación del mecanismo victimario. Konrad Lorenz nos recuerda, por ejemplo, la manera como las cornejas y otras aves se agrupan para acosar al búho, al gato o a cualquier otro carnicero nocturno cuando lo ven de día (en una conducta que los zoólogos denominan *mobbing* u hostigamiento).⁶⁹ Empero, aunque existen patrones naturales que delinear el proceso del que hablamos, es importante precisar que el mecanismo victimario responde a una problemática humana particularísima, a saber: el catastrófico efecto de la violencia interna y su contagio. Ver involucrados a un número muy grande de participantes en los ritos humanos (en contraste con los llamados ritos animales) nos permite constatarlo, junto con aquello que antes denominábamos la *necesidad sistémica* de la cultura en la vida del hombre. Aún debemos abordar en concreto el problema de cómo es que la víctima expiatoria produce indirectamente las formas simbólicas que crean, autorizan y respaldan las jerarquías en las interacciones humanas, pero antes es necesario detenernos un momento a hablar sobre el fenómeno antropológico del intercambio y su relación con el sacrificio.

1.6.1 El intercambio y lo sagrado.

Detrás de las dinámicas sacrificiales yace en el fondo toda una lógica sustitutoria, en otras palabras: el sacrificio inaugura un procedimiento de sustituciones. Si bien, como hemos ya repetido, la cultura es un sistema de diferencias y jerarquías, ésta debe a la vez y muy fundamentalmente entenderse también como un sistema de intercambios. En el modelo de Girard, la *víctima propiciatoria*, quien puso espontáneamente fin con su linchamiento a la violencia intestina extendida dentro de la comunidad, abre un lugar que será ocupado posteriormente, ya en el contexto de los rituales colectivos, por la *víctima sacrificial*. En este sentido, la víctima sacrificial *sustituye* a la víctima propiciatoria: rememora ritualmente el efecto apaciguador y milagroso de la primera víctima. Debemos

⁶⁸ René Girard, *El misterio de nuestro mundo*, p. 111-112.

⁶⁹ Cfr. Konrad Lorenz, "Sobre la agresión: el pretendido mal", México: S.XXI, 2010, p. 34.

tener cuidado, cabe destacar, al comprender en términos girardianos el significado de esto que llamamos “primera víctima”, pues nuestro autor no intenta jamás referir el origen de la cultura a una suerte de “proto-escena fundacional” a la manera de Freud (cuando nos habla este último en el célebre pasaje de *Totem y tabú* sobre el asesinato del padre perpetrado por los hijos, por la horda primitiva de los hermanos).⁷⁰ Aunque la alusión freudiana al sacrificio es correcta, aunque es claramente sensible ante el fenómeno del asesinato colectivo para dar cuenta del origen de la cultura, parece no poder evitar que su interpretación caiga en el estereotipo mítico de la “familia primigenia”. Para nuestro autor, el significado cultural del sacrificio no se explica a través de la supuesta figura del “padre originario” (ya sea simbólico o real), sino concretamente en la figura del chivo expiatorio.⁷¹

⁷⁰ Cfr. Sigmund Freud, *Totem y tabú*, Madrid: Alianza, 2002, p. 166-168.

⁷¹ La preeminencia fundacional que Freud le otorga al parricidio se encuentra en continuidad con la interdicción del incesto y la gestación del *complejo de Edipo* (del deseo neurótico) como condición de posibilidad de la cultura. Recordemos que Freud intenta mostrar así el nexo antropológico-psicológico que lo cultural guarda pues con la neurosis. El deseo parricida en el hijo es consecuencia de la inclinación libidinal por la madre, clausurada e irritada a la vez por la interposición de la figura del padre (finalmente, esto refiere a la cuestión freudiana del “miedo a la castración”). En primer lugar, para Girard esta idea, la del *complejo de Edipo* en general, es de suyo una construcción teórica absolutamente mitologizante (y nunca lo contrario). Las razones que hacen a Girard suscribir esta posición son numerosas. No estamos por ahora en condiciones de abordar el extenso tema de la crítica girardiana al psicoanálisis. Las afinidades entre Girard y Freud son grandes, así como abismales resultan también ser sus discrepancias. Por ahora sólo diremos que la tesis del deseo mimético va totalmente en contra de la supuesta e inexorable fijación edípica del niño por la madre (donde se trata, utilizando otras expresiones de la tradición psicoanalítica, de una suerte de objeto “barrado” o “forcluído” que da origen a la forma y al funcionamiento cultural y neurótico del deseo). La teoría mimética nos hace ver, por el contrario y como ya dijimos más arriba, que el deseo no se encuentra arraigado ni el sujeto ni en el objeto sino que, en último término, es resultado del deseo de un tercero que me hace desear, en tanto *modelo*, lo mismo que él desea. Es un proceso, por tanto, que va siempre de lo social a lo individual (y no al revés): el lugar de gestación del deseo nunca es el sujeto. No se trata entonces de afirmar que no exista la “rivalidad edípica” o incluso la “obsesión por la madre”; se trata de negar absolutamente su supuesto enquistamiento universal e inconsciente en las dinámicas de producción del deseo humano. Así, una de las consecuencias desastrosas del “Edipo psicoanalítico” es la de generar una imagen mitológica sobre la infancia en su conjunto, la cual habría teóricamente que destruir al momento y sin ninguna misericordia... Suscribir la tesis freudiana es como terminar en el fondo dándole la razón a Layo y a sus oráculos victimarios; tomar por culpable a su hijo: “sujeto portador de un deseo torcido y asesino”. ¡Es ponerse finalmente del lado de los perseguidores; es hacer mitología pura!: «La lectura freudiana de Edipo... lejos de desmitificar las acusaciones míticas, absolutiza el parricidio y el incesto al atribuírselo a todos los hombres sin excepción» (René Girard, *El sacrificio*, p. 66). La confusión freudiana descansa en poner el objeto sexual-libidinal de la madre por encima de las dinámicas modelares de la mimesis en lo que respecta a la lógica de funcionamiento del deseo [reconozco de nuevo que la crítica girardiana al “complejo de Edipo” está aquí sólo mínimamente esbozada; requiere un tratamiento muchísimo más extenso que es imposible darle aquí]. En segundo lugar, como ya dijimos, si en Freud el énfasis está puesto en el parricidio, es finalmente porque se entiende como la inexorable dirección que toma en el fondo el deseo reprimido del hijo por la madre. Así parecería estar otorgándole un privilegio excesivo a la «interdicción del incesto» por sobre la cuestión del asesinato (como tal) para explicar la raíz del fenómeno de la cultura. Se trata de un error que Girard no comete en lo absoluto, pues este último entiende que a final de cuentas el “horror al incesto” es simplemente una expresión más (fuerte, sin duda, pero dentro de tantas otras que podemos encontrar) de lo que significa culturalmente el terror a la *indiferenciación*. Finalmente, en tercer lugar, es evidente que -en sociedades claramente

El origen del sacrificio, por lo tanto, no podría situarse jamás en un punto específico (inclusive imaginario) del desarrollo de la historia humana. Por ende, en Girard nos encontramos más bien con un proceso natural de descomposición y recomposición social, llamado mecanismo victimario, que *paulatinamente* va transformando los que antes sólo eran linchamientos espontáneos en rituales sacrificiales. El sacrificio es simbólico en la medida que los segundos emulan a los primeros al reproducir sus efectos curativos y preventivos frente a las situaciones sociales de crisis. Ya no se trata meramente de una violencia caótica y espontánea que resuelve naturalmente en el asesinato colectivo, sino de una violencia reproducida y autorizada que desemboca ritualmente en la inmolación sacrificial de una víctima (esto desde luego no implica afirmar que los sacrificios hacen desaparecer por completo los linchamientos espontáneos). Lo simbólico, la posibilidad del significado, involucra necesariamente este procedimiento de *repetición y sustitución*. La imaginación mitológica del colectivo reconoce al mismo tiempo una **deuda** con la víctima sacrificada, en tanto su muerte es fuente de orden y de paz para todos. A diferencia de Freud, no se trata pues aquí de una representación puntual, sino más bien longitudinal, sobre la circunstancia antropológico-histórica que en último término dio paulatinamente pie al surgimiento de la cultura.

La violencia, en palabras de Girard, es un impulso humano que se vuelve siempre más fácil de suscitar que de satisfacer. La razón es que muchas veces no suele ella recaer sobre los objetos o los individuos que en un momento dado la provocaron o la hicieron despertar. La venganza, cuyo principio es la reciprocidad mimética y donde por lo general la violencia es retribuida directamente al agresor o al perpetrador, puede terminar por producir una escalada aún más terrible y no tanto el efecto pretendido del “ajuste de cuentas”. Así mostrábamos anteriormente el modo como lo sagrado se encuentra profundamente emparentado con el temor a la retribución ominosa e indiferenciada de la venganza. Es por este motivo que la violencia, una vez despertada, tiende a recaer frecuentemente sobre

patriarcales como la nuestra- la figura del padre se erige como un modelo que tiene un peso cultural por demás decisivo y determinante. Se trata de un *primer modelo* en el desarrollo de nuestras vidas que influye de modo significativo, desde luego, en la forma que tenemos, en tanto permanentes imitadores, de aproximarnos consciente o inconscientemente a otros modelos. Sin embargo, pienso yo, sería verdaderamente erróneo y exagerado creer que todos los modelos que ponen en marcha al deseo mimético se desprenden del modelo paternal -esta es también, de alguna manera, una crítica indirecta a la idea del parricidio como prototipo del asesinato fundador-. (Cfr. René Girard, *La violencia y lo sagrado*, p. 176-198).

objetos o elementos de *recambio*. En otras palabras, la violencia a menudo se satisface a través de dichos desvíos. Es posible percatarnos de este fenómeno en cosas por demás simples y cotidianas, por ejemplo: “mi jefe me regañó injustamente por un asunto de trabajo, después había tráfico para llegar a casa, y terminé soltándole por mi enojo un golpe al perro cuando me brincó al entrar para saludarme”; “mi novia me cortó arbitrariamente, no supe qué hacer y me fui al bar solo a beberme mi frustración”. Frecuentemente, como observaba Freud, la agresión que no lanzamos contra otros la terminamos lanzando contra nosotros mismos⁷² (o bien contra un tercero, como bien indica Girard). En cualquiera de los dos casos, en estas tristes historias, nos encontramos con un procedimiento de sustitución. Mi perro fue el reemplazo -el chivo expiatorio- del golpe que tenía en el fondo ganas de darle a mi jefe; asimismo, mi cuerpo afectado por la resaca al día siguiente fue el sustituto sobre el cual recayó mi enojo por el rompimiento con mi novia. El reemplazo, en un sentido sacrificial, constituye desde luego un *coste*, pero que se vuelve *mínimo* en comparación a lo que podría ser capaz de detonar por sí mismo el principio de la venganza. No se trata en realidad de una especie de decisión o de cálculo racional y consciente, sino sobre todo de un comportamiento reflejo y por demás inconsciente derivado más bien de la presencia de lo sagrado, de la latencia de la retribución, en nuestro accionar cotidiano. El significado de nuestro comportamiento, sobre todo frente a la realidad de la violencia, tiene raíces culturales que son de suyo profundamente religiosas. Todo esto se parece aquí a aquel elemento que, como ilustra Girard, encontramos también presente en los cuentos de hadas:

«Todas las características que hacen terrorífica a la violencia, su ciega brutalidad, la absurdidad de sus desenfrenos, no carecen de contrapartida: coinciden con su extraña propensión a arrojarse sobre unas víctimas de recambio, permiten engañar a esta enemiga y arrojarle, en el momento propicio, la ridícula presa que la satisfará. Los cuentos de hadas que nos muestran al lobo, al ogro o al dragón engullendo vorazmente un gran pedrusco en lugar del niño que deseaban, podrían muy bien tener un carácter sacrificial. Sólo es posible engañar a la violencia en la medida que no se la prive de cualquier salida, o se le ofrezca algo que llevarse a la boca».⁷³

El sacrificio se erige, utilizando la metáfora, como una suerte de “engaño” a la violencia. Las sociedades arcaicas se protegen a sí mismas arrojando víctimas de recambio a las fauces de la violencia colectiva. Víctimas que muchas veces no se encuentran contaminadas por dicha violencia y terminan así por fungir como “convenientes” sustitutos rituales. Se les

⁷² Cfr. Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, Madrid: Alianza, 2002.

⁷³ René Girard, *La violencia y lo sagrado*, p. 12.

atribuye colectivamente una responsabilidad en la detonación de la crisis, cuando lo que ocurre en realidad, detrás del velo mítico que así las percibe, es que producen este efecto estabilizador con su inmoción porque simplemente nadie termina por vengarlas después de ser sacrificadas (al no estar contaminadas o infectadas por la violencia). A pesar de hacerse ambos de la violencia, la operación del sacrificio arcaico se contrapone precisamente al principio de la venganza, en breve: la primera es *redireccionamiento* mientras el segundo es *retribución*. **La violencia recíproca destruye todo lo que la violencia unánime edifica.**⁷⁴ El sacrificio ritual se dirige así a contener las escaladas de la venganza (en un mundo, como el de las sociedades arcaicas, donde se carece como tal de un sistema penal).

Ahora bien, ¿podríamos afirmar entonces que la sustitución sacrificial es el elemento antropológico que se encuentra detrás del fenómeno humano del intercambio? Esto sería sin duda simplificar las cosas demasiado. Es un hecho que en el intercambio aparece una operación sustitutoria. Sin embargo, para explicar esto debemos abundar aún más sobre la cuestión relativa al vínculo que Girard encuentra entre la violencia y lo sagrado (y cuyo fundamento, como ya hemos mencionado, no es otro que el sacrificio). Sería por demás sencillo elaborar una explicación de orden utilitarista al problema del origen del intercambio. Podría decirse que tenemos los seres humanos necesidad de intercambiar cosas simplemente por el hecho de que no disponemos ni podemos producir solos todo lo que en último término requerimos para poder sobrevivir; somos seres gregarios, necesitamos de los otros y por eso intercambiamos bienes y objetos. Así pues es la mera necesidad la que nos lleva a usar de los otros. Esta descripción enuncia un problema más de lo que ofrece una solución para él. Además, este tipo de racionalidad económico-pragmática podría no hallarse propiamente en la mentalidad, por llamarla así, de las sociedades primitivas. Pero sobre todo, el asunto en este tipo de interpretaciones es que no nos hacen percibir la razón de ser del intercambio en su relación con la ubicua problemática de la violencia humana.

⁷⁴ Cfr. *Ibíd.* p. 150.

Adam Smith comprendía que el fenómeno del intercambio se encuentra específicamente enraizado en el comportamiento humano. Así en una ocasión nos dice: “nadie ha visto todavía que los perros cambien de una manera deliberada y equitativa un hueso por otro”.⁷⁵ Desde el punto de vista de Girard, los seres humanos, a diferencia de los animales, inhibimos el impulso de ir a tomar o agarrar las cosas que deseamos por nosotros mismos para poder esperar recibirlas de los otros. Esto no significa evidentemente que cosas como el hurto o el robo no existan en el hombre, sino que es porque existen en enorme medida (por la forma como el deseo de adquisición es capaz de comprometer sistemáticamente la sociabilidad humana) que los humanos tenemos también la disposición de aguantar y recibir de otros aquello que necesitamos y deseamos en un momento dado. La amenaza o la latencia de la retribución se encuentra en el centro de todo esto. La mimesis conflictiva y las venganzas son fácilmente exasperadas por conductas como el arrebató y la rapiña. De esta manera, el intercambio surge en la medida que el hombre adquiere una percepción, un temor y una relación con lo sagrado. En una frase: el caos que generaría simplemente el ir a arrebatar las cosas a los otros, el miedo a la muy posible exacerbación mimética de las retribuciones que de ello se desprendería, es finalmente lo que en nuestra especie da pie y origen al intercambio, es decir, al comportamiento económico humano en cuanto tal. Cabe recordar también lo mencionado anteriormente: el valor o el prestigio de un objeto se encuentra estrechamente vinculado con la competencia que puede despertar alrededor suyo. Poseer un objetopreciado, sobre todo en un contexto de escasez como el de las sociedades arcaicas, puede representar una ventaja al mismo tiempo que una enorme desventaja. Se vuelve por demás sencillo convertirse en el blanco de las disputas y las envidias. Esta condición motiva y estimula importantemente la producción ritual de los intercambios:

«This sort of peaceful reaction is the result of learning the effects of the mimetic mechanism the hard way: learning that to be envied is worse than not being rich, because immediately one becomes a target for everybody else. Such a learning behavior implies that, in former times, a crisis triggered by acquisitive mimesis was resolved through the scapegoat mechanism and prohibitions were established as a result (...) There are many books about archaic cultures in village communities in which the exchange system assumes a ritual form. For instance, Malinowski, in *Argonauts of West Pacific*, speaks about objects which the natives keep exchanging and which never stay in the same place. It is a similar mechanism. Everybody in turn must possess them, because they are so *sacred* and so precious

⁷⁵ Adam Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México: FCE, 2017, p. 16.

that they must shift from hand to hand (...) The sacredness of these objects suggests a primeval violent foundation which cannot be explained from a purely economic standpoint».⁷⁶

Debemos detenernos un momento ahora, para comprender mejor el principio mimético detrás de la actividad del intercambio, en la institución primitiva del *regalo*. Es sin duda sorprendente percatarse de la vigencia de dicha institución en la vida de los seres humanos, siendo ésta muy probablemente la forma más arcaica de *ritualización de la reciprocidad* que podamos encontrar. La diferencia, según Girard, entre la forma del regalo en las sociedades primitivas en contraste con las sociedades modernas (ya desacralizadas) es que las primeras intercambian “males” ahí donde las segundas sólo intercambian “bienes”. Los objetos son sagrados en la medida que se les percibe también como malditos.⁷⁷ La reciprocidad, exacerbada por la implacable presencia de la mimesis en la vida humana, y que comprende desde el intercambio de objetos hasta la venganza y el intercambio de los golpes, hace aparecer en escena, a través de la víctima expiatoria, la dimensión simbólica de la *deuda* en nuestras interacciones. Los regalos nunca son unilaterales. Como cotidianamente notamos, producen siempre una suerte de compromiso u obligación en la parte que los recibe. Sin considerar desde luego el problema de la mimesis en todo esto, ya Malinowski nos permite observar con claridad esta circunstancia en el contexto de las comunidades indígenas de Nueva Guinea:

«El principio fundamental de las reglas que rigen la práctica del intercambio es que el Kula consiste en la entrega de un regalo ceremonial al que debe corresponderse con un contrarregalo equivalente después de un cierto lapso de tiempo, ya sea unas cuantas horas, incluso minutos, ya sea un año, a veces más, el tiempo que diste entre las dos entregas».⁷⁸

Este aspecto antropológico del intercambio también es resaltado por Marcel Mauss cuando en su *Ensayo sobre el don* nos habla especialmente del modo como la institución del regalo no se halla conformada únicamente por la acción de entregarlos y por la de recibirlos, sino también y muy fundamentalmente por la *obligación de devolverlos*.⁷⁹ El don implica necesariamente un contra-don, pues en el fondo se busca llegar a una equivalencia, a una

⁷⁶ René Girard, *Evolution and conversion*, p. 126-127.

⁷⁷ Este intercambio del regalo maldito (del cual debemos librarnos) hace pensar en el juego de la “piedra caliente” que va pasando de mano en mano.

⁷⁸ Bronislaw Malinowski, *Los argonautas del Pacífico occidental*, Barcelona: Península, 1975, p. 107.

⁷⁹ Cfr. Marcel Mauss, *Ensayo sobre el don*, Madrid: Katz, 2012, p. 70.

suerte de ajuste de cuentas dentro de la interminable dinámica que por sí misma abre en nosotros la reciprocidad. Ahora bien, ¿cómo es que debemos enfocar y comprender la institución del regalo desde una perspectiva antropológico-mimética? El asunto aquí se encuentra de nuevo vinculado con el problema de la semejanza y la diferencia (y en ese preciso sentido se trata de un problema mimético). Se necesita un tacto meticuloso, atento y previsor de las posibles consecuencias que pueden devenir del acto de hacer un regalo. Nos topamos con un auténtico rito, pues se encuentra regulado, muchas veces de manera implícita, por condicionamientos y moderaciones de todo tipo. Utilicemos el ejemplo de Girard. Imagine que usted me regala una pluma fina y yo, en correspondencia, le regalo algo de mucho menor valor. Es claro que esto podría generar cierta contrariedad en la parte desfavorecida, pues daría pie a hacerla pensar que no es valorada de la misma manera por mí. Podría darse, por otro lado, el caso de que yo en agradecimiento a la pluma que me dio le comprara un regalo de mucho mayor valor. Esto también podría resultar ofensivo, pues la contraparte estaría abierta a imaginar que se trata en realidad de una crítica al regalo que inicialmente me había hecho. ¿Pero qué ocurriría si por el contrario le regalo otra pluma fina exactamente igual a la que usted me dio originalmente? Corro el fuerte riesgo de que usted considere mi regalo inaceptable... Sería como arremedarlo y decirle: “Sí, mira, yo también puedo comprarte la misma pluma que me diste”. La prudencia exige una equivalencia en los regalos, sin embargo dicha equivalencia no puede ser tampoco demasiado rigurosa. Se trata de un cuidadoso conducirse entre la semejanza y la diferencia sin caer en ninguno de los dos extremos. El problema recae por ende sobre el qué tanto debemos imitarnos en nuestros gestos. Es, en palabras de Girard, como estar amenazado al igual que Ulises por Caribdis (la diferencia insuficiente) y Escila (la diferencia excesiva) desde ambos costados.⁸⁰

Cabe destacar aquí otro elemento en todo esto (que Malinowski observa también en la cita anterior) y es el que tiene que ver con el *tiempo*, a saber: con el lapso que transcurre entre la entrega y la devolución de un regalo. La aceleración de la reciprocidad y de los intercambios es en esencia característica de las situaciones de crisis miméticas, en la

⁸⁰ Cfr. René Girard, “Contra el relativismo”, *Aquél por el que llega el escándalo*, Madrid: Caparrós, 2006, p. 30-31.

medida que propicia escenarios de indiferenciación. En una pelea, por ejemplo, los golpes y los insultos pueden comenzar a intercambiarse cada vez más rápido y se torna de pronto imposible distinguir al “agresor” del que “sólo se estaba defendiendo”, pues los involucrados han terminado por volverse verdaderamente similares. En el caso de las transacciones económicas, al igual que en los rituales de la justicia, el tener atenta consideración de los tiempos en los cuales se realizan y se finiquitan las cosas es fundamental -si lo que buscamos es que ellas salgan bien-. Ya sea en la celebración de contratos o en la deliberación de la justicia, se vuelve necesario un proceso, un desahogo, un **aplazamiento**, donde las resoluciones no ocurran ni se presenten de manera demasiado inmediata. Es necesario encaminar la crisis y la tensión. Un vendedor de casas jamás venderá nada si lo primero que hace es sacarle el contrato y una pluma a sus posibles compradores; así como un juez será incapaz de ofrecer un veredicto efectivo si antes no se revisan todos los elementos y las pruebas dentro de un juicio. La ritualidad define y marca siempre tiempos y momentos en los procesos que nos llevan finalmente a la consecución de algo (de la misma manera que los turnos se vuelven fundamentales, como apuntábamos antes, para la realización de ciertos juegos). Asimismo, el momento en el que decido devolver un regalo -su oportunidad- se convierte en un factor determinante a tomar en cuenta si lo que se pretende en última instancia es no generar un conflicto. A pesar de la vertiginosa aceleración con la que ocurren en nuestro mundo contemporáneo las transacciones económicas, subsisten aún costumbres destinadas como vemos a ralentizar el ritmo de los intercambios. Así, *las diferencias* -las cuales como hemos reiterado son restablecidas por el sacrificio después de la crisis mimética- deben entenderse, según Girard, a la luz del doble sentido que Jacques Derrida encuentra filosóficamente en este concepto: la diferencia es por un lado *diferenciación* (la no-identidad en el espacio, la diferenciación de lo mismo) y es por el otro lado *diferimiento* (la no-coincidencia en el tiempo, el diferir de lo simultáneo).⁸¹ El que terminemos disputando un mismo espacio, el que dejemos de respetar los turnos y los tiempos de los otros, representan claros síntomas de indiferenciación producidos por el desbocamiento de la reciprocidad en nuestras interacciones. Resta hacer una breve mención final en torno al problema del intercambio: ¿Cómo interpretar desde una perspectiva mimética el fenómeno del dinero? Desde un punto

⁸¹ Cfr. *Ibíd.* p. 27.

de vista antropológico, el dinero es un medio de intercambio que produce una circunstancia peculiar, a saber: se trata de una tecnología social que permite evitar hasta cierto punto la necesidad del contra-don, es decir, el retorno de la reciprocidad. El intercambio monetario establece al contado y de inmediato una equivalencia precisa y medida que, por decirlo así, no deja excedentes o faltas que compensar. Sin embargo, como afirma Girard, no se vuelve realmente un medio que consiga neutralizar del todo dicho retorno de la reciprocidad:

«Al respecto, la moneda constituye un descubrimiento fundamental: es un medio neutro para intercambiar. Usted hace hornear esta pieza de pan, yo se la compro sin demora a un precio que, según estimamos, es el de mercado: ya no estamos ligados el uno con el otro. La operación está en orden; no estoy en la obligación de darle un contra-don. Cada uno sale satisfecho de ella y sigue su marcha (...) Pero simultáneamente no arregla nada. El mecanismo puede desgastarse y funcionar mal. El fetichismo del dinero es uno de esos entorpecimientos, una detención de lo que está hecho para circular entre los hombres y facilitar sus relaciones. Lo que simboliza el vínculo entre los hombres y les evita “llegar a las manos” tiene simultáneamente un origen sagrado: la moneda reemplaza a la víctima sobre cuyos hombros los hombres de antaño se reconciliaban».⁸²

1.6.2 El origen sacrificial de la soberanía y el poder político.

Es momento de retomar la cuestión que dejamos pendiente: ¿cómo es que la víctima expiatoria produce *indirectamente* las formas simbólicas que crean, autorizan y respaldan las jerarquías en las interacciones humanas? Hemos comprendido ya el modo como el establecimiento de las relaciones de dominación en los animales más cercanos a nosotros provienen directamente de las tensiones miméticas (después de adquirir un cierto grado de intensidad, alguno de los contrincantes la mayor parte de las veces termina sencillamente por someterse). El caso de los seres humanos es significativamente distinto en la medida que las escaladas miméticas internas muy frecuentemente nos conducen a la muerte y al asesinato. El sacrificio no involucra simplemente el morir; su sentido se encuentra vinculado con todo aquello que refiere más bien a la circunstancia del *tener que morir*. Alude por ende a la particular conciencia social y humana que sabe y comprende que algunos deben de morir para que el resto de nosotros sobreviva. Independientemente de su condición o calidad moral, esto mismo aplica ya sea para el caso de un “criminal condenado a muerte” como el de un “héroe de guerra”. El sacrificio es una muerte que, paradójicamente, produce vida... Una muerte que ofrece una garantía, que otorga un **plazo**

⁸² René Girard, *Clausewitz en los extremos*, p. 98-99.

a la comunidad de los vivos frente a la misma amenaza y realidad de la muerte. En este sentido, como antes habíamos ya explicado, la indiferencia animal frente al cadáver del congénere contrasta radicalmente con la fascinación del ser humano por sus muertos, y frente a los cuales se reconoce en deuda (los ritos funerarios son un claro ejemplo de esto). El hombre se reúne y se congrega inexorablemente alrededor de sus muertos y sus víctimas. Ahora bien, el origen de la jerarquía en la sociabilidad humana está íntimamente relacionado con dicho “tener que morir”, en concreto: con su *postergación*. Para percibir mejor el vínculo que en Girard guarda el sacrificio con la jerarquía habría de entrada que comprender simplemente el siguiente principio socio-mimético: *entre más fuerte es la crisis, entre más personas quedamos inmersas en ella, más **preciada** se vuelve la víctima que reclama para su sofocamiento*. Esto significa que la institución de las jerarquías en la vida humana encuentra su razón social de ser en el modo como dichas posiciones sobresalientes son ocupadas en realidad por *potenciales* víctimas sacrificiales: **los ídolos de hoy serán los chivos expiatorios del mañana**.⁸³ Ya sea el caso de un presidente de la república que se ve en la necesidad de renunciar a su cargo a causa de un fuerte conflicto político o el del padre que decide quitarse la vida por la propagación social de un escándalo familiar, en ambos claramente se ve delineado el mismo esquema, a saber: el de la cabeza que debe ser cortada para librar a los demás de los males que los embargan (dicha “cabeza” puede adquirir distintas formas o representaciones culturales, sin embargo, como afirma Hocart, el principio sigue siendo siempre el mismo en términos antropológicos):

«The principal of ritual, if he is human, is the head of the community. In a small tribe of low degree we call him the headman; in more advanced or larger communities we call him the king (...) There is, of course, no fundamental distinction between headman and king: both are merely varieties of the principal».⁸⁴

No existe pues sociedad que no responsabilice a sus gobernantes o a sus líderes por las desgracias que en un momento dado la afectan y la aquejan. La pregunta es: ¿de dónde proviene dicha responsabilidad? Bien puede decirse que es en razón de la misma posición de poder que ostentan, del impacto público o de las consecuencias sociales de sus decisiones que bien les atribuimos tal. A pesar de que esto puede leerse así, lo que sin

⁸³ Cfr. René Girard, “Generative scapegoating”, *Violent origins: ritual killing and cultural formation*, California: Stanford, 2008, p. 82.

⁸⁴ A. M. Hocart, *Kings and councillors*, Chicago: University of Chicago, 1970, p. 86.

embargo Girard enfatiza para explicar el sentido sacrificial de la soberanía es el proceso inverso, a saber: el modo como la facultad del soberano, la posición de decidir sobre la vida y la muerte de sus súbditos y sus subordinados, proviene en realidad de la circunstancia de poder ser más adelante culpabilizado colectivamente por la emergencia y la expansión de las crisis⁸⁵ (su poder emana entonces, paradójica e inconscientemente, de su potencial exclusión o sacrificio y no al revés).

Las jerarquías humanas, en este sentido, no son *solamente* estructuras de dominación, sino que se vuelven tales en la medida que funcionan como una suerte de protección social frente a la detonación colectiva de las calamidades miméticas. Se trata de la *asimetría* que contiene (antes) o expía (después) la amenaza de la *simetría*. Debemos en ese sentido comprender que la *autoridad* -que detentan las jerarquías en la vida del hombre- no es únicamente un producto de la fuerza, proviene a la vez de algo más sofisticado: del reconocimiento social de una deuda (ya se trate del bienestar o de la desgracia). Es también un problema simbólico. En concreto: la dominación animal es siempre y exclusivamente una cuestión de *fuerza*; la autoridad, como fenómeno específicamente humano, la obligación o el deber de ceñirse a ella, es también una circunstancia que emana del plazo que frente a la posibilidad de la crisis ofrece a la sociedad la institución de la jerarquía, la erección del gobernante... Dicho nuevamente: es una cuestión que involucra e implica necesariamente la dimensión de la *deuda*. “Estar a la cabeza” es disponerse siempre como un recurso colectivo de expiación, es ofrecerse como una suerte de garantía sacrificial: la disponibilidad de dicho recurso abre como tal un plazo para la comunidad, en la medida que le garantiza seguridad y orden. La ley por ejemplo, frente a la cual nos sentimos en deuda, obliga no tanto por ser, sino por *prometer* la violencia. La víctima inmolada retorna siempre pues como símbolo, es decir, como promesa de cobro, de sacrificio. Así en el fondo, la deuda es la posibilidad simbólica de producir un *postergamiento de la fuerza* (aplazamiento que hace emerger propiamente relaciones de poder ahí donde sólo existían relaciones de fuerza). Aparecen así en las segundas la mediación de una circunstancia simbólica que no se encuentra realmente

⁸⁵ Las *crisis*, dirá Girard, no consisten sólo en discordias miméticas, sino que conciernen también a la muerte y al nacimiento, a los cambios de estación, a las hambrunas, a los desastres de todo tipo... Sin embargo, siempre las comunidades recurren al sacrificio para calmar sus angustias. (Cfr. René Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, p. 126).

presente en las primeras. Por ende, como afirma Girard, las formas sociales humanas en contraste con la animalidad provienen *indirectamente* de las rivalidades miméticas, esto es: a través de la víctima expiatoria.

Hemos afirmado antes que el mecanismo victimario puede bien resolver ya sea en el asesinato o en la entronización de la víctima. La diferencia entre ambas resoluciones es en realidad más sutil de lo que pudiera parecer. En los términos de Girard, el rey, dicho ahora con mayor precisión, no es simplemente más que un condenado a muerte cuya inmolación es postergada o retardada. Los privilegios excepcionales de los cuales goza provienen sin duda de esta condición (de la misma manera que ocurre con un criminal, al cual antes de ser ejecutado se le permite “fumar un cigarrillo” o “beber un vaso de ron” previamente a su fin). El paralelismo antropológico curioso que apenas delineamos aquí entre el “rey” y el “criminal” es de suyo mucho más profundo de lo que en este ejemplo se deja entrever... Para comprenderlo, sin embargo, debemos comenzar más atrás. En un inicio, como afirma nuestro autor, no existe realeza ni institución alguna. Sólo hay reconciliación espontánea entre los miembros de la comunidad producida por linchamientos, expulsiones o lapidaciones de víctimas propiciatorias. *¿Cómo no habría de creerse que dichas víctimas son culpables de todo lo que en un momento dado se les acusa y se les persigue* (pregunta Girard) *si ha bastado con matarlas para traer de nuevo el orden y la paz a todos?*⁸⁶ Las víctimas emisarias fungen así como pivotes catárticos que posibilitan el paso del paroxismo indiferenciador a la reconciliación diferencial. La realeza, en tanto institución fundacional de la cultura, no es más que el resultado de la inercia colectiva que poco a poco conduce a la reproducción ritual de dicho proceso. Se acaba pues por proyectar social e inconscientemente en el sustituto (en la víctima sacrificial) la misma efectividad reconciliadora de las victimizaciones propiciatorias. No se trata del inconsciente psicoanalítico, sino del inconsciente de los perseguidores;⁸⁷ no se trata como tal de una

⁸⁶ Cfr. René Girard, *El misterio de nuestro mundo*, p. 62.

⁸⁷ El término “inconsciente” frecuentemente es comprendido en un sentido psicoanalítico. Girard deliberadamente opta por la palabra francesa «méconnaissance» para distinguir y clarificar así aquello que en última instancia está entendiendo él por inconsciente desde un punto de vista mimético: «Because, in the reader’s mind, the word ‘unconscious’ would have a Freudian connotation. I used *méconnaissance* because there is no doubt that one must define the scapegoat mechanism as a form of misrecognition of its injustice, without ignoring who has been killed. Now, I think that the unconscious nature of sacrificial violence is revealed in the New Testament, particularly in Luke: ‘Father, forgive them, for *they don’t know what they are*»

pulsión de muerte, sino más bien de una pulsión homicida. El monarca, al igual que el criminal, aparece como una figura capaz de desorganizarlo todo con su vida para luego reorganizarlo de nuevo con su muerte. Desde ahí es que puede leerse el sentido de la eterna exclamación: “¡Muera el rey, viva el rey!” Se percibe así claramente en todo esto el modo como la institución de la monarquía posee un fundamento sacrificial y, por ende, un origen religioso y sagrado. Sin duda, uno de los descubrimientos más significativos en los estudios antropológicos de Girard se encuentra precisamente en la posibilidad de mostrar cómo los *rituales de entronización* arcaicos (como podemos observarlo en el caso de las monarquías sagradas africanas entre otros casos similares)⁸⁸ exigen frecuentemente del personaje, a punto de ser digamos “coronado”, llevar a cabo todo tipo de transgresiones entre las cuales figura también -y de manera notable- el incesto.⁸⁹ En breve: se exige del sustituto cometer dentro del ritual el mismo tipo de crímenes que rememoran de alguna manera la culpabilidad atribuida en antaño a los prototipos propiciatorios. Vislumbramos así una suerte de *transferencia colectiva e inconsciente* sobre la víctima entronizada: se la adereza ritualmente (a través de dichas transgresiones que se le obliga a cometer) y termina así por quedar lista para expiar eficazmente en un futuro a la sociedad con su sacrificio (protegiéndola pues de la posible circunstancia donde la propagación interna de sus males y sus escándalos vaticinan la autodestrucción). En breve: *se trata simplemente del rey que, una vez marcado, es capaz de cargar sobre sí las transgresiones y los males de la comunidad*. Es importante reiterar que aquello de lo que expiará la cabeza rodada al grupo no corresponde sólo a la mera violencia interna, sino sobre todo a lo que tiene que ver con la responsabilidad de dicha violencia. La comunidad es totalmente ciega frente al proceso victimario que de este modo pone en marcha; se trata de la ilusión mitológica necesaria para hacer efectiva la erección de la autoridad. Así, reafirmando el postulado girardiano: la postergación del sacrificio ritual de una víctima es condición de posibilidad para el forjamiento del poder político. Nuestro autor lo resume y lo explica de la siguiente manera:

doing' (...) There is definitely a lack of consciousness in scapegoating, and this lack of consciousness is as essential as the unconscious in Freud. However, it isn't the same thing and it is collective rather than individual (...) The more you are mimetic, the stronger is your *méconnaissance*, but also the possibilities of understanding it» (en: René Girard, *Evolution and conversion*, p. 86-87).

⁸⁸ Cfr. René Girard, *La violencia y lo sagrado*, p. 120-124.

⁸⁹ ¡El incesto se encuentra también inscrito en la forma del ritual (es reproducido), no sólo aparece a manera de tabú!... Esto nos ayuda antropológicamente a desmentir de nuevo la supuesta centralidad que Freud le otorga a la cuestión de la “prohibición del incesto” como condición de posibilidad de la cultura. Dicho nuevamente: *el fondo de la cultura es el asesinato y no el incesto*.

«El rey no es al principio más que una víctima a punto de ser inmolada y se ve bien entonces que la metamorfosis que hace pasar a la comunidad de la violencia mimética al orden ritual se atribuye a la víctima. Esta víctima es en realidad pasiva, pero la transferencia colectiva, al descargar a la comunidad de toda responsabilidad, suscita la ilusión de una víctima sorprendentemente activa y todopoderosa. La realeza pone en escena esa ilusión propiamente metafísica y religiosa a propósito de la víctima expiatoria y su mecanismo (...) Para que el ritual produzca una institución política, un poder monárquico, más que unas formas sacrificiales ordinarias, ¿qué tiene que ocurrir? Es necesario y suficiente que la víctima aproveche ese plazo para la inmolación que se le concede para transformar en poder efectivo la veneración terrorífica que le tienen sus fieles. Puede esperarse entonces que tienda a prolongarse enseguida ese intervalo entre la elección de la víctima y el sacrificio. Y esa prolongación, a su vez, le permitirá a la víctima asegurarse un dominio cada vez más real sobre la comunidad. Llegará el momento en que ese dominio sea tan efectivo, la sumisión de la comunidad tan servil, que el sacrificio real del monarca resulte concretamente imposible y hasta inconcebible... Como el sacrificio es siempre sustitutivo, siempre es posible realizar una nueva sustitución: sacrificar sólo un sustituto del sustituto».⁹⁰

Este sacrificar al “sustituto del sustituto” hace pensar en un presidente de la república que consigue, en medio de una crisis política en la que se halla involucrado, no renunciar a su puesto al despedir, por ejemplo, a su secretario de gobernación. La autoridad del sacrificador que se forja y se pone siempre en juego en la posibilidad del retardo de su propio sacrificio... Esta es finalmente la condición antropológica subyacente al ejercicio de la soberanía. Cabe recordar y no perder de vista la función *purificadora* del sacrificio en todo esto, es decir: el modo como los sacrificadores se reconocen y se presentan ante los demás como seres “limpios” y “blanqueados”, en la medida que se esfuerzan por hacer notar su compromiso de perseguir y castigar a los “verdaderos” responsables y corruptos (intentando expiar o borrar así cualquiera que pueda ser su involucramiento en el asunto). Los escándalos, en una frase, siempre son oportunistas.

Ahora bien, dicho aderezamiento ritual de la víctima sacrificial curiosamente no es algo que aparezca exclusivamente en la gestación sagrada del poder político; es una condición cultural que se encuentra también presente en el fenómeno de la *domesticación* humana de

⁹⁰ René Girard, *El misterio de nuestro mundo*, p. 63-64. En otro momento, Girard sintetiza el mismo punto de este modo: «¿Cómo concebir el origen ritual del poder político? Mediante lo que se llama realeza sagrada, que, a su vez, debe también considerarse una modificación, al principio ínfima, del sacrificio ritual. Para fabricar un rey sagrado, lo mejor es elegir una víctima inteligente y autoritaria. Y en lugar de sacrificarla inmediatamente, retrasar su inmolación, cocerla a fuego lento en el caldo de las rivalidades miméticas. La autoridad religiosa que su futuro sacrificio le confiere no permite a esa víctima “tomar” un poder todavía inexistente, sino, literalmente, forjarlo. La veneración que inspira el sacrificio que va a realizar se va transformando poco a poco en poder “político”» (en: René Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, p. 127).

los animales.⁹¹ Por una parte, el animal domesticado, en los términos de Girard, funge como un sustituto sacrificial, como una potencial víctima de recambio. Para volverse tal debe residir y familiarizarse con los modos de ser humanos. En la domesticación, los animales se mimetizan en cierto grado con los hombres, esto es fácil de observar. Inicialmente la bestia es ajena y extraña, pero poco a poco se humaniza. Se trata como tal de un plazo ritual necesario para forjar la posterior efectividad del sacrificio. Los animales terminan por fungir así como propicios sustitutos rituales de los seres humanos. Por la otra parte, en lo que refiere a la entronización, es común que el rey aparezca en mitos y en relatos como un *extranjero* -que llegó de fuera para salvar o bien para fundar la ciudad-. Su posición es ambivalente; se encuentra al mismo tiempo fuera y dentro de la comunidad. Tal es claramente el caso de Edipo al arribar a Tebas, así como el del primer tlatoani mexicana Acamapichtli (a quien el cacique Tenoch preparó, trayéndolo de Xochimilco para venir a gobernar a los aztecas). Esquemas similares pueden encontrarse también presentes en cuentos y en historias que aluden al *retorno del desterrado*. Si bien decíamos antes que los ídolos de hoy serán los chivos expiatorios del mañana, también es posible toparnos exactamente con el mismo patrón relatado en la dirección inversa, a saber: aquellos que salen primero como criminales y regresan luego como héroes.⁹² El «camino del héroe», que

⁹¹ Al igual que cuando hablábamos anteriormente sobre la cuestión del intercambio y el origen del comportamiento económico, es verdad que solemos hacer frecuentemente interpretaciones de corte utilitarista sobre el sentido de este tipo de prácticas. Así resulta fácil pensar que detrás de la domesticación lo único que existe es la mera necesidad de obtener animales para el alimento y el sustento de las personas, en breve, aparece como un simple asunto de explotación. No se trata de negar del todo que esto sea así. Sin embargo, nos tornamos en verdad ciegos para observar, por lo tanto, el rol que desempeñan la amenaza de la violencia interna y la mimesis en el origen y en la configuración de nuestros hábitos y nuestras costumbres culturales. Dicho de otro modo, *nuestra necesidad de supervivencia respecto del entorno (es decir, la forma de nuestra lucha contra la naturaleza y el exterior) se encuentra necesariamente mediada y condicionada también de suyo por la problemática inexorable a la que nos arroja la presencia de las rivalidades miméticas al interior de la vida social humana*. En pocas palabras, en la cultura el problema de la relación con el «afuera» se encuentra siempre condicionado por el problema de nuestra relación con el «adentro».

⁹² Inclusive las figuras históricas de Juárez y Maximiliano no serían tan distintas la una de la otra si se las lee bajo esta óptica. Como Eteocles y Polinices, se deja ver a todas luces su condición de *dobles miméticos* (no sólo por el hecho evidente de que ambos competían por la cabeza del gobierno mexicano). Los conservadores deseaban traer a un príncipe extranjero a gobernar México. Como sabemos lo consiguieron gracias a la intervención militar francesa en nuestro país en 1863. Sus políticas resultaron más liberales de lo que ellos en realidad esperaban. Por su parte, Juárez, “místico del liberalismo”, no era como tal ningún extranjero, pero su origen era totalmente indígena. Aunado a esto, varias veces tuvo que huir, viéndose a sí mismo en una circunstancia de exilio (dos veces por lo menos: durante la Guerra de Reforma cuando los conservadores tomaron la Ciudad de México y, muy poco después, durante el período en que gobernó Maximiliano). La lucha agónica y mimética entre los dobles frecuentemente encuentra para su sofocamiento, para conseguir la restauración del orden, una resolución sacrificial. El fusilamiento de Maximiliano ordenado por Juárez, su

Vladimir Propp rastrea en la estructura del cuento maravilloso, comienza siempre con la huida del protagonista (el exiliado, el desterrado o el extrañado, el cual, después de su viaje de aventuras y de formación, regresa para pelear con el antagonista y recobrar finalmente el trono que de algún modo le correspondía)⁹³. De cualquier manera, el chivo expiatorio es siempre el reverso de la figura del rey. El punto es aquí, en conclusión, el siguiente: para que la inmolación de la víctima sacrificial llegue a hacerse efectiva, para que sea capaz de exorcizar los aspectos maléficos de la vida social (tanto en el caso de la entronización como en el de la domesticación) *dicha víctima tiene que distinguirse del resto de los miembros de la comunidad al mismo tiempo que tiene que parecerse a ellos*.⁹⁴ Su diferencia es decisiva en la medida que facilita el deslinde de la sociedad frente a la responsabilidad del desorden (el sacrificio es percibido entonces como un “diáfano” acto de justicia... Quedamos así “en paz con nosotros mismos”). Su semejanza es asimismo indispensable: la víctima debe cocerse a la vez en el caldo de los conflictos y las rivalidades miméticas internas para hacer en último término posible la transferencia victimaria de la que hablamos. Se trata de un auténtico proceso de metamorfosis de la víctima que tiene lugar en el *plazo sacrificial*. La figura del extranjero se vuelve en este sentido culturalmente paradigmática.

Resta decir algo más en torno al nexo antropológico entre el rey y el criminal. El asunto recae nuevamente sobre el problema mimético de la semejanza y la diferencia. Diremos de entrada que todo crimen se hace visible y manifiesto culturalmente como un *signo de indiferenciación* (el robo o la violación, que pone en crisis la diferencia entre lo que le pertenece al uno y lo que le pertenece al otro; el parricidio, que borra el límite entre el lugar de autoridad del padre y el lugar de filiación del hijo; el incesto, que hace a Edipo volverse el esposo de su madre a la vez que el hermano de sus hijos). El crimen augura el contagio de los conflictos y las rivalidades internas. Las acciones abominables y criminales aparecen frecuentemente a los ojos del resto de los hombres como *anormalidades*. Son descalificadas, van contra la norma en efecto, atentan contra el orden, en breve: son escandalosas. Se perciben socialmente como comportamientos que relucen por violentar el

negativa a evitarlo a pesar de las solicitudes de los conservadores, puede bien interpretarse en estos términos como el sacrificio necesario para la fundación de la nueva República.

⁹³ Cfr. Vladimir Propp, *Morphology of Folktale*, Austin: University of Texas Press, 2013, p. 25-65.

⁹⁴ René Girard, *El misterio de nuestro mundo*, p. 81.

deber ser, la expectativa y a la forma de ser comunes. Resulta fácil distinguirse de los monstruos, porque nunca nos vemos ni nos sentimos como ellos (“¡seríamos incapaces de hacer una cosa así!”, decimos). También resulta fácil, por lo mismo, que las acusaciones que el colectivo produce y hace recaer sobre sus perseguidos se amplifiquen y se exageren. Es cierto que pudiera bien tratarse de un verdadero criminal, perverso, cruel y desalmado, sin embargo, aunque culpable, el asunto es que invariablemente la sociedad obtiene un beneficio expiatorio de la amplificación de los escándalos (juega pues un papel proactivo en su producción, papel que no recae exclusivamente del lado del transgresor). Así: **entre más escandalosa es la imputación, mayor unanimidad es capaz de producir**. Los escándalos suelen aparecer y detonarse con mayor vehemencia, por ende, cuando la polarización interna de la sociedad ha comprometido la posibilidad misma de cohesión social entre sus miembros (lo reiteramos: redireccionan el descontento y la inconformidad, se capitalizan, son oportunistas). De este modo, los medios de comunicación masiva contemporáneos, por ejemplo, fungen sobre todo como poderosos canales institucionales para la manufactura del escándalo. Al igual que los monstruos, los chivos expiatorios aparecen siempre como *figuras especiales*, cuya notable diferencia incomoda a quienes se encuentran alrededor y de este modo los dispone en su contra (recordemos que el escándalo, como dijimos antes, se alimenta de la imposibilidad de reconocer lo semejante en lo que se muestra ante nuestra mirada como claramente desemejante). De la misma manera, el rey es percibido como una figura excepcional. Puede quizá esta percepción social derivarse entre otras cosas de sus virtudes o sus capacidades, de su fuerza, su carisma o su inteligencia. En este caso empero, el distintivo real, por lo menos de entrada, no resulta motivo de persecución sino por el contrario de veneración. Sin embargo, las cosas siempre pueden dar la vuelta. La excepcionalidad y la monstruosidad, la adoración y el horror, se vuelven finalmente como las dos caras de una misma moneda mimética. Nos referimos al camino que en los mitos recorren prototípicamente los héroes y los hombres de poder ahí donde la grandeza, la riqueza y el prestigio del comienzo presagian su fulminante caída, vaticinan la que será después una conclusión desastrosa. Repentina y vertiginosamente la percepción colectiva de estas figuras se invierte, transformando la adoración inicial en persecución y repudio unánimes (siendo dicha caída justificada por la multitud como un acto de venganza o de justicia divina). Se trata, en las palabras que toma Girard de la

historia bíblica de Job, de la «ruta antigua de los hombres perversos».⁹⁵ Ahora bien: *¿cómo -si hemos dicho en términos generales que las diferencias producen estabilidad y las semejanzas regularmente rivalidad- es que estas figuras tan distintas, que resaltan ya sea por sus crímenes o por sus talentos, son capaces de producir tanta disruptividad, conflicto y envidias en el seno de la comunidad?* Nos topamos ahora con aquello que René Girard denomina en un momento dado los «rasgos victimarios». Se trata de aquellas características distintivas que hacen a ciertas víctimas ser elegidas por sobre otras para el sacrificio. En este sentido, cabe aclarar ahora, **las víctimas sacrificiales no siempre son elegidas arbitrariamente o al azar**, pues se dejan ver en ellas ciertos rasgos, tanto físicos como espirituales, que las vuelven más apetecibles y adecuadas para saciar el hambre colectiva de sacrificio una vez que los escándalos se han detonado. Su atractivo reside en el modo como estas características, sobresalientes o monstruosas, permiten a la comunidad miméticamente enardecida proyectar y atribuir a estas figuras la responsabilidad de las desgracias que viven. Esta transferencia es posible ya que el distintivo de la víctima produce un eco terrorífico de indiferenciación y de crisis para la mirada del colectivo (augura la exacerbación de rivalidades, competencias y envidias). El exceso de pureza, por su parte, es capaz de producir también este efecto desorganizador (las vírgenes seleccionadas en el mundo arcaico para el sacrificio son un elocuente ejemplo de esto). Dichos rasgos, por lo mismo, se hacen más patentes a la mirada poseída y persecutora de la sociedad en la medida que los conflictos que la embargan escalan miméticamente y adquieren de este modo mayor intensidad. El caso histórico del guillotinado de reina María Antonieta resulta por demás emblemático para nuestro autor en este respecto:

«La mayoría de los historiadores piensa que la monarquía francesa no está exenta de responsabilidad en la Revolución de 1789. Así pues, ¿la ejecución de María Antonieta es exterior a nuestro esquema? La reina pertenece a varias categorías de víctimas preferenciales; no sólo es reina sino también extranjera. Su origen austriaco reaparece incesantemente en las acusaciones populares. El tribunal que la condena se halla muy influido por la muchedumbre parisina (...) En la Revolución aparecen todos los rasgos característicos de las grandes crisis que favorecen las persecuciones colectivas. Claro que los historiadores no tienen por costumbre tratar los datos de la Revolución francesa como elementos estereotipados de un solo e idéntico esquema de persecución. No pretendo que esta forma de pensar haya de sustituir en todas partes nuestras ideas sobre la Revolución francesa. Aún así, ilumina con interesante claridad la acusación contra la reina, frecuentemente formulada con sordina pero que aparece explícitamente en su proceso, de haber cometido incesto con su hijo».⁹⁶

⁹⁵ Cfr. René Girard, *La ruta antigua de los hombres perversos*, Barcelona: Anagrama, 2002.

⁹⁶ René Girard, *El chivo expiatorio*, Barcelona: Anagrama, 2002, p. 31.

Los rasgos victimarios, en los términos de Girard, no son pues otra cosa que estereotipos colectivos de persecución que constantemente invisten y distinguen a los chivos expiatorios. Lo paradójico aquí se encuentra en la forma como las “virtudes sobresalientes y excepcionales” al igual que los “crímenes y los rasgos abominables” pueden aparecer como auténticos augurios sociales de indiferenciación y, por ende, incitan la activación y reactivación de los mecanismos persecutorios estabilizadores (reintegradores de la cohesión social y de las diferencias). Esto puede observarse antropológicamente cuando se piensa en el significado cultural de las minusvalías o las deformidades físicas. En las sociedades arcaicas nacer con un rasgo físico monstruoso puede ciertamente volverte, la enorme mayoría de las veces, un criminal, una amenaza, un presagio de epidemias y una maldición o bien, por otro lado, un rey, un protector y una suerte de contenedor divino frente a la propagación interna de los males (lo segundo, pues, es desde luego mucho más excepcional que lo primero, sin embargo esto no significa que dicha conexión no exista). Por un lado, podemos observar cómo los minusválidos eran sacrificados sin miramientos en el mundo romano al ser lanzados desde la Piedra Tarpeia a las afueras de la ciudad; por el otro lado, podemos ver cómo los reyes mayas deformaban sus cráneos en señal de nobleza, prestigio y poder (asimismo, los adivinos y los oráculos, lúcidos y videntes, cuya palabra transmite el designio de los dioses, suelen ser presentados en las tragedias griegas como hombres ciegos o cojos). Todo esto gira quizás en torno a la atracción y la fascinación que paradójicamente produce todo aquello que genera repulsión y rechazo a la vez. Es entonces que la diferencia no se halla realmente en el fenómeno en cuanto tal, sino en su modo de ser culturalmente canalizado. Entre los aplausos y las pedradas sólo existe pues una diferencia de valoración o de perspectiva; la referencia de la transferencia colectiva en ambos casos sigue siendo siempre la misma, a saber: la víctima. Así, recurriendo de nuevo a nuestra anterior formulación: “los aplausos que recibimos hoy serán las pedradas que recibiremos el día de mañana”; *los aplausos no son en el fondo otra cosa que pedradas postergadas.* Vemos así que la ambivalencia entre lo excepcional y lo monstruoso, entre lo venerado y lo horrorífico, delata de esta manera la naturaleza sagrada y sacrificial de la soberanía (cuyo fondo no es otro que el chivo expiatorio: *un ídolo roto en mil pedazos, donde su ascensión*

y su caída se hallan finalmente entrelazadas dentro de un mismo ciclo mimético).⁹⁷ Se vuelve por lo tanto relevante reflexionar un momento sobre la cuestión del «carisma» en lo que respecta a la naturaleza antropológica del liderazgo político. Aludimos a ese tipo de cualidad extraordinaria (a veces inefable) que algunos individuos poseen, de manera análoga a un don o a una gracia divina, y que como lo indica Max Weber es capaz de ejercer una especie “sobrenatural” y fascinada de dominación sobre un grupo o sobre una comunidad de adeptos. Se trata, en los términos de Weber, de una forma específica de autoridad (la “autoridad carismática”, que contrasta así con la “autoridad racional” y la “autoridad tradicional”) que liga y vincula pasional y afectivamente la acción y la respuesta de un cúmulo de seguidores a la voluntad de su líder.⁹⁸ Hasta donde tengo conocimiento, no existe como tal una referencia directa de Girard al problema weberiano del carisma político, sin embargo, me parece posible establecer dicho vínculo a partir del diagnóstico antropológico girardiano en torno al origen de la soberanía. En mi opinión, el carisma es un fenómeno claramente mimético, que responde abiertamente a la lógica relacional existente entre un determinado modelo y sus imitadores, y que tiene su origen en la excepcionalidad que proveen antropológicamente a las figuras de poder los denominados “rasgos victimarios”. En concreto, nos referimos, como ya dijimos, a ese particular modo que los individuos sobresalientes, monstruosos y excepcionales tienen de canalizar no sólo el descontento sino también la admiración y la veneración de los colectivos, erigiéndose al mismo tiempo como una fuente de esperanza y de horror, capaces de augurar y de producir ya sea el bienestar o la destrucción de la sociedad. Es pues su ambivalencia aquello que los vuelve fascinantes, dignos de ser seguidos y denostados, de ser defendidos y perseguidos a la vez, en la medida que logran aplazar y llevar sobre sus hombros los efectos miméticos desorganizadores y polarizadores de las rivalidades y las pasiones colectivas (“pasiones” que la mera y simple existencia de estos individuos excepcionales contribuye a estimular y a encausar). En último término, su poder ordenador, su impacto político-mimético, esto es, su autoridad, proviene de esta terrible tensión mimética que contienen y llevan a costas, emerge únicamente de la posibilidad de postergar su cada vez más seguro e inminente sacrificio (desde el cual puede devenir nuevamente, como sabemos, el orden diferencial o

⁹⁷ Cfr. René Girard, *La ruta antigua de los hombres perversos*, p. 24.

⁹⁸ Cfr. Max Weber, *Economía y sociedad*, México: FCE, 2016, p. 1146-1147.

bien la crisis de indiferenciación redoblada). El carisma es la marca sacrificial del gobernante por antonomasia, su rastro es por demás arcaico, y no deja de incidir miméticamente en la forma que tenemos de producir anhelos, deseos y expectativas sobre el porvenir de nuestro mundo. Por más racionalizado y secularizado que sea el estado en el que pudieran encontrarse histórica y evolutivamente las estructuras modernas, republicanas y democráticas del gobierno, la forma de autoridad sagrada que forjan dichas figuras carismáticas y sobresalientes pervive, en la medida que se encuentra situada e inscrita paradójicamente en el “trono” donde convergen los dos lados del escándalo. En resumen y en nuestros términos, la fuente y el origen antropológico-político del carisma nos remite necesariamente pues al fenómeno mimético mismo del escándalo.

Este augurio atemorizante de *indiferenciación*, culturalmente inscrito como hemos dicho ya en figuras como la del extranjero, nos hace comprender el significado antropológico (en este caso desde la clave girardiana de la semejanza, más que desde la de la diferencia) de aquello que Roger Bartra denomina en un momento dado el «terror a la otredad»... *Las manifestaciones o expresiones míticas de la alteridad*.⁹⁹ Percibir el infinito en el rostro del Otro, utilizando la expresión de Emmanuel Levinas, se vuelve verdaderamente imposible como vemos si antes no logramos deconstruir las proyecciones mitificadoras que la *totalidad* (el “colectivo de los perseguidores”, en términos girardianos) hace inexorablemente recaer sobre él. No olvidemos que para Levinas, la «alteridad» (la verdad perseguida, el infinito) es siempre e inevitablemente perturbadora del orden, mientras que la «totalidad» implica necesariamente, por el contrario, un *retorno al orden*.¹⁰⁰ Girard recoge, de este modo, la lectura levinasiana del principio talmúdico que dice: *si todo el mundo está de acuerdo para condenar a un acusado, soltadlo, debe ser inocente*.¹⁰¹ Debemos siempre entonces, en conclusión, volvernos fuertemente escépticos frente a la supuesta “verdad” y “justicia” que portan en los seres humanos las manifestaciones de la unanimidad.

1.7 Ilusión mitológica versus revelación evangélica.

⁹⁹ Cfr. Roger Bartra, *Territorios del terror y la otredad*, Valencia: Pre-textos, 2007, p. 54-55.

¹⁰⁰ Cfr. Emmanuel Levinas, “¿Un Dios hombre?”, *Entre nosotros*, Valencia: Pre-Textos, 1993, p. 70-78.

¹⁰¹ Cfr. René Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, p. 158.

El mito, en un sentido muy elemental, es simplemente una narración tradicional que se transmite de boca en boca, de generación en generación. Así se encuentra siempre en movimiento; se conserva al mismo tiempo que se modifica. Por esta razón, contribuye entre otras cosas a construir una experiencia compartida del mundo, en la medida que constituye una fuente común de significados (lo caracteriza su aptitud para ser contado y repetido). Los mitos presentan también temas y patrones recurrentes. Es verdad que muchas veces son leídos como meros productos ficcionales de la imaginación colectiva que no guardan ningún vínculo con las cosas. Esta visión es por demás injusta e imprecisa. Los relatos mitológicos proporcionan al hombre los primeros elementos simbólicos necesarios para lidiar con la condición muda, indómita y confusa de la realidad (en un principio y en sí misma a-significada). Esto se hace más patente quizás en los denominados «mitos cosmogónicos». En el comienzo fue *Xaos*, nos cuenta Hesíodo...¹⁰² Después nacen los dioses. Su aparición nos permite percibir las primeras diferencias; se ofrecen como las primeras referencias: el cielo y la tierra, el viento y los mares, la fertilidad y la muerte... En pocas palabras, a través de los dioses se vuelve *legible* el mundo y las cosas que dentro de él se encuentran (no es de extrañar entonces que en palabras como “erótico”, “crónico” o “hermético”, veamos desfilar dentro de nuestro lenguaje al panteón antiguo de la Hélade). Los mitos asimismo, en los términos de Girard, son relatos que presentan y construyen siempre una imagen diferenciada del mundo... Pero más concretamente, se trata de narraciones que surgen en última instancia de crisis sacrificiales (de indiferenciación) *de las que son una suerte de transfiguración retrospectiva, una relectura a la luz del orden cultural ya establecido en tanto que posterior a la crisis.*¹⁰³ En los mitos, por lo tanto (en contraste con lo que podemos encontrar parcialmente en las tragedias griegas y más claramente en los textos proféticos hebreos), dicha circunstancia de la pérdida de las diferencias se ve traicionada obligadamente, en lo que respecta a su visibilidad, por el lenguaje diferenciado del relato: *el símbolo disimula la cosa simbolizada que es paradójicamente la destrucción de todo simbolismo.*¹⁰⁴ Las narraciones mitológicas ofrecen pues definición y claridad sobre el mundo, pero siempre a costa de encubrir y disimular sin

¹⁰² Cfr. Hesíodo, *Teogonía*, Madrid: Gredos, 2015, p. 16.

¹⁰³ Cfr. René Girard, *La violencia y lo sagrado*, p. 72.

¹⁰⁴ Cfr. Ídem.

advertirlo las huellas de la crisis de indiferenciación de la cual provienen. Entiéndase bien: es evidente que el sacrificio y la violencia aparecen explícita y constantemente en los relatos míticos (podemos pensar, entre miles de ejemplos, en las figuras de Prometeo y Quetzalcóatl: deidades que se autosacrifican de manera brutal para posibilitar la vida de los hombres frente a la negativa de otros dioses). Sin embargo, no se trata verdaderamente de una violencia que sea en momento alguno problematizada o cuestionada; muy por el contrario, el acento aparece siempre puesto en los resultados y los efectos benéficos de dichos sacrificios (la creación del mundo, del hombre, de la lluvia, de los astros, etc.). Son narraciones, por lo mismo, sublimes, exaltadas y altamente estetizadas, en las que se deja ver claramente un procedimiento de simbolización de la violencia (y nunca lo contrario). Vemos pues, por ende, que detrás de los mitos se esconde un auténtico fenómeno antropológico, un verdadero *factum* sacrificial, que se volvería imposible de leer y percibir si únicamente los interpretamos como meros delirios ficticios y alucinatorios de la imaginación popular. Es por eso que Girard bien hace en advertirnos:

«La manera moderna de engañarse es pensar en el mito como algo enteramente imaginario, es hacer de él una pura ficción. Creer que el mito no se refiere a ningún fenómeno real, atribuirle un valor “puramente simbólico” es tan erróneo como todo lo contrario, la fe en la veracidad literal del conjunto. En ambos casos, se desconoce igualmente el mecanismo que estructura el mito, el fenómeno del chivo expiatorio (...) El mito no es enteramente ficticio ni enteramente real...».¹⁰⁵

Poner de nuevo el énfasis hermenéutico en la clave del chivo expiatorio, a partir de todo lo que hemos dicho antes, parece hacernos otorgarle una fuerte preeminencia al rito sobre el mito. Como habíamos apuntado ya, el rito aparecería aquí como la referencia obligada del mito. La cuestión resulta más problemática y complicada de lo que parece, según nos explica Walter Burkert: *lo que comúnmente conocemos como la tesis de «myth and ritual» es objeto de vehementes controversias.*¹⁰⁶ Unos parecen suscribir la idea de que el trasfondo ritual constituye el único sentido aceptable de los mitos (aparentemente absurdos). Otros, por el contrario, resaltan la libertad de la fantasía y el pensamiento míticos por sobre los elementos más restringidos que hallamos presentes en la ritualidad. Así, parecemos enfrentarnos al problema de la correspondencia entre los «discursos» y las «acciones»

¹⁰⁵ René Girard, *El sacrificio*, p. 66.

¹⁰⁶ Cf. Walter Burkert, *Homo necans: interpretaciones de ritos sacrificiales y mitos de la antigua Grecia*, Barcelona: Acantilado, 2013, p. 62.

(entre *legómena* y *drómena*). ¿Cuáles son los términos de dicha correspondencia? Por un lado, puede verse al mito como “la parte hablada del rito” (como el argumento del *drómenon*) o, por el otro lado, puede referirse al rito concretamente como “una dramatización teatral del mito”. Así pues, da la impresión de que terminamos ahora preguntándonos algo así como: “¿qué fue primero, el huevo o la gallina?”. El hecho desde luego es que ambas dimensiones se entrelazan y se combinan productivamente en la configuración del fenómeno religioso y es, en nuestros términos, el chivo expiatorio la única clave que nos permite interpretar su verdadero sentido. Sin embargo, a pesar de esta feliz solución, cabe pensar en el rito, a partir de la exposición de Burkert, como una manifestación que precede evolutiva y temporalmente al mito (como hacíamos notar desde un principio):

«Desde un punto de vista evolutivo, los ritos son mucho más antiguos, ya que se remontan al mundo animal, mientras que el mito sólo fue posible gracias a la capacidad específicamente humana del habla; como es natural, no es posible documentar mitos anteriores a la invención de la escritura, aunque sin duda existen desde mucho antes (...) La narración mítica... simplemente nombra aquello a lo que el rito apunta. En efecto, los ritos son patrones de conducta transferidos, aplicados a unos objetos desplazados; por eso la designación mítica, que según la teoría tradicional se mueve en el vacío, crea una cuasi-realidad no accesible para los sentidos pero experimentada de forma inmediata en el ritual (...) Es ciertamente concebible una religión sin mitos, pero no una religión que recurra a mitos y carezca de ritos. Hasta ahora no ha existido ninguna comunidad sin rituales».¹⁰⁷

1.7.1 La lectura girardiana del mito: el origen de los dioses.

Si el mito nos ofrece pues una imagen diferencial del mundo, un cosmos que nos permite reconocer lugares y significados definidos para todas las cosas que dentro de él se hallan, es sobre todo porque nos hace experimentarlo y atestiguarlo desde la perspectiva del orden ya restablecido en último término por los dioses. Finalmente prevalecieron impasibles e inmortales a las crueldades, los conflictos y las distorsiones del origen, entregándonos el mundo como un don. El relato nos lo hace saber... De ahí nuestra inconmensurable deuda con ellos. Por esta razón, quedamos inexorablemente sometidos a su designio para lo mejor y para lo peor (pueden al mismo tiempo aparecer a los ojos de los mortales como magnánimos e implacables, como preservadores y destructores). ¿No hace esto impresionante resonancia con lo dicho anteriormente en torno a la autoridad sagrada

¹⁰⁷ Ibid. p. 64/68-69.

del soberano, donde la protección y la seguridad que su incontrovertible posición jerárquica ofrece a la comunidad se halla en total continuidad con el poder implacable que al mismo tiempo es capaz de ejercer sobre ella? Que existe una suerte de conexión cultural entre la figuras de los reyes y las de los dioses es algo que todo el mundo percibe con facilidad. El poder real, al igual que el poder de los dioses, está situado en el corazón de la sociedad, recae sobre el cuerpo mismo de los miembros que la componen; hace observar las reglas más fundamentales, vigilando incluso las operaciones más secretas de la vida humana. No tolera los sobrepasamientos (que los reyes y los dioses sí pueden por su parte muchas veces cometer y permitirse). En ambos casos, la soberanía emana de la excepcionalidad: de la suspensión de la ley que hace paradójicamente posible la observancia de la ley.¹⁰⁸ Pero el asunto va todavía un poco más allá de todo esto. Entre la institución de la monarquía y la institución de las divinidades, como podemos notar, se dejan ver claras similitudes, pero al mismo tiempo aparece una importante diferencia. Como nos dice Girard: *cualquiera entiende que un rey es una especie de “dios viviente”, pero nunca nadie dice que un dios es una especie de “rey muerto” (o por lo menos ausente).*¹⁰⁹ Esta cuestión puede desarrollarse aún más:

«En la monarquía la interpretación acentúa el intervalo entre la elección de la víctima y su inmolación; se trata, por tanto, de la víctima no sacrificada todavía, de la víctima viva. En la divinidad, por el contrario, la interpretación acentúa a la víctima ya sacrificada, es lo sagrado expulsado fuera de la comunidad. En el primer caso, el poder sagrado estará presente en todo, viviente y operante en la persona del rey; en el segundo, estará ausente, en la persona del dios (...) ¿Cómo hay que reproducir la resolución violenta de la crisis? En la realeza domina lo que viene *antes* del sacrificio, en la divinidad lo que viene *después* (...) El sacrificio es la placa giratoria absoluta.»¹¹⁰

¹⁰⁸ Siguiendo la definición schmittiana de soberanía que reza: “soberano es aquél que decide sobre el estado de excepción”, Giorgio Agamben analiza la figura del derecho romano del «iustitium» para rastrear así los orígenes histórico-jurídicos de las formas constitucionales modernas del estado de excepción. Este instituto romano consistía en la proclamación de una situación de emergencia que conllevaba necesariamente a la interrupción o suspensión de la ley para permitir así la ejecución de medidas excepcionales capaces de hacer frente a una grave crisis interna, la cual recibía el nombre latino de «tumultus» (tumulto). Según Agamben, el término “tumultus” podía referir bien a una situación de invasión externa como a una circunstancia de guerra civil. Se trata de la *magna trepidatio*, del incontrolable estado de desorden interno, que vuelve indispensable suspender el derecho (para no transgredirlo) y de esta manera poder ejercer el *imperium*. La equivalencia entre el fenómeno del tumulto y lo que hemos comprendido hasta ahora girardianamente como “crisis colectivas de indiferenciación”, además del papel que la figura del soberano (o bien el ejercicio de la soberanía) juega para su contención, se vuelven aquí más que evidentes. (Cfr. Giorgio Agamben, *Estado de excepción*, Buenos Aires: Adriana-Hidalgo, 2007, p. 85-101).

¹⁰⁹ Cfr. René Girard, *El misterio de nuestro mundo*, p. 69.

¹¹⁰ *Ibid.* p. 67-69.

Se trata pues de la doble faceta ritual que refiere a una misma dinámica sacrificial orientada finalmente a contener la propagación social de la violencia. La realeza, comprendida en tanto necesidad del retardo de la inmolación, y la divinidad, comprendida en tanto reproducción y reactivación de la misma (así es como puede finalmente entenderse en la mitología -desde una perspectiva antropológica- el porqué del hambre insaciable de los dioses que reclaman y demandan constantemente sacrificios humanos a los pueblos). En concreto, se presentan como las dos direcciones rituales distintas que toma a la vez un mismo poder sagrado y pacificador. El rey reina siempre en calidad de víctima reconciliadora. De este modo, las narraciones míticas diferenciadoras hacen eco de los efectos catárticos de las resoluciones rituales. En los mitos aparecen constantemente «elementos eliminados» que son disimulados por el mismo relato que acentúa, como ya hemos dicho, las bondades del sacrificio de los héroes y las divinidades. Dicho acento nos permite entrever una *perspectiva*, a saber: la de aquellos que son finalmente tributarios y beneficiarios del sacrificio. ¿Cuál es pues el referente antropológico del mito? Para Girard, **el mito no es otra cosa que el relato de un linchamiento colectivo ejercido sobre una víctima, el cual es contado, presentado y valorado siempre desde la perspectiva de los perseguidores**. Así pues, son los linchadores efectivamente los favorecidos dentro de esta escena, no sólo por el hecho evidente de ser los asesinos y no los asesinados, sino sobre todo porque la canalización victimaria que ponen en marcha les ha devuelto la paz y el orden que habían perdido por completo en el desbocamiento interno de los conflictos y las rivalidades miméticas. Se trata, en último término, como mencionábamos antes al hablar del proceder farmacológico de las instituciones, del fenómeno de *la violencia que expulsa a la violencia* (la política, en un sentido sacrificial, no va nunca más allá de esto). Nos topamos así, en los términos de Girard, con el fundamento del proceso de **encadenamiento de la violencia** característico de lo sagrado, que comienza -en tanto va adquiriendo una forma ritualizada- a demarcar el límite entre la violencia “santa” del sacrificio y la violencia intestina de las venganzas. Reiteramos: dicha expulsión produce un **efecto milagroso** que únicamente puede ocurrir en la medida que la víctima es considerada verdaderamente culpable de la crisis que embarga a todos. La víctima aparece de este modo como una figura paradójica y ambivalente a los ojos de la comunidad (al igual que ocurre con los dioses): *culpable* en tanto responsable de la crisis, *divina* en tanto restauradora de la paz y

de las asociaciones entre los hombres. Así pues, ella se vuelve sujeto de una doble transfiguración: la primera de forma negativa (maléfica); la segunda de forma positiva (benéfica). La reconciliación obtenida es en último término aquello que *sacraliza* a la víctima ¿Cómo es que resulta posible palpar esta dinámica dentro de los mitos? Tomemos algunos ejemplos. El primero proviene de los indios Yahuna sudamericanos:

«Hace ya muchos años que llegó de la gran casa del agua al país del sol un muchacho que cantaba tan bien que los hombres se reunían a su alrededor para escucharle. Se llamaba Milomaki. Pero cuando los hombres que le habían escuchado volvían a su casa comían pescado y se morían. Con los años Milomaki se hizo hombre, pero había causado la muerte de muchas personas y constituía un peligro. Todos juntos, los parientes de sus víctimas se apoderaron de él y lo quemaron en la hoguera (...) De sus cenizas brotó la palmera Paschiuba, cuya madera sirve para cortar las grandes flautas que reproducen los cantos de Milomaki (...) Es él el que regaló esas cosas a la comunidad».¹¹¹

Se deja ver claramente aquí, sin muchos enredos, la forma como Milomaki es víctima de la violencia colectiva. Al mismo tiempo, es posible notar cómo su inmolación finalmente los libró a todos de los terribles peligros de su figura, trayéndole así beneficios maravillosos a la comunidad (el árbol de donde provienen las flautas que reproducen sus cantos divinos). Aparece, como vemos, el mencionado “elemento eliminado”, que es disimulado a través de una suerte de *resurrección* (tema recurrente en los relatos mitológicos sobre los dioses): el brote de la “palmera Paschiuba”, en este caso. Jamás el relato se problematiza en torno a la legitimidad o a la ilegitimidad de su muerte; la asume como necesaria y natural. Así, el personaje es presentado como el verdadero culpable de las numerosos fallecimientos que por su hermosa voz fueron provocados. Cuando Girard comenta este mito hace notar algo interesante: *al parecer era posible escuchar a Milomaki y no comer pescado o bien comer pescado y no escuchar a Milomaki... Pero la combinación de ambas acciones parecía ser fatal.*¹¹² Esto hace desde luego pensar en el tipo de acusaciones extravagantes que frecuentemente recaen, como hemos visto, sobre los chivos expiatorios. La víctima restablece el orden, desde luego, pero también muchas veces representa en los relatos míticos la condición última de creación y de producción del universo. Podemos observarlo en las tradiciones védicas del hinduismo, donde antes de la aparición de los Brahmanes, la atención se centra en torno a un «gigante primordial» llamado Purusha. Su sacrificio

¹¹¹ René Girard, *El misterio de nuestro mundo*, p. 126.

¹¹² Cfr. René Girard, “Generative Scapegoating”, *Violent Origins*, p. 80.

consuma la aparición del mundo (según lo relata el Rig-Veda en el conocido “Himno a Purusha-sukta”):

«Innumerables cabezas tiene Purusha, innumerables ojos, innumerables pies. Por entero cubre la Tierra y aún la sobrepasa en más de diez dedos. Purusha es todo lo que hoy es, lo que ya fue y lo que será; es señor de lo imperecedero y es superior a lo que alimenta (...) Sobre el césped sagrado, rociaron a Purusha, es decir, el sacrificio que había nacido en los orígenes. Por él los dioses, así como los Santos y los Videntes cumplieron el sacrificio (...) De este sacrificio... se hicieron los animales que están en el aire, los del desierto y los de las aglomeraciones. De este sacrificio... nacieron las estrofas y las melodías; la métrica nació de él así como las formas litúrgicas. De este sacrificio nacieron también los caballos y todas las bestias con doble hilera de dientes. Las vacas también nacieron de él así como las cabras y las ovejas (...) Cuando hubieron desmembrado a Purusha, ¿cómo distribuyeron sus partes? ¿En qué se convirtió su boca? ¿Qué pasó con sus brazos? Sus muslos, sus pies, ¿qué nombre recibieron? (...) Su boca se convirtió en el Brahmán, el Guerrero fue el producto de sus brazos, sus muslos fueron el Artesano y de sus pies nació el Servidor».¹¹³

Purusha hace pensar de alguna manera en el *Xaos* originario de Hesíodo, en tanto que la figura primordial del gigante se nos presenta como un ser informe, mal diferenciado y omniabarcante del cual emergerá en última instancia el universo. El relato parece ser al mismo tiempo bastante explícito en lo que respecta al tema del linchamiento: *son todos los dioses, todos los sabios y todos los videntes juntos los que inmolan a Purusha*.¹¹⁴ Sin embargo, vemos nuevamente que el sacrificio es representado aquí como algo absolutamente benéfico y productivo; de su ejecución salieron cosas tan diversas como los animales y las melodías. Es imposible a partir de esto no pensar en la tradición, ampliamente difundida en México, de las «piñatas»: esos muñecos, como los describe Girard, *que se golpean a bastonazos en ciertas fiestas, para que salgan, al destirparlas, los regalos de todo tipo que contienen*.¹¹⁵ Finalmente, en la última parte del fragmento seleccionado, este himno védico da cuenta de un *desmembramiento*, que sin duda nos hace trasladarnos, por otro lado, al terrible ritual del *diasparagmos* dionisiaco referido por Eurípides en *Las bacantes*: la avalancha ciega de una multitud histérica que se lanza contra una víctima atacada a puñetazos, puntapiés, arañazos y mordidas... Ésa fue finalmente la suerte del rey Penteo en la tragedia frente a su negativa de aceptar el culto a Dionisos en Tebas (el **canibalismo**, la *homophagia*, viene a ser aquí la resolución abominable a la que

¹¹³ Cfr. René Girard, *El sacrificio*, p. 56-59.

¹¹⁴ Cfr. Ídem.

¹¹⁵ Cfr. Ídem.

conduce dicho paroxismo dionisiaco).¹¹⁶ Sin embargo, el mito védico no alude aquí, por lo menos explícitamente, al canibalismo... El desmembramiento originario de la víctima lleva más bien a la formación de las castas y las jerarquías sociales (los sacerdotes, los guerreros, los artesanos y los intocables -desprendidos de los miembros de su cuerpo respectivamente-). Se trata de una fuerza de separación y de diferenciación que hace posible a final de cuentas el orden manifiesto de la creación -en un principio caótica e indiferenciada-. Vemos así cómo el tema mítico del origen del mundo se encuentra vinculado siempre en el fondo con el nacimiento de la sociedad y sus diferencias (por ende, de la cultura). En términos antropológico-religiosos, la rigidez estamental absoluta que caracteriza la forma de ser social del mundo arcaico y antiguo (en contraste con el mundo moderno) encuentra su fundamento definitivo en la sacralidad.¹¹⁷

Se vuelve indispensable, por último, abordar una de las referencias mítico-literarias más trascendentales dentro de las reflexiones antropológicas girardianas (en lo relativo, sobre todo, a la cuestión del origen victimal de los dioses): nos enfrentamos ahora con la figura de Edipo. Célebre como quizás ninguna, la historia de Edipo ha dado lugar a todo tipo de interpretaciones literarias y apropiaciones teóricas. No considero necesario, por lo mismo, hacer un recuento de este conocido relato, sino resaltar los aspectos que para Girard se vuelven aquí hermenéuticamente decisivos. El tratamiento que sobre esta historia lleva a cabo la tragedia de Sófocles hace aparecer un importante contraste con el mito de Edipo en cuanto tal, a saber: la tragedia constituye una suerte de problematización política del mito, en la medida que el énfasis recae más bien sobre el tema de la crisis sacrificial (y no tanto sobre los beneficios estabilizadores del sacrificio). Esto se deja ver claramente, entre otras

¹¹⁶ (Cfr. Eurípides, "Las bacantes", *Tragedias*, Madrid: Edaf, 1998, p. 427-482). Resulta muy difícil sin duda probar la existencia histórica concreta del ritual dionisiaco del *diasparagmos* en la Antigua Grecia (no funciona empero como una referencia mitológica y cultural excelente para ilustrar el punto que ahora tratamos). Sin embargo, que el canibalismo existe como una forma ritual en la cultura es un hecho conocido y probado por la etnología. Tal es el caso, por ejemplo, del canibalismo de las tribus tupinambá en el Brasil... Cabe pensar, por lo mismo, la existencia del canibalismo en rituales de la religiosidad arcaica (Cfr. René Girard, *El misterio de nuestro mundo*, p. 83-84).

¹¹⁷ Esta referencia al origen sagrado de los estamentos y las castas se torna más que indispensable para nosotros. Sobre todo cuando abordemos más adelante el problema girardiano de la diferencia entre «mediación externa» y «mediación interna» (el cual alude a los dos tipos de circunstancias sociales en las que se inscribe y se desenvuelve en la vida de los seres humanos el deseo mimético: no se trata ya del *ser* del deseo tanto como del *espacio* del deseo). Este tema, fundamental para la comprensión del funcionamiento mimético del deseo y la rivalidad, ha sido hasta ahora deliberadamente omitido por nosotros en aras de traerlo a colación en el segundo capítulo del presente ensayo.

cosas, en el modo como Sófocles en *Edipo Rey* nos presenta al protagonista, a Creonte y a Tiresias lanzando constantes y voraces acusaciones entre ellos en torno a la responsabilidad del asesinato de Layo (todo esto, por supuesto, antes de que los hechos en el drama adquieran finalmente un fatídico cauce con la llegada del mensajero a la escena). Como afirma Girard sobre la forma de la tragedia en general: *no se puede decir nada sobre los personajes que permita diferenciarlos entre sí... Todo lo que puede calificar a uno de ellos en el plano psicológico, moral y religioso (la cólera, la tiranía, la hybris, etc.) es igualmente cierto e insuficiente para los demás.*¹¹⁸ Así pues, en la tragedia todo es **alternancia**, nunca hay claridad (a diferencia del mito, no se dejan ver ya, con esa misma facilidad, aquellos beneficios diáfanos del sacrificio). Corresponde al intercambio rítmico de insultos y de ataques que hacen eco de los golpes alternados que se asestan los adversarios dentro de un duelo. El rey queda igualado con sus súbditos. La crisis escala en la medida que el ritmo de los intercambios se acelera. Al mismo tiempo, aparece también la tendencia resolutiva a inmovilizar dicha alternancia sobre uno de sus momentos, sobre alguno de sus personajes. La posición del Coro llega a ser por demás reveladora en este sentido: consciente desde el inicio sobre la inevitabilidad de su destino, lamenta con profundo desgarró el desenlace del protagonista, sin embargo, a pesar de su empatía e identificación con él, no consigue verdaderamente cuestionar jamás el designio de los dioses, esto es, la culpabilidad de Edipo:

«CORO: ¡Qué atrocidad has cometido! ¿Cómo tuviste el valor para arrancarte así los ojos? ¿Qué demonio te incitó?

EDIPO: Apolo es el culpable, Apolo, amigos míos; él es el autor de mis males y crueles sufrimientos. *Pero nadie me hirió, sino yo mismo en mi desgracia.* ¿Para qué me servía la vista, si nada podía mirar que me fuese grato ver?

CORO: Así es, como dices.

EDIPO: ¿Qué cosa, en verdad, puedo yo mirar ni amar? ¿A quién puedo yo dirigir la palabra o escuchar con placer, amigos? *Echadme de esta tierra lo más pronto posible, desterrad, amigos, a la mayor calamidad,* al hombre más aborrecido y maldito que ningún otro de los dioses.

CORO: Digno de lástima eres, *lo mismo por tus remordimientos que por tu desgracia.* ¡Cómo quisiera nunca haberte conocido!»¹¹⁹

La peste que aqueja a Tebas, enviada por Apolo, exige que se haga justicia inminente sobre el asesino de Layo. La ciudad se encuentra toda ella inmersa en una terrible crisis, nos

¹¹⁸ Cfr. René Girard, *La violencia y lo sagrado*, p. 155.

¹¹⁹ Sófocles, “Edipo rey”, *Tragedias*, Madrid: EDAF, 1998, p. 206 (las cursivas son mías).

dicen los oráculos, a causa de este abominable crimen. La voluntad de los dioses se halla así en perfecta consonancia con la necesidad colectiva del sacrificio: la voz de los dioses no es otra en realidad que la voz enardecida de la comunidad en peligro. Edipo es víctima de la violencia mítica, como vemos, de la misma manera que Purusha y Milomaki. La tragedia, si bien problematiza de alguna manera y lamenta el destino de Edipo, no alcanza del todo a develar la ilusión mitológica y persecutoria detrás de su destierro, detrás de las horroríficas acusaciones que sobre él recaen. El coro (como podemos percatarnos en el fragmento seleccionado) experimenta profunda pena, considera inclusive atroz el que Edipo se haya sacado por sí mismo los ojos... Enfatiza pues la crisis sacrificial, sin embargo no logra realmente oponerse y cuestionar el designio divino de Apolo: toma finalmente por justos los remordimientos que la víctima experimenta. Su conflicto es tal que desearía nunca haberlo conocido. Asimismo, vemos que Edipo es el primero en pedir a gritos su expulsión de la ciudad; ha introyectado por completo la acusación del colectivo. Se reconoce a sí mismo al final del camino como el verdadero culpable de todo. ¿Cómo podríamos en última instancia corroborar y constatar que su culpabilidad, más que ser real, es consecuencia a todas luces de la interiorización de la razón de los perseguidores? Edipo es un chivo expiatorio *logrado*,¹²⁰ en la medida que jamás se le reconoce como tal. Se vuelve uno y lo mismo con la acusación de incesto y parricidio que los tebanos hacen recaer entera y exclusivamente sobre su figura: no existe otra perspectiva más que esa (la del colectivo). La respuesta a esto, sin embargo, se deja ver con toda claridad para Girard en la última parte de esta incompleta trilogía, esto es, en *Edipo en Colono*. En definitiva no tenemos aquí una obra de los tamaños dramáticos y literarios de *Edipo rey*, sin embargo, aparece en ella un elemento decisivo sin el cual se vuelve en último término incomprensible el todo del proceso victimario presente en la saga de Sófocles. Edipo es ya simplemente un ciego, hundido en la miseria, que vagabundea por Colono hasta que se encuentra finalmente ahí con su muerte. El dato relevante viene justo después de esto, a saber: al final de la tragedia, una vez muerto Edipo, los tebanos reclaman su cuerpo para que regrese a la ciudad y sea venerado, pues ya es ahora considerado por todos un dios.

¹²⁰ A diferencia de Job, como afirma Girard, que es un chivo expiatorio *fallido*, en la medida que somos capaces gracias al relato bíblico de reconocerlo como tal.

En Friedrich Nietzsche, entre las múltiples y resonantes críticas que lanza en todo momento contra el cristianismo, se deja ver una que resulta especialmente interesante para la reflexión que en este momento llevamos a cabo. Él afirma que un claro síntoma de decadencia presente desde siempre en la cultura cristiana tiene que ver con su notable incapacidad para producir nuevos dioses. En vez de encontrarnos la “potencia inagotable de vida”, la “plenitud estética” de los griegos y de otras civilizaciones capaces de crear nuevas y diversas divinidades, nos topamos con un Dios crucificado *por nuestra culpa* que clausura, hundiéndonos en el resentimiento de la moral, toda posibilidad cultural de inventiva y de creación de sentido (pues para él: *sólo como fenómeno estético está justificada la existencia del mundo*).¹²¹ El hecho de que hayan pasado dos mil años y el cristianismo no haya aún inventado un nuevo dios constituye sin duda una observación aguda sobre el significado histórico-cultural de esta religión. La razón, como veremos más adelante, descansa en el modo como la revelación cristiana (cuyo origen es el monoteísmo judío) se erige como la denuncia más radical que pueda existir en torno a aquello que hemos llamado a lo largo de este ensayo la *lógica sacrificial* (sobre la que se fundan y se reproducen conjuntamente la sociedad y la cultura). Nietzsche, por el contrario, apuesta decididamente por el sacrificio y por el mito:

«La voluntad de vida, regocijándose en su propia inagotabilidad al sacrificar a sus tipos más altos, a eso fue a lo que yo llamé dionisiaco».¹²²

Parece pues intuir el modo como el sacrificio da lugar a esta potencia creadora de divinidades. Sin embargo, no logra realmente comprender el proceso que posibilita tales creaciones culturales. No es meramente una cuestión de “inventiva”; no se trata simplemente de una clausura “decadente” de nuestros impulsos estéticos... Recurriendo al adagio girardiano: **los pueblos no inventaron a sus dioses, sino que divinizaron a sus víctimas**.¹²³ Tal es el caso, como apenas vimos ahora, de Edipo. Lo mismo puede decirse, por ejemplo, de la figura histórica de Julio César: asesinado colectivamente a puñaladas en el senado siendo dictador, se convertirá después en el título divino que portarán durante siglos todos los emperadores romanos a partir de Octavio Augusto. Nos encontramos aquí

¹²¹ Cfr. Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid: Alianza, 2001.

¹²² Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, Madrid: Alianza, 2001, p. 78.

¹²³ Cfr. René Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, p. 99.

exactamente con el mismo proceso: la víctima sacrificada que retorna después de su muerte como institución, como símbolo, como dios. Retomemos las palabras de Girard:

«La indefinida multiplicación de los dioses arcaicos y paganos es considerada en nuestros días una amable fantasía, creación gratuita (“lúdica” debería decir, para estar a la moda) de la que el monoteísmo, muy serio, en absoluto lúdico, intentaría malvadamente privarnos. En realidad, lejos de ser lúdicas, las divinidades arcaicas y paganas son fúnebres. Antes de prestar demasiada confianza a Nietzsche, nuestra época hubiera debido meditar más sobre una de las frases más fulgurantes de Heráclito: “*Dioniso es lo mismo que Hades*”. Dioniso, en suma, es lo mismo que el infierno, lo mismo que Satán, lo mismo que la muerte, lo mismo que el linchamiento: el mimetismo violento en lo que éste tiene de más destructor».¹²⁴

1.7.2 La denuncia bíblica del sacrificio: la perspectiva de las víctimas

No es de extrañar, por todo lo que hemos dicho hasta ahora sobre el origen victimal de los dioses, que la forma más arcaica de la religiosidad humana, históricamente hablando, sea el politeísmo. Las reflexiones girardianas en torno al fenómeno de lo sagrado arrojan una luz profunda en este respecto, a saber: el mecanismo victimario constituye un único proceso antropológico *inmanente* de formación social productor de *trascendencias*. En los términos de Girard, se trata siempre aquí, por ende, de «falsas transcendencias». Esto en la medida que los dioses mitológicos, como ya dijimos, son finalmente resultado del encausamiento transfigurador, simbolizador y estabilizador de la violencia colectiva. La *idolatría* proviene así, en última instancia, de todo este procedimiento social de sacralización de las víctimas que hemos descrito (depositario de la razón o la perspectiva de los perseguidores tributarios del sacrificio). Dicha razón sacralizante se vuelve efectiva (es fundamental no olvidarlo) en tanto los perseguidores jamás se reconocen y se perciben a sí mismos como tales dentro del proceso victimario que ponen en marcha y del cual se benefician. En los mitos, la víctima siempre es culpable. Ahora bien, la cuestión que nos ocupa a continuación es el tema del monoteísmo: *¿qué tipo de concepción sobre la trascendencia se desprende de la idea de un Dios único y cuál es su diferencia en términos antropológicos respecto del politeísmo?* Es importante no confundir para esto “monoteísmo” con “monolatría”. Existen pues algunas religiones que reconocen una divinidad central que subordina al resto de los dioses en términos de veneración y de culto. El monoteísmo, sin embargo, no tiene en realidad nada que ver con esto, pues se muestra

¹²⁴ Ibid. p. 160.

por el contrario clara y fuertemente hostil frente a la adoración de cualquier tipo de ídolos y deidades que, en sus términos, nos alejan y nos desvían del auténtico culto a Dios. Dicha hostilidad es interpretada muchas veces como una suerte de intolerancia violenta esencial al monoteísmo (la ira de un Dios único que castiga sin miramientos la veneración a los ídolos y que contrasta con la supuesta tolerancia natural del politeísmo, capaz de aceptar, de manera podría decirse “incluyente”, una pluralidad de formas de adoración religiosa). Esta percepción es por demás superficial, parcial e imprecisa, en la medida que no logra ver realmente aquello que está denunciando y poniendo de fondo en entredicho el monoteísmo religioso en su repudio a la idolatría, a saber: el sacrificio humano.¹²⁵

¹²⁵ Diremos pues que toda imagen que presenta a la violencia como una atribución de la divinidad es característica de una religiosidad sacra y mitológica (en este sentido es importante tener en cuenta, como veremos más adelante, la diferencia fundamental que para Girard existe entre lo «sagrado» y lo «santo»). Por un lado, en lo que respecta a las religiones politeístas y a los mitos, como hemos visto antes con claridad, es por demás sencillo encontrar dicha atribución en las figuras de los dioses y en los relatos que sobre ellos se elaboran (hallamos constantemente aquí por ejemplo, además de lo ya mencionado, divinidades de la guerra, de las catástrofes y de la muerte). Por el otro lado, en lo relativo a las religiones monoteístas, es sin lugar a dudas cierto que Dios aparece en incontables ocasiones como un emisario de castigos y calamidades en respuesta a las transgresiones de los hombres (la “expulsión del paraíso”, el “diluvio universal”, “la destrucción de Sodoma y Gomorra”, “las plagas de Egipto”... La misma alusión profética a “Yahveh de los ejércitos” deja mucho que pensar en este respecto). ¡Daría la impresión de que nada ha cambiado en realidad! Sin embargo, se trata muchas veces, nos dice Girard, si se realiza una lectura atenta de los relatos bíblicos, de *formas míticas alteradas*. Si bien, como afirma nuestro autor, nunca se llega en los textos veterotestamentarios a una concepción de la divinidad completamente ajena a la violencia (en tanto nos encontramos frecuentemente con fuertes resabios y elementos míticos en la composición de dichos relatos), los autores bíblicos, empero, preparan paulatinamente el camino hacia una visión o imagen desacralizada de Dios en la medida que constantemente se puede vislumbrar en ellos la necesidad de enfatizar lo que aquí hemos denominado la *perspectiva o la razón de las víctimas* (en oposición a la perspectiva mítica de los perseguidores que inexorablemente las culpabilizan), en pocas palabras: **la violencia es una condición que en el fondo sólo es atribuible a los hombres y no realmente a Dios, el cual se encuentra siempre del lado de las víctimas**. Esta es pues la tendencia general del desarrollo de la revelación bíblica. Aquí abundan los ejemplos. Los libros proféticos, entre otros muchos momentos de la Biblia hebrea, son particularmente explícitos en este sentido al manifestar el repudio de Dios hacia los sacrificios, ofreciendo y privilegiando siempre y por el contrario la opción de la misericordia y el perdón como la vía auténtica de la reconciliación entre los hombres. Por su parte, según nos explica Girard, los salmos destacan por dar la palabra a los típicos y mudos chivos expiatorios de la violencia colectiva y mitológica, en breve: los narradores son víctimas que se encuentran siempre sitiadas por sus linchadores y que claman por ende el auxilio divino (el libro de Job es, en su integridad, un enorme salmo). Así, **los profetas bíblicos contrastan radicalmente con los oráculos mitológicos de la misma manera que contrasta el tomar partido por las víctimas que por los victimarios: es finamente la diferencia entre lo “santo” y lo “sagrado”** Al hablar de «desacralización» debemos necesariamente comprender que se trata de un proceso muy pero muy lento que poco a poco va poniendo de manifiesto sus visos y sus señales, pues no puede tratarse jamás de una transición que se consume “de golpe” ni en las Escrituras ni en el desarrollo de la Historia en general: creer que se puede romper repentinamente con la tremenda inercia histórica de lo sagrado es una idea totalmente ilusoria, es simplemente hacernos de una falsa expectativa (no olvidemos que todas las estructuras de contención y cohesión sociales se enraízan en el sacrificio... La supervivencia sistémica y colectiva de los hombres es la que siempre se encuentra en juego dentro de todo esto).

A pesar de que es posible encontrar con mucha frecuencia resabios de estructuras míticas operando en los relatos bíblicos, intentemos observar de entrada algunos puntos esenciales donde se percibe a la tradición religiosa judía (primera religión monoteísta de la historia de la humanidad) volverse paulatinamente capaz de deslindarse, no sin radicalidad, de las religiosidades politeístas y mitológicas. La condición detrás de este deslinde se juega, en el fondo, en la singular emergencia de una posición o perspectiva diferente, como ya apuntábamos, frente al fenómeno socialmente estructurante y reconciliador del sacrificio. Abordemos la cuestión desde el comienzo. En los denominados «mitos cosmogónicos», en cuanto a las tradiciones politeístas se refiere, nos las habemos la mayor parte de las veces con escenas prototípicas que narran una suerte de conflicto primordial entre los dioses: una lucha violenta y desgarradora en la que se encuentran inmersas las divinidades y cuyo efecto resultante es la creación del universo (tal es el caso de Cronos castrando a su padre Uranos para liberar a su madre Gea de la perpetua cópula que tenía unidos al cielo y a la tierra, según lo relata Hesíodo...¹²⁶ Es también el caso de la muerte de Tiamat a manos de Marduk, el cual decide después partir el cuerpo del primero en dos para formar así el cielo y la tierra respectivamente, según nos lo cuenta el mito babilónico). Girard nos recuerda, en este sentido, cómo un mitólogo tan poco inclinado a las generalizaciones como Mircea Eliade llega hablarnos en algún momento dado de un «asesinato creador» que aparece en numerosos relatos míticos sobre los orígenes alrededor del planeta.¹²⁷ Se trata de un fenómeno verdaderamente *transmitológico*. Lo que encontramos en el primer capítulo del libro del *Génesis* de la Biblia hebrea es, empero, particularmente contrastante en este respecto:

«Al principio creó Dios el cielo y la tierra. Ahora bien, la tierra era nada y vacío, y las tinieblas cubrían la superficie del Océano, mientras el espíritu de Dios se cernía sobre la haz de las aguas. Y dijo Dios: “Haya luz”, y hubo luz. Vio Dios que la luz era buena y estableció la separación entre la luz y la oscuridad, y llamó a la luz día y a la oscuridad llamó noche. Y atardeció y luego amaneció: día uno. Dijo asimismo Dios: “Haya un firmamento en medio de las aguas y separe unas aguas de otras”. Hizo, pues, Dios el firmamento, separando las aguas que estaban debajo del firmamento de aquellas que estaban sobre el firmamento. Llamó Dios al firmamento cielo. Y atardeció y luego amaneció: día segundo. Dijo Dios luego: “Reúnanse las aguas de debajo de los cielos en un lugar y aparezca lo seco”.

¹²⁶ Cfr. Hesíodo, *Teogonía*, p. 18-19.

¹²⁷ Cfr. René Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, p. 116.

Y así fue. Y Dios llamó a lo seco tierra y a la reunión de las aguas llamó mares. Y vio Dios que estaba bien».¹²⁸

Cualquier astrónomo o cosmólogo contemporáneo no dudaría un solo segundo en calificar todo lo anterior de simple “mitología”. Sin malentender, por supuesto, aquello a lo que se refiere un científico con un comentario de esta índole, cabría ahora con toda honestidad preguntarnos si este relato, producto de la imaginación de los autores bíblicos, cuenta en realidad como tal en nuestros términos. Se trata curiosamente de un mito que como podemos observar no guarda de suyo ningún rasgo mitológico. En pocas palabras, la creación del mundo no es consecuencia de una suerte de violencia primordial ejercida por las divinidades como condición necesaria e indispensable para la aparición del universo. Se nos presenta por el contrario a Dios decidiendo plácida y programáticamente el modo como habrá de quedar dispuesta la Creación, al mismo tiempo que hace manifiesto en cada momento su agrado y su beneplácito frente a ella. Se trata verdaderamente de un relato único en su especie. El problema del sacrificio (como veremos de ahora en adelante) es sin lugar a dudas central y omnipresente en la temática general de las narraciones contenidas en la Biblia, sin embargo, su notoria ausencia en el capítulo inaugural del *Génesis*, el modo como nos es ciertamente imposible detectar atribución violenta alguna dentro del proceder divino, delata y advierte de manera significativa una nueva y singular posición frente a las víctimas que a grandes rasgos articula, como sostenemos, el sentido y el espíritu de la revelación bíblica.

Cuando pensamos en la historia de Caín y Abel nos topamos claramente con el mismo esquema mítico del conflicto mortal entre los hermanos enemigos (sirva aludir de paso en este respecto a las figuras de Rómulo y Remo o a las de Eteocles y Polinices). Yahveh mira más favorablemente el sacrificio animal ofrecido por Abel, nos cuenta el conocidísimo relato, que la ofrenda hecha de frutos del suelo presentada por Caín. La envidia (tema por antonomasia dentro de la detonación de las rivalidades miméticas) mueve al segundo a asesinar a su hermano menor luego de pedirle lo acompañara al campo.

¹²⁸ Gn 1, 1-10. (Todas las citas bíblicas del presente ensayo provienen de la versión crítica de José María Bover y Francisco Cantera Burgos publicada por la B.A.C. en su sexta edición de 1961).

Después de inquirir Dios a Caín sobre el paradero de Abel, nos encontramos con una determinación divina por demás relevante a propósito del porvenir del asesino:

«Y dijo Caín a Yahveh: ¡Sobrado grave de soportar es mi delito! He aquí que tú me arrojas hoy de la haz de este suelo y de tu presencia habré de esconderme; andaré vagabundo por la tierra y ocurrirá que cualquiera que me encuentre me asesinará. Mas respondióle Yahveh: Por eso, quienquiera que asesine a Caín, siete veces será castigado. Puso, pues, Yahveh a Caín una señal para que no le hiriera nadie que le hallase».¹²⁹

De primera impresión, ¿no parecería este decreto de Dios invocar la protección al asesino... La manifestación de una suerte de toma de partido por él (de la misma manera que notamos ocurre en la mitología)? El problema del asesinato fundador como vemos no es únicamente una temática mítica, sino también bíblica. Sin embargo, una lectura detenida puede hacernos ver que la valoración y la toma de postura en torno a dicha cuestión es en realidad diametralmente opuesta. El relato bíblico no deja de señalar la naturaleza brillante y culturalmente productiva del sacrificio: se promulgan leyes, se edifican ciudades que nacen del desierto. El asesinato de Abel representa la fundación de la cultura cainita, cuya primera ley determina que cada vez que sea cometido un nuevo homicidio, se inmolarán siete nuevas víctimas en honor de la víctima propiciatoria: *la ley contra el asesinato aquí no es otra cosa que la reedición sacrificial del asesinato*.¹³⁰ Como dirá Girard retomando la afirmación de James Williams: «El signo de Caín es el signo de la civilización. Es el signo del homicida protegido por Dios».¹³¹

¿Cómo resulta pues posible observar que el signo de la revelación bíblica no corresponde a dicho signo sacrificial de la civilización? Es digno de mención, entre otras cosas destacables, el modo como la Biblia se encarga de deslindar claramente la genealogía del pueblo hebreo del linaje proveniente de Caín. Como sabemos, Set (el nuevo hijo que nace de Adán después de la muerte de Abel) representa aquí el personaje cuya herencia nos conducirá en última instancia hasta la figura de Noé y, a través de este último, a la historia del establecimiento de la Alianza (a saber: el relato de un superviviente único que frente a la catástrofe del diluvio hace las veces del chivo expiatorio cuya inocencia, en este caso,

¹²⁹ Gn 4, 13-15.

¹³⁰ Cfr. René Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, p. 117

¹³¹ *Ibid.* p. 118.

queda puesta de manifiesto en oposición al comportamiento persecutor de la comunidad que lo rodea). “Caín” no es otra cosa que la denuncia bíblica del homicidio, y que toma - como puede percibirse en diversos momentos del Antiguo y del Nuevo Testamento- siempre partido por la víctima, esto es: por Abel. Todo esto puede comprenderse mejor si comparamos esta historia con el mito de la fundación de Roma. Retomemos aquí pues las palabras de Girard:

«En el mito romano, la muerte de Remo se nos presenta como un acto quizás lamentable pero justificado por la transgresión de la víctima. Remo no respetó el límite ideal trazado por Rómulo entre el interior y el exterior de la ciudad. El motivo de la muerte quizás es ridículo, ya que la ciudad no existe, pero sin embargo es imperioso, propiamente fundamental. Para que la ciudad exista se necesita que nadie pueda impunemente traspasar las reglas que ella prescribe. Por tanto, *Rómulo está justificado*. Se presenta como sacrificador y como sumo sacerdote; o sea, encarna el poder romano bajo todas sus formas a la vez. Lo legislativo, lo judicial y lo militar no se distinguen aún de lo religioso; todo está unido. En el mito de Caín, por el contrario, aun cuando dispone en el fondo de los mismos poderes, como acabo de señalar, aunque es escuchado por la divinidad, *Caín se nos presenta como un vulgar asesino*. El hecho de que el primer asesino dé origen al primer desarrollo cultural de la humanidad no redime ni mucho menos al asesino o a los asesinos a los ojos del texto bíblico. El carácter fundador del asesinato se señala también con claridad, quizás con mayor claridad que en los mitos no bíblicos, pero hay algo más que eso, y es el juicio moral. La condenación del asesinato prevalece sobre cualquier otra consideración: “¿Dónde está tu hermano Abel?” (...) No se trata aquí de una conjetura al aire. Abel no es más que el primero de una larga lista de víctimas exhumadas por la Biblia y exoneradas de una culpabilidad que les imputa con frecuencia la colectividad entera: “Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo”».¹³²

Es bien conocida la alusión de «religiones abrahámicas»... Aquélla que refiere de modo general al credo de las grandes tradiciones religiosas monoteístas. Dicha denominación no es gratuita, en tanto la figura de Abraham es sin duda central y paradigmática para comprender el problema cultural detrás de la institución del culto a un Dios único.¹³³ A menudo, lo que suele resaltarse del célebre capítulo 22 del *Génesis* es el

¹³² René Girard, *El misterio de nuestro mundo*, p. 176/178. (Las cursivas son mías).

¹³³ Aprovecho ahora para destacar que nuestro interés aquí no es en ningún momento el de intentar justificar o demostrar la existencia histórica de los personajes bíblicos aludidos, esto es: el pretender hablar, por ejemplo, de algo así como el “Abraham histórico” (esto representaría un problema de otra índole que para nosotros no resulta realmente relevante en nuestra exposición). La *verdad bíblica* a la que nos referimos aquí trasciende la cuestión de la realidad o irrealidad de los acontecimientos que narra, en otras palabras: lo que constituye la verdad de los relatos contenidos en la Biblia no es su correspondencia con hechos históricos particulares, sino su crítica o su toma de postura frente a las expulsiones míticas (forzosamente pertinente en cuanto dichas expulsiones son siempre tributarias de los contagios miméticos cuyo apaciguamiento catártico se produce siempre a costa de una víctima sacrificada por el colectivo que en último término es beneficiado por su inmolación, en concreto: se deja entrever siempre en ellas una perspectiva en su recuento -la de los perseguidores-). Por lo tanto, el asunto aquí, más que tener que ver directamente con la fidelidad a lo ocurrido, tiene que ver sobre todo con el nivel *de la lectura o la representación que hacemos sobre lo que decimos ha ocurrido*. Como veremos más adelante, la reflexión que se desprenderá de toda esta exposición

modo como Dios pone a prueba la fe de Abraham al pedirle algo tan tremendo y extremo como el holocausto de su hijo Isaac. Al obedecer y responder fielmente a la solicitud divina, es en el último momento detenido por un ángel y exonerado en recompensa de llevar a cabo dicho sacrificio. Así entonces el ángel de Yahveh, *por cuanto hizo esto y por no haberle rehusado a su hijo único*,¹³⁴ lo bendijo además con una enorme descendencia, tan abundante como las estrellas del firmamento. Cuando leemos este pasaje es fácil concluir, a manera de moraleja quizás, que “el amor a Dios debe encontrarse por encima de todo” (por sobre algo tan fuerte y tanpreciado como el amor a un hijo en este caso). Pensamos muchas veces entonces que la prueba de Dios consistía más bien en que Abraham pusiera esto de manifiesto (y no realmente en la acción de inmolar a Isaac). A pesar del valor y la pertinencia moral que pueda desprenderse de una interpretación de esta índole, parece haber un elemento clave que se nos escapa sin más aquí, pues el énfasis sólo parece estar depositado en la *obediencia* que Abraham presta (ya sea por amor o por temor) a la voluntad de Yahveh. Claramente ocurre algo similar con el tipo de lectura que los musulmanes hacen del mismo episodio a la luz de cómo es éste presentado dentro del *Corán*:

«Y, cuando tuvo bastante edad como para ir con su padre, dijo: “¡Hijito! He soñado que te sacrificaba. ¡Mira, pues, qué te parece!” Dijo: “¡Padre! ¡Haz lo que se te ordena! Encontrarás, si Dios quiere, que soy de los pacientes”. Cuando ya se habían sometido los dos y lo había puesto contra el suelo... Y le llamamos: “¡Abraham! Has realizado el sueño. Así retribuimos a quienes hacen el bien”. Sí, ésta era la prueba manifiesta. Lo rescatamos mediante un espléndido sacrificio y perpetuamos su recuerdo en la posteridad. ¡Paz sobre Abraham!».¹³⁵

Abraham, como podemos constatarlo en los versos coránicos citados, es bendecido por su sometimiento a Dios. De manera notable, dicho gesto de obediencia es puesto inclusive en la boca de su propio hijo (Ismael, no Isaac en este caso), quien acepta ser sacrificado con tal de que su padre acate la voluntad de Alá. De modo parecido a lo que vemos en la Biblia, encontramos que la prueba es superada y la vida del muchacho, al final, rescatada por Dios.

antropológica en torno a aquello que llamamos aquí «la perspectiva de las víctimas» contiene y conlleva, en este sentido, fuertes e importantes implicaciones historiográficas.

¹³⁴ Cfr. Gn 22, 16.

¹³⁵ Corán 37:102-109. (La versión utilizada aquí del *Corán* corresponde a la traducción de Julio Cortés publicada por editorial Herder en su edición del año 2005). Cabe mencionar que, según lo explica el traductor, para la tradición protoislámica ese hijo era también Isaac. Sin embargo, a partir del siglo X, los exégetas musulmanes lo reconocen unánimemente como Ismael.

Sin embargo, a pesar de que ambas tradiciones a través de lo contenido en este pasaje se muestran claramente en contra de la práctica de presentar seres humanos como ofrendas sacrificiales a Dios, podemos notar que aquello que pone de relieve cada relato es en el fondo particularmente distinto (en lo que refiere a su interpretación). En concreto: en la lectura coránica de esta historia, el problema del sometimiento parece encontrarse por encima del problema del sacrificio en cuanto tal; mientras que en la bíblica, si hacemos en verdad una lectura atenta, el problema del sacrificio parece encontrarse, por el contrario, por encima de la cuestión de la obediencia a Dios. Abraham es bendecido en el *Corán* por haberse *sometido* al igual que el resto de los profetas... “Islam” significa sobre todo esto: *sumisión a la Ley y a la voluntad de Dios*. Empero, en el relato del *Génesis*, nos encontramos un elemento que es fácil pasar por alto si sólo ponemos nuestra atención en el tema de la prueba y es el que tiene que ver con la *inocencia de Isaac*, es decir: la *inocencia de la víctima*. En todos los relatos mitológicos siempre pende alguna tremenda acusación sobre la cabeza de la víctima que habrá de expiar en última instancia los males que embargan a la comunidad de los perseguidores. Yahveh pide a Abraham el holocausto de su hijo sin dar razón alguna, sin lanzar juicio o reclamo alguno sobre el muchacho (no es por lo tanto en lo más mínimo equivalente al oráculo de Apolo que culpabiliza a Edipo ya desde su nacimiento; ni tampoco es exactamente igual al “Ismael coránico” que acepta con absoluta sumisión su inmolación). Dicha inocencia de Isaac, en la voz bíblica, queda sobre todo expuesta, en mi opinión, en el siguiente diálogo:

«En el camino habló Isaac a Abraham, su padre, diciendo: “¡Padre mío!” Y contestó: “Di, hijo mío”. A lo que dijo: “He aquí el fuego y la leña; mas ¿dónde está el cordero para el holocausto?” Y respondió Abraham: “Dios se proveerá de cordero para el holocausto, hijo mío”. Y prosiguieron ambos caminando juntos».¹³⁶

La Biblia nos presenta a un Isaac que no sabe que va a ser inmolado y a un Abraham que no es capaz de responder ni dar razón directamente a la pregunta que de modo inocente le hace su hijo a propósito de aquello que llevan a cabo. Es el momento de tensión máxima: ¿dónde yace la verdad: en el acatamiento ciego de la orden divina o en la inocencia de la víctima a punto de ser sacrificada? Lo extraordinario de este relato se encuentra justamente en el hecho de que, frente al momento terrible y crítico de la disyuntiva, Dios toma partido por lo

¹³⁶ Gn 22, 7-8.

segundo y no por lo primero, en breve: la verdadera voluntad de Yahveh es la que se coloca del lado de las víctimas, de su inocencia; es aquella que denuncia el sacrificio optando siempre por la alternativa de la misericordia (se trata del verdadero contenido de la fe; es lo que auténticamente significa obedecer a Dios). En este sentido, se vuelve posible también leer en este episodio bíblico la expresión cumbre del modo como los hebreos se deslindan culturalmente de las prácticas sacrificiales características de las religiosidades arcaicas (y que exigían entre otras muchas cosas el sacrificio de los primogénitos... Como es el caso del dios fenicio Moloch referido en la Biblia). Sería teológicamente demasiado arriesgado aseverar que la divinidad que le solicita a Abraham el sacrificio de Isaac no es finalmente el mismo Dios que lo detiene y se lo impide. Sin embargo, lo que sí podría afirmarse es que el mismo trance de la prueba, el propio recorrido místico del pasaje, lleva a Abraham de una concepción inicial sobre lo divino a otra completamente nueva y distinta. Así, el argumento que se encuentra pues en el fondo de toda nuestra exposición es el siguiente: una concepción monoteísta de la divinidad sólo puede provenir, en términos antropológicos, de la emergencia de una conciencia ético-religiosa que denuncia la práctica y la institución de los sacrificios humanos. Si bien, en términos girardianos, los dioses son producto de la sacralización colectiva de las víctimas, en el judaísmo atestiguamos, por primera vez en la historia de las religiones, un proceso de *desdivinización de las víctimas, de desvictimización de lo divino*. Retomemos una de las importantes conclusiones de Girard a propósito de su análisis sobre la historia bíblica de José “el Soñador”:

«Creo que las mismas razones que, en un mito, habrían motivado la divinización de la víctima por parte de sus perseguidores están presentes en la historia de José durante el episodio del reencuentro de los diez hermanos con su víctima, aureolada de esplendor faraónico. Cuando los diez hermanos expulsan a José, parecen sentirse tentados a demonizarlo, y en el momento del reencuentro, de divinizarlo. Después de todo se trata de un dios vivo, como ese faraón de quien tan cerca está. Sin embargo, los diez hermanos resisten a la tentación de la idolatría. Son judíos, y no hacen dioses de las creaturas humanas. Los héroes míticos tienen siempre algo de rígido y hierático. Demonizados primero, a continuación son divinizados. José es humanizado. Se baña de una cálida luminosidad impensable en la mitología. No se trata de una cuestión de “talento literario”: el genio del texto consiste en su renuncia a la idolatría. La negativa a divinizar a las víctimas es inseparable de otro aspecto de la revelación bíblica, el más importante de todos: lo divino deja de ser victimizado. Por primera vez en la historia humana lo divino y la violencia colectiva se separan. La Biblia rechaza a los dioses fundados en la violencia sacralizada».¹³⁷

¹³⁷ (René Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, p. 159). Cabe mencionar, aunque sólo sea de paso, que el desenlace de la historia de José respecto de la persecución y la envidia de sus hermanos tiene un significado ético-religioso diametralmente opuesto al que encontramos típicamente en las expulsiones mitológicas. Delata y sintetiza claramente, como hemos explicado a lo largo de este apartado, la perspectiva

La cuestión crítica que por ende se nos avecina y que desarrollaremos a continuación es la siguiente: *¿qué ocurre a raíz de todo esto con el Cristianismo y con aquello que encontramos depositado en el Nuevo Testamento?* La originalidad que aporta la Biblia hebrea con relación a los mitos, al parecer, se ve de pronto anulada o traicionada por el tema de la divinidad de Jesucristo. Y no sólo eso: la teología que proviene propiamente de los grandes concilios eclesiásticos presenta, define y defiende una concepción *trinitaria* de un único Dios. Este dogma cristiano -que emana sobre todo de la fe que reconoce la figura misma de Dios en un joven judío desconocido, crucificado y después resucitado según las Escrituras- desde siempre produce desconfianza, al mismo tiempo que resulta bastante extraño y anacrónico, a las religiones que se definen a sí mismas como «estrictamente monoteístas» (tal como es el caso del judaísmo o del islam). En breve, nos las vemos inevitablemente con el tema teológico de la Encarnación de Dios (o de la *kenosis*¹³⁸, en términos paulinos). Es por esto que más que pretender algo así como resolver o develar este profundo misterio teológico constitutivo de la fe y del monoteísmo cristianos, a lo único que nos abocaremos aquí es a intentar comprender a partir de Girard su significado antropológico en referencia al tema del sacrificio en tanto problemática fundamental de la cultura. Se trata de indicar, en concreto, cómo las narraciones contenidas en los Evangelios (y que dan cuenta de la vida, obra, muerte y resurrección de Jesucristo) encuentran ciertamente un evidente paralelo con los relatos mitológicos, pues, a diferencia de la Biblia hebrea, en el Nuevo Testamento nos topamos con una *revictimización de lo divino*. Sin embargo, si bien el relato evangélico se estructura de la misma manera que un mito,¹³⁹

bíblica (que corresponde a la defensa de la posición de las víctimas frente al fenómeno socialmente estructurante del sacrificio y del chivo expiatorio). Lo más interesante de este relato, sin duda, se encuentra en la forma como José, en el reencuentro final con sus hermanos victimarios, ofrece verdaderamente una alternativa de reconciliación que, en vez de ser aquella que dictan la venganza y la exclusión, se funda por el contrario en la misericordia y el perdón (todo gracias, cabe recordar, a la señal de arrepentimiento que muestra Judá, en el último momento, frente a la prueba que puso el mismo José a sus hermanos utilizando a Benjamín -el menor de todos ellos-).

¹³⁸ El término «kenosis» significa propiamente vaciamiento, esto es, la manera como nos desprendemos de lo mundano y lo material para dar paso y cabida a Dios y a su palabra en nuestras vidas. Es la fuente del misticismo por excelencia. La encarnación de Cristo, para ser más precisos, vendría a ser aquí la máxima expresión y manifestación de lo que significa finalmente *kenosis*.

¹³⁹ Aparecen, sin duda, en las narraciones evangélicas los tres momentos que conforman y sintetizan el desarrollo de un mito: 1) la comunidad entra en una situación de crisis (las jerarquías y las diferencias se desdibujan); 2) la violencia se canaliza sobre una víctima única; 3) al final, dicha víctima es “divinizada” (Sin embargo, los términos que hacen a Cristo divino a la luz de los Evangelios se contraponen de manera evidente

constituye claramente su inversión absoluta en términos ético-religiosos, es decir: **existe una coincidencia de “formato” al mismo tiempo que una diametral oposición de interpretación y de sentido; por lo tanto, funciona y se articula como la denuncia más radical que pueda existir del mecanismo victimario fundador de todos los mitos...** Se trata pues de su calca perfecta y completa, capaz de mostrar y develar el *reverso* de todo aquello que encubre tras de sí la mitología, a saber: la naturaleza fundadora, simbolizadora y estabilizadora de la violencia colectiva. En otras palabras: Cristo no sólo denuncia la violencia *per se*; es la víctima que revela por entero la mentira detrás de toda legitimación sacrificial-institucional de la violencia humana.

1.7.3 La revelación evangélica: el reverso de todos los mitos

Como dijimos anteriormente, toda imagen que presenta a la violencia como una atribución de la divinidad es característica de una religiosidad sacra y mitológica. Así entre cientos de referencias que pudieran traerse a colación en este respecto, ya desde el comienzo de la *Iliada* nos encontramos al dios Apolo enviando en represalia una terrible peste a los aqueos por la mala forma como fue recibido y tratado su sacerdote Crises por el rey Agamenón.¹⁴⁰ A propósito de dicha imagen ominosa de lo divino tan característica de lo sagrado, hemos también previamente aclarado que existen visibles remanencias de estructuras míticas operando dentro de numerosos relatos bíblicos. Sin embargo, resulta indispensable no olvidar ni perder de vista un elemento fundamental, a saber: que dichas estructuras se encuentran muchas veces *alteradas* dentro del propio modo que tienen de ser presentadas en la Biblia. Permítaseme de nuevo hacer referencia a la exégesis girardiana de las Escrituras en este respecto. Cuando pensamos, por ejemplo, en el episodio de las “Plagas de Egipto” en el Antiguo Testamento podríamos muy fácilmente concluir que se trata de una escena mitológica como cualquier otra: el castigo y la violencia de un Dios enfurecido con los egipcios por obstinarse el faraón en mantener cautivo a su pueblo elegido. El caso puede hasta cierto punto ser tal, empero, existe en todo esto un importante

con el proceso de sacralización de las víctimas típicamente característico de la mitología... Ilustrar con claridad esto, a saber, la forma como el Evangelio no constituye un mito sino por el contrario su categórica y radical denuncia, representa el objetivo principal de nuestro siguiente apartado).

¹⁴⁰ Cfr. Homero, *La Iliada*, Madrid: Cátedra, 2001, p. 36.

matiz hermenéutico. Para funcionar estrictamente en el sentido de los mitos, sería necesario que este particular relato fuese un “mito egipcio”, es decir: *este mito nos mostraría una crisis sacrificial resuelta mediante la expulsión de los causantes del desorden (en este caso, Moisés y sus compañeros). Gracias a dicha expulsión el orden de la sociedad egipcia quedaría finalmente restablecido.*¹⁴¹ Lo interesante en este caso se encuentra en el hecho de que esta narración es elaborada sin embargo desde la perspectiva de quienes es, por el contrario, la minoría victimizada (primero del cautiverio, después de la persecución colectiva). Nos topamos, sin duda y de manera notable, con varios elementos similares a los que hallamos en la mitología; sólo que éstos se ven necesariamente alterados en tanto el recuento del relato no nos es presentado desde la óptica de quienes fungen aquí como los perseguidores: no es pues la restauración de la sociedad egipcia a través de una suerte de epifanía sacrificial lo que concluye esta historia, sino el Éxodo de un pueblo cautivo que tendrá que padecer largamente su huida en el desierto y que habrá de conformar a la postre una humanidad de un nuevo tipo. La Biblia, dicho nuevamente, encuentra su originalidad definitiva en la forma como, a pesar de enfrentarse con atavismos míticos, logra dar siempre voz a las víctimas y a los chivos expiatorios.

¿Dónde encontramos pues el primer gesto decisivo del Evangelio frente a dichos atavismos o resonancias míticas que de algún modo podemos aún observar aparecen en el Antiguo Testamento? Nos enfrentamos ahora a una cuestión por demás complicada y problemática que alude propia y fundamentalmente a la tensión dogmático-religiosa existente entre el cristianismo y el judaísmo. Resulta indispensable abordarla y explorarla desde la clave de lectura antropológica que nos proporciona el tema del sacrificio. Por un lado, es verdad que, como indica Girard, no es posible encontrarnos del todo en los textos veterotestamentarios con una imagen de Dios absolutamente ajena a la violencia. Por el otro lado, como ya mencionábamos anteriormente, el rasgo auténtico y verdaderamente *desacralizador* de la Biblia hebrea consiste en resistirse a toda costa a caer en la tentación de divinizar víctimas (como hemos ya indicado, la posibilidad misma del monoteísmo proviene de esta circunstancia: de la denuncia del sacrificio implícita en dicha actitud religiosa):

¹⁴¹ Cfr. René Girard, *El misterio de nuestro mundo*, p. 183.

«Aquello que lo mítico y lo evangélico tienen en común, el ciclo mimético, sólo parcialmente se encuentra en los relatos bíblicos. Pues aunque la crisis mimética y la muerte de la víctima a manos de la colectividad aparezcan también aquí, falta el tercer momento del ciclo: la epifanía religiosa, la resurrección que revela la divinidad de esa víctima. En la Biblia hebraica, repito, sólo los dos primeros momentos del ciclo están presentes. Es evidente que en este caso las víctimas no resucitan jamás: nunca hay Dios victimizado ni víctima divinizada. Lo cual constituye una diferencia capital en relación con el problema que nos ocupa. En el monoteísmo bíblico no cabe suponer que lo divino surja de procesos victimarios, mientras que en el politeísmo arcaico son éstos los que, claramente, lo engendran».¹⁴²

Así entonces, en estos términos, el tema de la divinidad de Jesucristo tiende a parecer más una suerte de “recaída en lo mítico” que una salida propiamente dicha. La circunstancia antropológica que según Girard hace a los relatos evangélicos distinguirse categóricamente de las narraciones mitológicas será sin duda explicada y abordada con precisión en este apartado. Sin embargo, debemos antes de todo esto comprender un elemento decisivo vinculado al dogma cristiano de la Encarnación de Dios, a saber: el radical giro-cuestionamiento que a través de dicho dogma hace frente a toda imagen que tienda a sacralizar la violencia, esto es, a concebirla como una atribución del comportamiento divino. Dentro del *Génesis*, como todos sabemos, depositada en el capítulo tercero, encontramos la escena de la “Expulsión del Paraíso”. Entre los muchos simbolismos que contiene este relato, interpretables siempre de tan diversos modos, podemos con seguridad afirmar que el “comer del fruto del árbol prohibido” (que simboliza aquí la transgresión misma del género humano ante los ojos de Dios) consiste en el acto de usurpar o apropiarse del juicio, del *discernimiento del bien y del mal*...¹⁴³ Facultad que de entrada sólo le corresponde y le pertenece a Dios. El hombre desobedece y así aprende a juzgar desde sí mismo. Peca por tratar en última instancia de igualarse a lo divino; son su soberbia y su vanidad las que lo hacen finalmente caer. A causa de su transgresión, Yahveh lo lanza fuera del Jardín... Adán y Eva son condenados. Ahora el hombre y la mujer deberán cubrir su desnudez; la mujer sufrirá los terribles dolores del parto; el hombre deberá obtener el pan con el sudor de su frente. Justificado totalmente por el relato, es Dios quien termina aquí por ejercer el castigo, es Él quien *expulsa* al género humano por el pecado cometido. Los

¹⁴² René Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, p. 145.

¹⁴³ Cfr. Gn 3, 22. (El árbol prohibido recibe precisamente en el Génesis el “árbol de la ciencia del bien y del mal”). Desde una perspectiva cristiana-girardiana podría muy bien sostenerse e interpretarse que, haciéndonos de la metáfora del relato del Génesis, la “ciencia del bien y del mal” es aquello que en el hombre emerge y se obtiene a final de cuentas gracias al sacrificio.

hombres de alguna manera se vuelven en esta narración las víctimas de la violencia (legítima) de Dios. A diferencia del eco mítico que puede dejarse aún percibir en esta historia, el comienzo del evangelio de San Juan introduce un giro radical respecto del lugar o la posición de Dios en esta trama de la «expulsión»:

«En el principio existía el Verbo, y el Verbo estaba con Dios, y el Verbo era Dios (...) Apareció un hombre, enviado de parte de Dios: su nombre era Juan. Este vino como testigo para dar testimonio de la luz, a fin que todos creyesen por él. No era él la luz, sino que había de dar testimonio de la luz. Existía la luz verdadera, la que iluminó a todo hombre viniendo a este mundo. En el mundo estaba, y el mundo fue hecho por él, y *el mundo no le conoció*. Vino a lo que era suyo, y *los suyos no le recibieron*. Mas a cuantos le recibieron, a los que creen en su nombre, les dio potestad de ser hijos de Dios; los cuales no de la sangre, ni de la voluntad de la carne, ni de la voluntad del hombre, sino de Dios nacieron. Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros; y contemplamos su gloria, gloria cual del Unigénito procedente del Padre: lleno de gracia y de verdad».¹⁴⁴

En breve, desde la perspectiva del Evangelio (en contraste con el *Génesis*): no es Dios quien expulsa a los hombres, sino los hombres quienes no reciben y por ende expulsan a Dios. Aunque pudiera bien leerse el relato de “la Caída” del Antiguo Testamento desde una luz similar, es evidente que San Juan no da pie a ninguna otra posible interpretación: Dios no aparece jamás aquí como el sacrificador, sino como el absoluto sacrificado... Dicho en otras palabras, *la responsabilidad de la violencia no le pertenece nunca a Dios, sino exclusivamente a los hombres*. Nos encontramos así pues con el gesto desacralizador más radical de la historia de las religiones.¹⁴⁵ Una vez más: el lugar o la posición del Padre no es nunca la del victimario sino la de la víctima en un sentido absoluto, y sólo puede Dios mismo revelarse ocupando dicho lugar a través de la encarnación del Verbo, a través de su Hijo Unigénito con quien se vuelve inexorablemente uno y el mismo. Él tiene que morir, no porque el Padre sea el asesino, sino, muy por el contrario, porque se vuelve la única vía que posibilita el despertar de una nueva conciencia ético-religiosa, radical y universal, capaz de denunciar la naturaleza victimaria-sacrificial propia de los hombres: *odres nuevos para vinos nuevos*. Debe ser entregado para salvación y redención del género humano... ¡Eso es lo que significa! En términos teológicos cabe mencionar, tomando en cuenta todo lo anterior, que desde una perspectiva cristiana se vuelve necesario suscribir que la historia de la salvación no consiste en otra cosa que en ir entendiendo muy poco a poco cómo Dios, si

¹⁴⁴ Jn 1, 1/6-14 (Las cursivas son mías).

¹⁴⁵ El Concilio Vaticano II, nos recuerda Girard, efectuó un gesto decisivo al suprimir la “violencia de Dios”, pero no la “realidad del mal”. (Cfr. René Girard, *Clausewitz en los extremos*, p. 18).

bien habiendo creado el mal como una manera de separarse o distinguirse de su Creación, no puede ser responsabilizado de ninguna forma por la acción del mismo dentro de este mundo. Esto nos hace recordar el célebre argumento de San Agustín contra los maniqueos... Lo divino no se manifiesta en la forma de una inexorable dualidad bien-mal, sino que Dios constituye el bien absoluto e infinito y es su ausencia lo que finalmente da lugar a la emergencia del pecado.¹⁴⁶ La salvación entonces se juega en comprender que dicha responsabilidad de la violencia, del mal y del pecado es nuestra y sólo nuestra en tanto seres humanos:

«El rechazo del Reino de Dios tiene como consecuencia la Cruz. Dicho de otra manera, el mundo siempre tiene la elección. Si el mundo hubiera aceptado la ofrenda de Jesús, no habría tenido la cruz, habría tenido el paso de este mundo al Reino de Dios sin violencia alguna y sin esfuerzo. El hombre es responsable del malestar que deriva del rechazo del Reino».¹⁴⁷

Somos pues nosotros los que debemos llevar esa carga a cuestas y dejar de lanzarla, como lo hacen todas las religiones mitológicas, sobre la divinidad (o sobre las “divinidades” que no pasan a ser más que proyecciones o sublimaciones victimarias de la necesidad colectiva de unanimidad y de catarsis). De cara al problema de la violencia, frente a la racionalidad estructurante del sacrificio que facilita nuestra supervivencia colectiva, Dios es siempre inocente de la misma manera que Cristo lo es frente a nosotros en la Cruz.

Regresemos, sin embargo, nuevamente a la dimensión antropológica de nuestra exposición. Uno de los temas más relevantes de la lectura girardiana en torno a los Evangelios en general se encuentra en la manera como para él aparece presente y referido aquello que denomina mecanismo victimario en las palabras de Jesucristo mismo. Algo que frecuentemente es desdeñado por la exégesis cristiana contemporánea, aparentemente más racional y desacralizada, se convierte aquí en una referencia antropológica fundamental para comprender la dinámica del sacrificio, a saber: nos enfrentamos ahora al tema de «Satán». Parfraseando el Evangelio de San Juan: *el diablo es el padre de la mentira y nunca se mantuvo en la verdad; era homicida desde el principio*.¹⁴⁸ Al escribir esto, Juan va más allá que los sinópticos, pues muestra con absoluta claridad la naturaleza diabólica

¹⁴⁶ Cfr. San Agustín, *Confesiones*, Madrid: B.A.C., 2005, p. 268-300.

¹⁴⁷ René Girard, “El revés del mito”, *Aquél por el que llega el escándalo*, p. 78.

¹⁴⁸ Cfr. Jn 8, 44

del asesinato fundador y la mentira que necesariamente lo legitima y lo maquilla. No se trata pues en ningún momento de una visión mitologizante de la figura del demonio, sino por el contrario una que es capaz de revelar su verdadera condición hasta las entrañas. Satán es la figura que resume en el Evangelio la operación victimaria que da lugar a la emergencia de las deidades míticas.¹⁴⁹ De todos los ataques que Cristo lanza contra los fariseos, quizás el más fuerte de ellos sea aquél en donde los compara con «sepulcros blanqueados», *que por fuera parecen hermosos, pero por dentro están llenos de huesos de muertos*.¹⁵⁰ La versión de San Lucas, nos permite aquí comprender mejor sin duda aquello a lo que se refiere concretamente Jesús al decir esto:

«¡Ay de vosotros!, que edificáis los sepulcros de los profetas, y fueron vuestros padres quienes los mataron. Con que testigos sois y aprobáis las obras de vuestros padres, porque ellos los mataron, y vosotros levantáis los edificios».¹⁵¹

Los fariseos se jactaban de su rectitud frente a Cristo al aparentemente denunciar aquello que hicieron sus padres con los profetas... Incluso, hasta llegar a decir que, de haber vivido en los tiempos de sus padres, jamás hubieran colaborado con ellos. La razón por la que Jesús es totalmente escéptico frente a esto, la razón por la que se delatan los fariseos como meros sepulcros blanqueados, descansa en la misma naturaleza del escándalo: entre más diferentes creemos ser de aquello que juzgamos, más parecidos terminamos por volvernos. No se trata de una “maldición hereditaria” (de la sangre que vertieron los padres que habrán de pagar inexorablemente los hijos), pues esto tiene una connotación absolutamente mitológica, sino más bien de una solidaridad espiritual e intelectual que les pasa totalmente desapercibida: *los hijos creen que rompen su solidaridad con los padres condenándolos, esto es, alejando el asesinato de ellos mismos* (no son conscientes, en último término, de cómo fueron ellos beneficiados por dichos sacrificios cometidos por sus antecesores, al grado que, en palabras de Cristo, edifican sobre los huesos de esos muertos). *Por esa misma actitud imitan y repiten a sus padres sin saberlo*.¹⁵² De la misma manera, Octavio

¹⁴⁹ Para Girard sería un craso error calificar a las religiones arcaicas como “satánicas”: «Pero no concluyo que las religiones arcaicas sean satánicas. Las religiones arcaicas son legítimas en su lugar y en su época; se vuelven ilegítimas a partir del momento en el que se revela su mentira. Antes son legítimas». (Cfr. René Girard, “El revés del mito”, *Aquél por el que llega el escándalo*, p. 67).

¹⁵⁰ Cfr. Mt 23, 27.

¹⁵¹ Lc 11, 47-48.

¹⁵² Cfr. René Girard, *El misterio de nuestro mundo*, p. 190.

Augusto no formó parte del grupo opositor de Bruto y Casio que asesinó a Julio César, sin embargo, puede muy claramente verse cómo se benefició su figura a través de dicho asesinato (sacando provecho de su “padre muerto” para hacerlo a la postre el símbolo de su imperio). En pocas palabras, edificamos enormes templos y monumentos a los muertos, más aún cuando decimos y creemos con convicción no haber colaborado con aquéllos que fueron los asesinos, cuando estamos por demás ciertos de no tener culpa ni vela en el entierro. La experiencia del chivo expiatorio es por todos compartida cuando es *objetiva* y terriblemente excepcional cuando es en cambio *subjetiva*, pues nunca nos sentimos partícipes en la persecución y en el linchamiento. La *conversión*, para Girard, no significa otra cosa que hacer de la experiencia del chivo expiatorio una experiencia subjetiva, es decir: reconocerse a uno mismo como perseguidor en la trama del sacrificio.

Satán, en pocas palabras, es el mecanismo que conduce del escándalo a la resolución del chivo expiatorio, y, con ello, a la erección de tumbas, de dioses, de instituciones, que nos hacen olvidar la crisis mimética de la cual provienen. Como dijimos anteriormente, el problema detrás del sacrificio no es tanto el hecho de que se ha cometido un asesinato, sino cómo es que se han borrado finalmente sus huellas. ¡Antes de la ley no hay pecado!,¹⁵³ parafraseando la sorprendente afirmación de San Pablo. En este sentido, la civilización no es otra cosa que el proceso de desarrollo que da lugar al conjunto de los interdictos y los rituales, y cuyo origen último corresponde a la forma que tienen los seres humanos, para utilizar la metáfora, de blanquear sus sepulcros. La cultura en general erige y produce estructuras simbólicas de contención de la violencia. Para decirlo en los términos de Norbert Elias, la civilización es el proceso a través del cual los hombres aprenden a contener y a controlar su emotividad y sus pasiones, a tomar distancia respecto de ellas a través de hábitos, modales y costumbres.¹⁵⁴ Dicho distanciamiento y control, dicho gobierno, para decirlo de un modo más próximo a nuestro lenguaje, sólo es posible mediante el ejercicio de una presión simbólica que se opone a la presión mimética que naturalmente emerge de nuestras pasiones. Lo interesante aquí es ver cómo somos igualmente sujetos de la presión por ambos frentes. Satán es, según Girard, el nombre del

¹⁵³ Cfr. Rom 6, 7-11. “Sin embargo, el pecado no conocí sino por la ley... Porque sin ley el pecado estuviera muerto”.

¹⁵⁴ Cfr. Norbert Elias, *El proceso de la civilización*, México: FCE, 2012.

proceso mimético en su conjunto y en esa misma medida es que su proceder se vuelve al mismo tiempo circular y paradójico: *es a la vez el principio del desorden como el principio del orden...* Desboca al mismo tiempo que contiene. Es, para decirlo en una de nuestras formulaciones anteriores, **la violencia que expulsa a la violencia** del seno de la comunidad, permitiéndole recobrar sus diferencias ahí donde éstas habían desaparecido por completo. Frente a la calumnia de los escribas que aseveraban que sus prodigios eran hechos en virtud del demonio, Cristo responde de la siguiente manera:

«¿Cómo puede Satanás expulsar a Satanás? Y si un reino se dividiere contra sí mismo, no puede sostenerse el reino aquel; y si una casa se dividiere contra sí misma, no podrá la casa aquella quedar en pie; y si Satanás se alzó contra sí mismo, se dividió y no puede quedar en pie, sino que toca a su fin».¹⁵⁵

Desde una lectura tradicional, esta pregunta a menudo se interpreta *negativamente*. En otras palabras, expulsar el demonio de un hombre no puede ser obra del mismo demonio porque eso implicaría dividirse contra sí mismo y en esa medida llegaría Satán a su fin. Sin embargo, lo interesante de la lectura girardiana sobre este pasaje es que interpreta esta pregunta de Jesucristo *positivamente*: “¿Cómo puede Satanás expulsar a Satanás?” es decir, *¿cómo puede ser capaz de una proeza tal?* Para Girard, lejos de negar la realidad de la autoexpulsión satánica el texto la afirma... La caída de Satán, el fin de su reino vaticinado aquí, implica más bien la revelación y la denuncia de su prodigiosa capacidad de autoexpulsión, del proceso que produce el desorden para luego instituir o reinstituir el orden (revelación y denuncia sobre el poder auto-instituyente de la violencia que se encuentran encarnadas en último término en la vida, obra, muerte y resurrección de Cristo). Dicha dinámica de autoexpulsión, dicho *encadenamiento* de la violencia, corresponde precisamente a la operación de auto-trascendencia característica de lo sagrado antes descrita... Aquélla que transfiere los males de la comunidad sobre una víctima (“responsable de la crisis”) que por ende habrá de sanarlos o expiarlos. La víctima sagrada -maléfica y benéfica a la vez-, ya una vez que es divina, devuelve esa violencia ordenadora desde una suerte de *afuera*, que permite a los hombres distinguir la violencia “santa” del sacrificio de la violencia intestina de las rivalidades y las venganzas. Aunque su origen es un mecanismo inmanente, la autoridad de las instituciones funciona siempre a la manera de

¹⁵⁵ Mc 3, 24-26.

una «trascendencia social», en la medida que su fuerza escapa el dominio de la voluntad de los miembros que componen la comunidad y se encuentran sometidos a ella. Así, la autoridad obliga y sólo puede obligar desde fuera. No olvidemos que el mecanismo victimario es un proceso inmanente de descomposición y recomposición social que produce trascendencias, en breve: que hace a los muertos volverse hitos y dioses.

(Paréntesis ético-mimético): El mensaje de Cristo consiste en mostrar un corazón de la Ley que no necesita de sacrificios ni expulsiones para hacerla valer: *misericordia quiero, sacrificio no*. Los Evangelios en ningún momento nos aparecen a la vista como textos legalistas que prescriben una serie de leyes y castigos para el bien vivir y convivir de una sociedad. Se componen más bien de un conjunto de advertencias, alegorías y reflexiones referidas directamente a la dimensión mimética de las interacciones humanas, cuyas exasperaciones son finalmente las que echan a andar los procesos coercitivos del sacrificio (el castigo de la ley y los rituales de la justicia). El Evangelio pretende así colocarnos *un paso antes* de la operación sacrificial de las instituciones, haciendo énfasis en una ética mimética, en concreto: nos referimos aquí al problema del «**como a ti mismo**». Cristo bien dice que no vino a destruir la Ley y los profetas, sino a darles cumplimiento, y para eso resume la integridad de la ley mosaica en dos preceptos esenciales: “Amarás a Dios sobre todas las cosas” y “amarás a tu prójimo como a ti mismo”. Esto es a lo que llamé antes el «corazón de la ley», pues esta misma fórmula es recurrente y se hace presente en otras célebres sentencias evangélicas: “trata a los demás como quieras ser tratado”; “quien hace el bien a estos pequeños también me lo hace a Mí”; “perdona nuestras ofensas como nosotros perdonamos a los que nos ofenden”; “como juzguéis seréis juzgados”; “quien a hierro mata a hierro termina”. Cuando Jesucristo salva a la mujer adúltera del apedreamiento, no lo hace cuestionando la autoridad de la ley de Moisés, sino devolviéndonos, como dijimos, un paso atrás de la ejecución penal (esto es como decir: “Muy bien, eso dice la ley de Moisés, y por eso quien esté libre de pecado que lance la primera piedra”. Esto es como decir: “si bien esa es la ley, ¡antes de condenar, voltea a ver hacia ti mismo justiciero!”) Asimismo, después de salvarle la vida, Cristo le pregunta si alguien la condenó. Al ella responder “nadie”, Jesús le dice: «tampoco yo te condeno; anda

y desde ahora no peques más».¹⁵⁶ El caso es de alguna manera paradigmático. Jesucristo no viene a negar la existencia o la necesidad de la ley en nuestras vidas, no viene tampoco a decir por supuesto que el rol que desempeña el transgresor en la emergencia del escándalo es siempre e invariablemente el rol del absoluto inocente, sino a hacernos ver que tanto el transgresor como sus perseguidores justicieros juegan un papel recíproco en la puesta en escena del sacrificio, pues estos últimos no pueden dejar de obtener un beneficio expiatorio de la lapidación: el apaciguamiento del escándalo que ellos mismos alimentaron y amplificaron; la posibilidad de exorcizarlo de sí mismos; la purificación y la exaltación de sus conciencias al cumplir con el decreto de la ley castigando al criminal o a los criminales. El mensaje de Cristo, por ende, será siempre mejor entendido entre aquéllos que humildemente sean capaces de reconocerse como pecadores y no tanto realmente entre aquéllos que se perciben por lo general a sí mismos como hombres rectos y justos. El escándalo siempre tiene dos lados y es frecuente que nos volvamos totalmente ciegos, que veamos sólo uno de ellos cuando actuamos con mucha seguridad en el nombre de la justicia. Comprender y estar en todo momento atentos respecto de la naturaleza expansiva y contagiosa de las dinámicas sociales del escándalo resulta de radical y vital importancia, en la medida que frente a la efervescencia de la persecución colectiva cualquier acusado aparece con extrema facilidad ante nuestra mirada como un “ignominioso transgresor”. Es un hecho, por lo tanto, que debemos estar siempre avisados respecto de la potencialidad que tiene el escándalo de producir mentiras que justifiquen y sacien su hambre y su necesidad de sacrificio. En este sentido, Girard considera un progreso histórico de nuestros sistemas legales modernos el que existan mecanismos que protejan los derechos de los acusados, ya que el apasionamiento acusatorio, más aún cuando se encuentra envuelto en el manto de la indignación colectiva, puede hacer que se vuelva miméticamente difusa cualquier distinción jurídica que pretenda establecerse entre la culpabilidad y la inocencia de quienes son perseguidos. Sin embargo, ¿por qué, independientemente de la real culpabilidad o inocencia de quien es en última instancia acusado de cometer un crimen, Girard nos invita a ser extremadamente cautos y de este modo no dejarnos llevar tan fácilmente y sin resistencias por el cauce del escándalo y del enjuiciamiento colectivo?:

¹⁵⁶ Jn 8, 11

«Tomemos ahora como ejemplo a otro condenado. Este ha cometido realmente el acto que desencadena en contra de él las violencias de la multitud (...) La violencia colectiva deja de ser arbitraria en el sentido más evidente de la palabra. Sanciona realmente el acto que pretende sancionar. Podríamos imaginar en tales condiciones que no hay distorsiones persecutorias y que la presencia de los estereotipos de la persecución ya no tiene la significación que le concedo. En realidad, *las distorsiones persecutorias están ahí y no resultan incompatibles con la verdad literal de la acusación.* La forma en que los perseguidores se representan el delito sigue siendo irracional. Invierte la relación entre la situación global de la sociedad y la transgresión individual. *Si existe entre ambos niveles un vínculo de causa o de motivación, sólo puede ir de lo colectivo a lo individual. La mentalidad persecutoria se mueve en el sentido contrario. En lugar de ver en el microcosmos individual un reflejo o una imitación del nivel global, busca en el individuo el origen y la causa de todo lo que la hiere.* Real o no, la responsabilidad de las víctimas sufre el mismo aumento fantástico».¹⁵⁷

La teoría mimética claramente nos enseña que el proceso de gestación modelar-imitativo que da lugar al deseo (y por ende a las motivaciones del comportamiento humano) consiste siempre en un movimiento que va de lo social a lo individual. Sin embargo, a la hora de interpretar y valorar todo aquello que se manifiesta como un crimen o como una transgresión para nosotros procedemos inevitablemente del modo contrario: ¡es la sociedad entera la que se encuentra herida por el delito; es el individuo quien ha lastimado a la comunidad! En este sentido, la legitimidad del ejercicio institucional de la justicia, al igual que la autoridad que detenta la acción de un Estado, no puede prescindir del todo de una cierta representación mítica del problema (donde la justificación de sus procedimientos yace en la respuesta que es capaz de proporcionar en el nombre del colectivo que ha sido afectado y agraviado). El mensaje evangélico nos pone así en contacto con el por demás complicado papel que el perdón y la misericordia juegan frente a la realidad sacrificial de la justicia, máxime cuando esta última, al igual que ocurre con los crímenes, *sólo que desde el extremo simbólico opuesto*, se ve también en la necesidad de cobrar víctimas. No tendríamos quizás que recurrir tan inevitablemente a la coerción de la ley si fuéramos capaces de comprender la amonestación y la autoridad ética de esta lógica del “como a ti mismo”, fuente de toda misericordia, cuyo fondo es a final de cuentas mimético:

«Cuando Jesús afirma que no sólo no abole la Ley, sino que la lleva a su culminación, formula una consecuencia lógica de su enseñanza. La finalidad de la Ley es la paz entre los hombres. Jesús no desprecia nunca la Ley, ni siquiera cuando reviste la forma de prohibición. A diferencia de los pensadores modernos, sabe perfectamente que, para impedir los conflictos, hay que empezar por las prohibiciones. Sin embargo, el inconveniente de las prohibiciones es que no desempeñan su papel de manera satisfactoria. Su carácter sobre todo negativo, como Pablo comprendió muy bien, aviva forzosamente en nosotros la tendencia mimética a la transgresión. La mejor manera de prevenir la violencia consiste no en prohibir objetos, o incluso el deseo de emulación, como lo hace el décimo

¹⁵⁷ René Girard, *El chivo expiatorio*, p. 31-32 (Las cursivas son mías).

mandamiento, sino en proporcionar a los hombres un modelo que, en lugar de arrastrarlos a las rivalidades miméticas, los proteja de ellas». ¹⁵⁸

A diferencia de lo que pudiera pensarse, Jesucristo no es ese modelo que se presenta a sí mismo como si no imitara a nadie: *no pretende “ser él mismo”; no se vanagloria de “obedecer sólo a su propio deseo”*. ¹⁵⁹ Por el contrario, dedica todas sus fuerzas a imitar a su Padre, “que hace que su Sol se levante sobre buenos y perversos”... Y al invitarnos a imitarlo, nos invita a imitar su propia imitación. Para decirlo en una fulgurante frase de Girard: «Imitar a Cristo es el rechazo a imponerse como modelo, el difuminarse siempre por detrás de otro. Imitar a Cristo es hacerlo todo en procura de no ser imitado». ¹⁶⁰ De este modo, Jesús comprende que el problema de las rivalidades humanas, de las envidias y de todo aquello que nos conduce al pecado descansa en el problema de la semejanza y la imitación, y, en esa medida, en el problema del escándalo. La compasión nos hace entender que entre más semejantes nos sentimos respecto de aquello que juzgamos es cuando más auténticamente diferentes podemos llegar a ser, y que entre más diferentes nos sentimos respecto de aquello que juzgamos, más similares nos podemos tornar frente a eso que en última instancia nos escandaliza. “Satán”, en el significado de esta palabra hebrea, no es otro que el Acusador... Por el contrario Jesucristo es el Paráclito, el Espíritu Santo: el defensor de las víctimas. Todo refiere al problema de cómo es que nos situamos frente a la realidad del juicio en nuestras vidas, al problema de cómo hacer valer la ley sin sacrificios, esto es: con **auto-sacrificio**. (*Fin del paréntesis*).

Abordemos pues la cuestión principal de este apartado: ¿por qué la víctima divina que es Cristo no corresponde, sino que se opone en realidad, a las víctimas sacralizadas de la mitología? La respuesta descansa ya frente a nuestros ojos, pero resulta verdaderamente indispensable esclarecerla. Como decíamos antes, entre la mitología y los Evangelios hay una coincidencia de formato, de escena victimal, empero el sentido y el significado que cada uno le atribuye a la divinidad es diametralmente opuesto. La diferencia desde luego recae en la perspectiva y la valoración desde la cual se hace el recuento de la victimización. A pesar de tratarse el Evangelio de la historia de una víctima que es finalmente reconocida

¹⁵⁸ René Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, p. 31-32.

¹⁵⁹ Cfr. Ídem.

¹⁶⁰ René Girard, *Clausewitz en los extremos*, p. 184.

como divina, la perspectiva bíblica-hebrea no desaparece nunca de la composición del relato (constataremos pues que no se trata en ningún momento de una operación mitológica, y es así como se vuelve posible percibir verdaderamente el hilo de continuidad entre el judaísmo y el cristianismo). Si regresamos al caso de Edipo, observaremos que la crisis de la ciudad es por todos atribuida a sus “transgresiones”, que él termina por introyectar totalmente la inculpación de sus perseguidores.¹⁶¹ Decide por ende sacarse los ojos y exiliarse para siempre de Tebas. Curiosamente después, una vez que Edipo muere en Colono como un vagabundo, los tebanos reclaman su cuerpo para ser regresado a la ciudad pues es ya ahora considerado por todos un dios. Así pues, son los perseguidores los que sacralizan a la víctima como resultado (“inconsciente”, en un sentido girardiano) de la liberación que frente a la maldición de la peste su muerte les proporcionó. De esto hemos hablado ya profusamente, pero ¿qué ocurre con el Evangelio?, en concreto: *¿quién reconoce la divinidad de Cristo?, ¿los perseguidores?, ¿los victimarios?* La respuesta, de un modo particularísimo, categórico y único en esta especie de relatos, es **¡no!**... Quien encuentra a Jesucristo divino no son las mayorías, sino la pequeñísima **minoría contestataria** que se resiste a la persecución colectiva contra él. Sin embargo, el Evangelio no pierde la oportunidad de mostrarnos cómo los seguidores más cercanos a Jesucristo lo dejaron totalmente solo a la hora de ser procesado y condenado a muerte: Pedro lo negó; Judas lo traicionó. Los mismos discípulos no son capaces de hacer frente a la vorágine persecutoria de la comunidad en el momento decisivo. Todos se vuelven traidores. Lo interesante es que el mismo Cristo se los advirtió: “herirán al pastor y se dispersarán las ovejas”, “perderán la fe”. Así, dicha minoría contestataria (después del trauma de la Pasión y de la gracia de la Resurrección) **se arrepiente**, y es por su arrepentimiento, de haberse dejado llevar por la seducción y la presión persecutorias, que reconocen a la víctima como divina, **no en tanto culpable (como lo hace el mito) sino por el contrario en tanto inocente**. Reconocemos de esta manera una tremenda verdad que sencillamente lo cimbra

¹⁶¹ Puede encontrarse también una diferencia radical entre el espíritu bíblico y el espíritu mitológico si contrastamos esta introyección culpígena de Edipo con lo que ocurre en la historia de Job. A pesar de que Job pierde todo lo que tiene, a pesar de la vorágine de acusaciones y reproches que sobre él hacen permanentemente sus amigos responsabilizándolo de su propia desgracia, a pesar también por ello de sus tremendas tribulaciones interiores y de la culpa que experimenta, el noble varón termina siendo justificado y defendido por Yahveh al final de la historia (siéndole restituidas todas sus riquezas). Esto, en pocas palabras, es un signo más de cómo la particularidad del espíritu bíblico descansa en la defensa de las víctimas y los chivos expiatorios.

todo: para que los apóstoles se arrepientan y comprendan la verdad del sacrificio escondida desde la fundación del mundo es necesaria la Cruz. Vemos así que la epifanía religiosa, que concluye el proceso victimal y que aquí tiene lugar a través de la Resurrección de Cristo se manifiesta en un sentido que es de suyo radicalmente contrario al de las resurrecciones mitológicas: no es pues la legitimación o la sublimación del comportamiento persecutorio y victimario del colectivo sino que es su categórica denuncia (en breve: es la posibilidad única del develamiento de su mentira; es su revelación). **El reconocernos como victimarios dentro de este tremendo y perenne drama humano del sacrificio es lo que nos permite en último término trascender la “asociación” para llegar a la “comunión”** (a la Comunión en Cristo, donde comer de su cuerpo y beber de su sangre implica asumirnos en todo momento como perseguidores, como caníbales, siendo así nuestro arrepentimiento la única vía posible para ser redimidos de las garras del mimetismo victimario). De este modo, lo que cobardemente hicimos con Cristo es lo que siempre hemos hecho y estamos dispuestos a hacer con nuestro prójimo con tal de salvarnos del escándalo y, por ende, de ser sacrificados. Lo realmente decisivo de los estudios girardianos sobre las religiones antiguas y arcaicas es que el relato evangélico no tiene parangón alguno, por estas razones, con nada que podamos encontrar depositado en la mitología: *en el relato mítico, la opinión de la muchedumbre no está jamás sujeta a la crítica de una minoría disidente.*¹⁶² En este sentido, el Evangelio logra inscribir en sí la integridad de la revelación bíblica que a final de cuentas se encamina a permitirnos distinguir entre las falsas trascendencias y aquello que constituye la verdadera trascendencia. Vale la pena recordar también ahora que el Evangelio no deja de observar el modo como es que tienen lugar dichas resurrecciones mitológicas:

«Y oyó hablar el rey Herodes, porque su nombre se había hecho notorio, y decían: “Juan el Bautista ha resucitado de entre los muertos, y por eso las potencias actúan en él”. Pero otros decían: “Es Elías”; otros, empero, decían: “Es profeta, como uno de los profetas”. Y habiéndolo oído Herodes decía: “El que yo decapité, Juan, éste ha resucitado”».¹⁶³

Aquí percibimos con absoluta claridad la tendencia de los perseguidores a resucitar a sus víctimas para justificar su posicionamiento. Queda más que claro que la supuesta

¹⁶² René Girard, “El revés del mito”, *Aquél por el que llega el escándalo*, p. 64.

¹⁶³ Mc 6, 14-16.

resurrección de Juan el Bautista que proclama Herodes es a todas luces falsa a los ojos del Evangelio. Ahora bien, para ser precisos, y es muy importante serlo, Jesús no es en ningún momento una víctima divinizada o sacralizada por los hombres (y esto es tal por una sencilla razón: ¡no es culpable!), sino que más bien, como correctamente lo afirma la teología cristiana, ¡Cristo es divino desde el origen de los tiempos!... Los discípulos no lo divinizan, sino que en último término sólo reconocen, y sobre todo al final, su divinidad. Al mismo tiempo, además de todo esto, es también muy importante observar el modo como el texto evangélico saca a la luz la dinámica de creación o reforzamiento de los lazos sociales que en términos políticos produce el sacrificio, en pocas palabras, aludimos a su naturaleza *poiética*:

«Menospreció también Herodes, juntamente con su cuerpo de guardia, y haciendo burla de él, le vistió un ropaje luciente y le remitió a Pilato. Hicieronse amigos uno del otro, Herodes y Pilato, aquel día, pues antes eran enemigos entre sí».¹⁶⁴

La producción de asociaciones políticas frente a las circunstancias de escisión y de crisis constituye una de las principales cualidades del escándalo y del sacrificio, al grado que permite religar a toda una comunidad en torno a una víctima reconciliadora. Esta es justamente la sentencia de Caifás frente a la cual el Evangelio se rebela por entero: *que muera un solo hombre por el pueblo y que no perezca toda la nación*.¹⁶⁵ Quizá no exista frase que resuma y describa mejor la operación que lleva a cabo el mecanismo victimario.

La dinámica *sustitutoria* que caracteriza, como ya hemos antes analizado, el proceder estabilizador del sacrificio tiene también un lugar por demás importante en la revelación evangélica. Pilato no está nunca del todo convencido de las acusaciones que el sanedrín lanza sobre Jesucristo para condenarlo a muerte. Incluso la primera vez que se encuentra con Él, antes de devolverlo a Herodes dice: «Ningún delito hallo en este hombre».¹⁶⁶ Sin embargo, Pilato es el títere de la presión mayoritaria del pueblo que clama la muerte del Redentor. Es un político. Su temor a la masa y al tumulto lo hace finalmente condenarlo. Sin embargo, antes de hacerlo, piensa que puede evitar llevar al cadalso a este

¹⁶⁴ Lc 23, 11-12.

¹⁶⁵ Cfr. Jn 11, 50.

¹⁶⁶ Lc 23, 4

hombre inocente a través de una jugada sacrificial: aprovechando la fiesta de la Pascua judía, donde era tradición soltar a un condenado a muerte, ofrece a Barrabás, amotinador y homicida, como un *sustituto*. La jugada falla, el pueblo pide la exoneración de Barrabás y Pilato se lava las manos. Si bien Cristo es a todas luces inocente a los ojos del texto, el Evangelio no consiente tampoco estas tretas sustitutorias que sólo responden y sirven, como en este caso, al interés de la estabilidad política. Este gesto de Pilato nunca debe leerse, por lo tanto, como una suerte de “defensa de la inocencia de Cristo”, pues a pesar de todo finalmente termina condenándolo. ¿Por qué entonces el Cordero de Dios debe ser en último término entregado para salvación de todos los hombres? Para Girard, el momento decisivo de la historia de la humanidad lo encarna, claro está, la revelación cristiana: *una suerte de expiación divina con que Dios, en su Hijo, pedirá perdón a los hombres por haberles revelado tan tarde los mecanismos de la violencia ejercida por ellos.*¹⁶⁷ Los hombres necesitan y han necesitado siempre del sacrificio para poder sobrevivir en comunidad, para poder en última instancia formar una sociedad. Sin embargo, Cristo vive para mostrarnos una alternativa de reconciliación entre los seres humanos que escapa a los mecanismos del chivo expiatorio, y muere para dar voz a todas esas víctimas que desde los albores de la humanidad han sido sacrificadas para permitir a los hombres tener una vida en común. Jesucristo así es la víctima única que ocupa efectivamente el lugar de todas las víctimas. No es pues la crueldad del suplicio lo que nos permite realmente percibir la santidad y la particularidad de la muerte de Cristo como muchas veces lo quiere hacer ver y sentir una fe bastante colorista¹⁶⁸ (en la medida que podemos encontrar e imaginar otros suplicios de víctimas sacrificiales que podríamos llegar a valorar inclusive más tremendos, sanguinarios y crueles que el experimentado por el mismo Redentor), sino que es el sentido de su sacrificio lo que hace aquí la diferencia decisiva. Las víctimas que ha cobrado el sacrificio a lo largo de la historia son todas una serie de *Pasiones incompletas* donde la operación mitológica sacralizante de los perseguidores ha tornado siempre imposible la percepción de su injusticia. El Evangelio se erige verdaderamente como el *reverso único de todos los mitos*, puesto que vuelve visible la inocencia del chivo expiatorio frente a la racionalidad estructurante y encubridora del sacrificio colectivo. La trascendencia de la

¹⁶⁷ Cfr. René Girard, *Clausewitz en los extremos*, p. 10.

¹⁶⁸ La película “La Pasión de Cristo” de Mel Gibson es un claro ejemplo de esto.

Pasión de Cristo en la historia contiene un significado absolutamente desacralizador y desimbolizador en referencia a la naturaleza auto-instituyente de la violencia y de los ciclos miméticos. Es, en nuestros términos, la lucha de Cristo contra Satán por la salvación del mundo. En breve, se erige como la revelación absoluta del mecanismo victimario cuyo triunfo se hace manifiesto en la Cruz y, por sobre todo lo demás, en la gracia de la Resurrección: la víctima que deja el sepulcro vacío y hace salir a la luz la verdad sobre la naturaleza del sacrificio. Hablar sobre las consecuencias del espíritu desacralizador contenido dentro de la revelación judeo-cristiana en la historia será por supuesto el tema del siguiente capítulo. Podríamos afirmar que el cristianismo, en pocas palabras, es una suerte de judaísmo universalizado, en donde dicha universalidad sólo puede producirse y revelarse a costa de una peculiar intersección con lo arcaico (sin encontrarse en ningún momento a partir de esta intersección en una circunstancia de complicidad con lo mítico, pues reproduce dicha estructura arcaica del sacrificio para invertirla).¹⁶⁹

Para finalizar resulta ahora indispensable aludir a la principal corrección o precisión que hace René Girard en torno al desarrollo de su propio trabajo y recorrido intelectual. En la época de *Cosas escondidas detrás de la fundación del mundo* (que corresponde a los años finales de la década de los setenta), Girard aboga por una definición «no sacrificial»¹⁷⁰ de los Evangelios. Él piensa que los grandes errores del cristianismo histórico, tanto en términos hermenéuticos como políticos, se han derivado de una lectura a la cual denominó “sacrificial” de los textos bíblicos cristianos (sobre todo a raíz de mucho de lo que podemos encontrar depositado en la “Carta a los Hebreos”). Por lo tanto, él llegó a considerar necesario, en ese momento, deshacerse del concepto de «sacrificio» a la hora de interpretar el mensaje de redención y de salvación presente en los textos cristianos, pues para Girard dicho concepto sólo tenía una connotación negativa y victimaria. Era como si él pensara en esos tiempos que los hombres, leyendo los Evangelios como una denuncia total del

¹⁶⁹ Así el apóstol Pablo se dirige a los gentiles y no sólo a los judíos.

¹⁷⁰ Cabe destacar que Girard distinguía con mucha precisión en esta época entre lo que llamaba una lectura *no sacrificial* de las Escrituras y lo que podía llegar a enarbolarse como una lectura *anti-sacrificial* de las mismas. El término “anti” resulta sumamente peligroso, pues debemos comprender que puede llevarnos a cometer el mismo error por el extremo opuesto, es decir: lo “anti-sacrificial” termina por recurrir a lo sacrificial en su intento de eliminar el sacrificio (de la misma manera podríamos decir, por ejemplo, que el comunismo políticamente se apercibió a sí mismo como una vía “anti-fascista”, cometiendo irremediabilmente los mismos excesos victimarios... Pensemos simplemente en la evidente similitud que existe entre los campos de concentración nazis y los gulags soviéticos)

sacrificio, podían hacerse de un conocimiento sobre la violencia que en última instancia les permitiera superar sus inclinaciones victimarias frente a los demás y frente al mundo. Sin embargo, gracias a la influencia del teólogo suizo Raymund Schwager, sin negar sus observaciones anteriores sobre el cristianismo histórico, Girard comprendió que el concepto de «sacrificio» tenía al mismo tiempo en las Escrituras cristianas una connotación positiva. Así Girard, después de *Veo a Satán caer como el relámpago* y de *Aquél por el que llega el escándalo* comprende que en realidad se trata de dos manifestaciones radicalmente distintas de un mismo fenómeno llamado sacrificio:

«Me equivoqué dos veces. Una primera porque la separación que yo deseaba [entre lo “sacrificial” y lo “no sacrificial”] no era verdaderamente indispensable (...) Y una segunda porque el recurso a la misma palabra para dos tipos de sacrificio, por muy equívoco que sea en un primer nivel, sugiere, me parece, algo esencial: a saber, la unidad paradójica de lo religioso en toda la historia humana. Reconocer el valor positivo del término “sacrificio”, cuando abarca los dos extremos definidos por nosotros, no es forzosamente minimizar la distancia entre estos dos extremos, ni practicar una especie de amalgama mediante algún truco cualquiera de tipo intelectual. Es necesario tomar conciencia plenamente del insondable abismo que separa estos dos extremos, y la teoría mimética nos ayuda en esta tarea. Cuanto más alejados están los extremos uno de otro, tanto más su unión en una sola palabra sugiere, paradójicamente, un más allá de la oposición».¹⁷¹

Así pues, ¿cuáles son los dos significados de sacrificio a los que Girard se refiere aquí? Para responder esto no tenemos más que acudir brevemente al célebre pasaje bíblico del juicio de Salomón. La mala mujer ladrona, que no es la auténtica madre del niño, acepta la sugerencia del rey de partir el cuerpo del pequeño en dos para dirimir la disputa. En pocas palabras, sacrifica la vida del recién nacido a la rivalidad mimética. En cambio, la buena mujer (auténtica madre del niño) renuncia a la propiedad de su pequeño frente a la horrorífica propuesta de Salomón. Esto es, se sacrifica a sí misma con tal de que el niño viva, renunciando así a la rivalidad con su contrincante para no detonar un sacrificio fatal, cediendo de este modo lo máspreciado que tiene en su vida. La sentencia salomónica frente al caso es evidente y por demás conocida: el pequeño es finalmente devuelto a su verdadera madre. Se dejan ver pues claramente dos dimensiones radicalmente opuestas en torno al significado del sacrificio, a saber: la primera, en tanto sacrificio del otro para salvarme a mí mismo; la segunda, en tanto sacrificio o renuncia de uno mismo para salvar al otro o a los otros. En este sentido, la realidad del sacrificio es necesaria también para que se haga

¹⁷¹ René Girard, “Contra el relativismo”, *Aquél por el que llega el escándalo*, p. 58. (Los corchetes son míos).

manifiesto el lado del amor y la caridad en la vida humana. El amor es fundamentalmente auto-sacrificio, es renuncia de sí mismo. Es entonces que no existe propiamente una dimensión “no sacrificial”, no existe un “fuera del sacrificio” en cuanto tal; siempre nos encontramos dentro de la escena en la que él nos dispone, al mismo tiempo que, como podemos ver, siempre es posible responder dentro de dicha escena de dos maneras completamente distintas. Imitar a Cristo es finalmente reconocer el valor y el lugar espirituales de la renuncia, la misericordia y el perdón en el recorrido de nuestras vidas, en el encuentro y en la interacción con nuestro prójimo:

«¿Qué es un sacrificio en las religiones arcaicas? Es un esfuerzo para renovar los efectos reconciliadores de la violencia unánime, substituyendo con una víctima de recambio al chivo expiatorio inicial. ¿Qué es el sacrificio de Cristo? Para comprenderlo hay que empezar desde el comienzo, es decir, desde aquello que Jesús propone a los hombres para escapar de la violencia. Les invita a cortar por lo sano con las rivalidades miméticas. Cada vez que el prójimo nos presenta exigencias excesivas, o que nos parecen tales, en lugar de pagarle con la misma moneda, es necesario abandonar el objeto en litigio al rival potencial, es necesario evitar que se desencadene la escalada de la violencia que conduce directamente a los chivos expiatorios. Es la regla única del Reino. Y Jesús conserva la fidelidad a esta regla hasta el final en un mundo al que le es indiferente. Él se encuentra solo contra todos. La violencia de los hombres se vuelve contra el que la denuncia. Su Palabra revela cada vez más la verdad escondida de la cultura humana, el papel fundador y ordenador de los chivos expiatorios. El cumplimiento de su misión condena a Cristo a una muerte que está lejos de desear, pero a la que no sabría sustraerse sin someterse a la ley del mundo y de los chivos expiatorios».¹⁷²

Sería una verdadera estupidez pensar que la renuncia de uno mismo es una disposición que no existía en los hombres hasta que Cristo llegó al mundo. Por supuesto que las manifestaciones de piedad y de auto-sacrificio siempre han existido en la vida espiritual de la humanidad. Lo que es realmente único del mensaje cristiano es que nos enfrenta a la realidad siguiente (la cual se anuncia como una profunda e implacable advertencia apocalíptica): ¡ya únicamente dispondrán ustedes, seres humanos, del amor y del auto-sacrificio para reconciliarse entre sí, pues la producción de chivos expiatorios se tornará cada vez menos eficaz para resolver los conflictos y los problemas entre ustedes!: «La Cruz es la revelación de una verdad desestabilizadora en el plano social».¹⁷³ *Tener que morir* para no *tener que matar*, porque el tener que matar ya no podrá evitar que todos nos matemos. Satán era trascendente, era un poder celeste, pero ¡ha caído como el relámpago!, sin embargo, no está eliminado... Ahora reside en la tierra y es así que va perdiendo muy

¹⁷² Ibid. p. 56.

¹⁷³ René Girard, “El revés del mito”, *Aquél por el que llega el escándalo*, p. 73.

poco a poco, muy lentamente, su poder ordenador para convertirse únicamente al final (y de manera cada vez más exponencial en la medida que se acerca a ese final) en un principio de puro desorden. El encadenamiento arcaico de la violencia a través del sacrificio se encamina ahora a un total desencadenamiento satánico de la violencia desimbolizada. Cristo vino al mundo a echar a andar este proceso en la historia del hombre, a advertirnos sobre su absoluta inevitabilidad, a ofrecernos una vía de salvación: *La increíble paradoja, que nadie desea aceptar*, nos dice Girard, *es que la Pasión liberó la violencia al mismo tiempo que la santidad*.¹⁷⁴ Así, una visión auténticamente cristiana sobre el hombre, el mundo y la historia no puede nunca prescindir de una espera apocalíptica que refiere a la consumación de los tiempos. No tenemos problema en definir a la Historia como puro devenir y como puro cambio. Es verdad, sólo que todo deviene del sacrificio, todo cambia a través de las crisis sacrificiales, toda novedad es consecuencia del modo como el mecanismo victimario se hace de diferentes recursos (produce nuevas diferencias) para salir de todo aquello que en un momento dado puso la vida en común de los hombres en el entredicho del desorden y del caos miméticos... ¡El mecanismo victimario es el referente antropológico de la historia y la operación del mecanismo victimario mismo es lo que ha sido denunciado por Cristo de una vez y para siempre! Así pues, la crisis es el motor de la renovación y la innovación... Es sin duda una característica de los tiempos modernos el encontrarnos justamente en un estado de crisis permanente, cada vez más agudo y, por ende, capaz de estimular y exponenciar constantemente cualquier tipo de cambio y transformación en nuestras vidas. El sacrificio se ha debilitado. Las diferencias se desdibujan y se vuelven de este modo cada vez más efímeras (entre las generaciones, entre los géneros, entre los pueblos, etc.). La aceleración de los tiempos propia de nuestra contemporaneidad, el inexorable escenario de indiferenciación global al que nos arroja, sólo anuncia el sentido último de la historia, que no se manifiesta realmente como un devenir, sino como un *advenimiento*.

¹⁷⁴ Cfr. René Girard, *Clausewitz en los extremos*, p. 11.

Capítulo II – El sentido apocalíptico de la Historia: la erosión de lo sagrado.

“Si la civilización no ha hecho más sanguinario al hombre, por lo menos, éste, bajo su influjo, se ha vuelto más rastreramente cruel que antes. Antiguamente creía justo derramar la sangre, y exterminaba con la conciencia tranquila a cuantos juzgaba necesario suprimir. Hoy consideramos el hecho de verter sangre como una infamia, pero la cometemos de buen grado, y hasta con más frecuencia que en otro tiempo. ¡Decidme qué es preferible!”

(F.M. Dostoyevski, *Las memorias del subsuelo*).

Por lo general y como es natural, cuando se lleva a cabo una lectura histórica del cristianismo, del impacto que por ejemplo las escrituras y el mensaje cristianos han ejercido sobre el mundo, no puede más que recurrirse a hablar de la proyección que la figura de Jesucristo, tomado como punto inicial del proceso, tiene hacia *adelante* en el tiempo. Así, cualquier interpretación sobre el significado del cristianismo en la historia parte de ahí, y su misión es dar a entender lo que ha pasado, lo que se ha gestado y lo que ha cambiado desde entonces. Este mismo procedimiento vale para cualquier acontecimiento humano del que se pretenda dar cuenta en términos históricos, por la sencillísima razón de que lo sucedido antes no puede ya cambiar: los efectos del cambio histórico se abren necesariamente hacia el futuro. Ahora bien, cuando aludimos no al nivel de lo pasado en sí mismo sino al de nuestra *lectura* del pasado, la visión que en un momento dado podemos adquirir sobre las cosas ya ocurridas puede estar sujeta a constantes modificaciones en tanto dicha lectura se elabora siempre desde la instancia de un presente cambiante. Esta dimensión corresponde propiamente por supuesto al ámbito de las cuestiones y los problemas historiográficos. Teniendo esto en claro, abordemos ahora la aportación que la antropología girardiana nos ofrece para comprender el alcance histórico del cristianismo en su integridad temporal. Como sugerimos apenas, los historiadores no tienen demasiados problemas (el mismo orden cronológico de los sucesos se los facilita) para leer los efectos del significado de la figura de Cristo hacia adelante en el tiempo, esto es, en resumen: ¿cómo ha cambiado el mundo desde Jesucristo? Sin embargo, no siempre se vuelven capaces de leer y proyectar dicho significado hacia *atrás* en la historia. La forma como hemos visto René Girard interpreta la naturaleza de las manifestaciones míticas a través de la luz desacralizante proporcionada por el Evangelio posibilita particularísimamente este segundo tipo de lectura: los Evangelios leen el mito en retrospectiva. Se deja ver así una *doble dirección* de

interpretación histórica que sólo puede abrirse mediante el mensaje y la revelación cristianas: una que va hacia adelante, y que augura los efectos desestabilizadores de la pérdida de la eficacia del sacrificio en la vida de los hombres; y una que va hacia atrás, la cual denuncia precisamente la mentira sobre la cual se fundan las sociedades y las culturas arcaicas en la aparente culpabilidad de los chivos expiatorios. Jesucristo representa así el punto radical y crítico de inflexión de los tiempos, que nos permite abarcar y comprender la historia de la humanidad y la cultura en su conjunto. Constituye el Alfa y el Omega de la Historia, y así, como dirá Girard, entre más nos aproximamos a la Omega en el tiempo histórico, más claramente se nos revela el sentido de la Alfa.

La exégesis bíblica tradicional frecuentemente recurre al recurso de interpretar pasajes y fragmentos de las Escrituras a partir de estrategias *particularizantes* de lectura. Esto es como decir, por ejemplo, que no se puede comprender tal o tal pasaje si no se conoce el contexto cultural particular del mismo, si no se es consciente del sentido de ciertos términos hebreos o griegos, si no se refiere a otros momentos de la Biblia que fungen como referencias necesarias para escudriñar su verdadero significado. Todas estas estrategias desde luego tienen su pertinencia y su valor hermenéuticos, aportan diversos e importantes elementos a considerar sin lugar a dudas, sin embargo, lo interesante de Girard es que nos ofrece una clave de lectura *general* para interpretar el sentido de las Escrituras en su conjunto, a saber: esa clave se llama «chivo expiatorio». Se trata de otro tipo de exégesis, en la medida que posibilita un modo de interpretación capaz de sacar a la luz el significado integral que articula el espíritu de los textos bíblicos (y que categóricamente denuncia a la vez el proceder sacralizante de los relatos mitológicos). Habremos nosotros pues de hacernos ahora exactamente de la misma estrategia, donde esta profunda y densa clave de lectura antropológica nos permitirá develar el sentido de la historia humana en su integridad.

2.1 La problemática en torno a la idea de «Filosofía de la Historia».

No existe una definición precisa ni unívoca de lo que significa el concepto de «Filosofía de la Historia». Se puede aludir con el mismo a muy a diferentes cosas a la vez.

El término originalmente fue acuñado por Voltaire y sólo refería a la historia crítica o científica: *un tipo de pensar histórico en el que el historiador decidía por su cuenta en lugar de repetir los relatos que encontraba depositados en los libros viejos.*¹⁷⁵ En términos generales, podría de golpe decirse que cualquier reflexión que nos lleve a preguntarnos sobre la forma como la Historia se conceptualiza o se percibe teóricamente a sí misma es una reflexión de índole filosófica sobre la historia. A lo que nosotros nos referimos sin embargo aquí con el concepto de «Filosofía de la Historia» es a esa amplia tradición que va de finales del siglo XVIII hasta finales del siglo XIX y principios del XX, caracterizada entre otras figuras por filósofos como Kant, Vico, Hegel, Marx, Spengler y Toynbee, que pensaban en la posibilidad de hablar de la historia universal en su conjunto al mismo tiempo que en la circunstancia de poder elucidar a partir de ella un sentido general en su devenir, esto es: la posibilidad de reconocer una dirección o sentido último en el decurso de la historia. Dicha tradición, de cuño alemán fundamentalmente, contrasta de esta manera con otros tipos de abordajes filosóficos sobre la historia que de algún modo le son contemporáneos: 1) la escuela hermenéutica de Dilthey (que partía de la distinción entre “ciencias de la naturaleza” - la dimensión de la comprensión- y “ciencias del espíritu” –la dimensión de la explicación- para ubicar filosóficamente el lugar propio de la ciencia histórica); 2) la escuela filosófico-positivista (que argumentaba a favor de la posibilidad de elaborar leyes de la Historia bajo el modelo que nos ofrecen para esto las explicaciones científicas sobre la naturaleza, siendo Hempel su máximo representante); y 3) la tradición anglosajona sobre la filosofía de la Historia (que se concentra más bien en los problemas metodológicos y epistemológicos relativos a la naturaleza de las explicaciones y las afirmaciones históricas, siendo David Hume uno de sus primeros exponentes... La posteriormente denominada “filosofía analítica de la historia”, de origen americano, es finalmente una deriva contemporánea de esta misma tradición). Nosotros así optamos por referirnos a la más vilipendiada y desacreditada de todas estas tradiciones para caracterizar lo que entendemos aquí en este ensayo por Filosofía de la Historia, la cual denominaré, junto con Arthur Danto¹⁷⁶: *filosofía sustantiva de la historia*. ¡Hay razón en ello! Es tal el eco de descrédito que encontramos hoy en día respecto del pensamiento sustantivo-

¹⁷⁵ Cfr. R.G. Collingwood, *Idea de la historia*, México: FCE, 1974, p. 11

¹⁷⁶ Cfr. Arthur C. Danto, *Narración y conocimiento*, Buenos Aires: Prometeo, 2014, p. 29-48.

histórico de los filósofos mencionados al principio que el mismo término «filosofía de la historia» ha entrado en desuso para referirse a los problemas relativos a la reflexión conceptual que la Historia hace sobre sí misma. Ha sido sustituido por el de «teoría de la historia» (para de esta manera no dejar huella alguna en nuestro camino de la aberrante tradición que creía poder hablar sobre la dirección general de la historia universal).

2.1.1 El conflicto entre la Historiografía y la Filosofía de la Historia.

Jacob Burckhardt compara el proceder de la Filosofía de la Historia con la imagen de un híbrido mitológico, un monstruo intelectual que tiene en concreto la espantosa forma de un centauro. La razón descansa, en su opinión, en el hecho de que dichas representaciones filosófico-históricas son producidas gracias a una operación que es de suyo absolutamente contradictoria en términos metodológicos, pues: *la historia coordina ahí donde la filosofía subordina*.¹⁷⁷ Desde un cierto punto de vista, esta crítica se vuelve bastante pertinente, pues uno podría muy bien pensar que la labor del historiador consiste en *coordinar* de manera temporal y cronológica los elementos que encuentra depositados en los archivos y en sus fuentes para dar cuenta de la posible conexión que existe entre ellos a través de la elaboración de un relato sobre el pasado. En cambio, el filósofo de la Historia *subordina* dichos datos históricos, dichos materiales narrativos producidos por los historiadores, a la lógica de un esquema o modelo filosófico abstracto que pretende dar razón del sentido del devenir histórico en general, del fin último al que en teoría apuntan integralmente. Ya sea la progresiva llegada de la autoconciencia de lo Absoluto en la historia del mundo (como es el caso de Hegel) o la dinámica cíclica y morfológica de nacimiento, desarrollo y decadencia de las culturas (como es el caso de Spengler), los filósofos de la Historia en su conjunto, más que reconocer en realidad un patrón implícito y oculto detrás del acontecer histórico, parecen más bien acomodar y seleccionar discrecionalmente y a su conveniencia los materiales históricos de los cuales disponen para únicamente tratar de hacer más verosímil el meta-relato que según ellos es supuestamente capaz de describir y explicitar el sentido mismo de la historia. Esta sospecha no puede dejar de aparecer ante nuestros ojos cuando aludimos al proceder intelectual de los filósofos

¹⁷⁷ Cfr. *Ibid.* p. 47.

sustantivos de la Historia. Lo interesante, sin embargo, es que la crítica que es posible elaborar desde la Historiografía a la Filosofía de la Historia va mucho más allá de todo esto. Resulta ser sin duda mucho más profunda de lo que apenas se ha dejado entrever hasta aquí.

La Historiografía se refiere al estudio de las condiciones materiales, prácticas y escriturísticas que dan en último término lugar a la producción particular de los textos históricos. En breve, y como su nombre lo indica, consiste por supuesto en la investigación histórica sobre la escritura de la historia. Pero no sólo eso, la cuestión es en realidad un poco más sofisticada: la Historiografía apunta a hacernos notar la *incidencia* que tienen las condiciones de producción escrita de un texto histórico en la imagen histórica que finalmente dicho texto nos ofrece y nos proporciona. Toda representación histórica, toda imagen del pasado (depositada en las palabras y el discurso de una obra histórica cualquiera) está condicionada temporalmente por los valores, las prácticas, los lugares, los recursos, las estrategias, los procedimientos y las ideas que rodean en último término las circunstancias particulares de su elaboración escrita. Se trata en este sentido de una *historia de la historia*, de una operación de segundo grado (auto-reflexiva) que la Historia realiza sobre sí misma y que se vuelve verdaderamente indispensable y necesaria a la hora de aproximarnos a la comprensión y a la hermenéutica del texto histórico en cuanto tal. Para Michel de Certeau, *sólo puede pensarse la historia en tanto historiografía*,¹⁷⁸ pues las consecuencias que se siguen del perder de vista la dimensión de las cuestiones historiográficas en lo que a la práctica del historiador respecta pueden ser verdaderamente crasas y fatales. Como decíamos anteriormente, parafraseando ahora de nuevo a De Certeau, *la representación histórica disfrazaba inevitablemente la praxis que la organiza, el lugar social que la produce.* La «operación historiográfica» se dirige de este modo a explicitar dichas condiciones tópicas de fabricación escriturística que dan pie a las representaciones históricas, si no para realmente neutralizar, por lo menos para advertirnos sobre sus potenciales consecuencias e implicaciones ideológicas, «siendo la negación de la particularidad del lugar el principio mismo de la ideología».¹⁷⁹ Así, el texto histórico es de

¹⁷⁸ Cfr. Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, México: UIA, 2006, p. 67.

¹⁷⁹ *Ibid.* p. 82.

suyo, dada esta insalvable fractura entre la «representación» y la «praxis», entre el «discurso» y lo «real», un poderoso aparato ideológico, capaz de hacernos creer y comprometernos con una imagen y una valoración sobre el pasado que para hacerse efectiva tiende al mismo tiempo a encubrir simbólicamente sus propios compromisos institucionales presentes. La ideología oculta las fracturas, mientras que la historiografía para De Certeau busca por el contrario indicarlas, asumirlas y de este modo proporcionar visibilidad al tipo de enlace que pudiera existir entre los elementos escindidos (entre el lugar de producción y la narrativa producida), no pues en términos de “lectura” o “interpretación” sino más bien en términos de *fabricación*. Así, un historiador con cierta conciencia historiográfica no debe sólo y simplemente hablar de historia, sino que también y antes que nada debe por lo menos llevar a cabo un trabajo de reflexión autocrítico sobre el lugar de producción donde ha sido emplazado y desde el cual ha decidido en última instancia situarse para hablar de ella. Para decirlo en los términos de Alfonso Mendiola, el *observador está presente en toda operación de observación como su punto ciego*. El observador, de esta manera, se encuentra del otro lado de la distinción que la observación finalmente realiza para hacer visible aquello de lo que habla, para poder mostrar lo que relata. Nos referimos nada más y nada menos aquí a la dimensión de lo «latente», a aquello que da forma a la acción sólo en la medida en que permanece a la vez oculto respecto del efecto que la observación finalmente produce:

«Si el pasado es tal en relación con la distinción que lo constituye, y esa distinción no es observable en el momento en que se utiliza, por lo tanto la referencia al pasado depende de algo que es *latente* al que realiza la operación de observación. Esta latencia es la que busca hacer manifiesta el análisis historiográfico de las investigaciones históricas. Y al hacer manifiesta esta latencia, o dicho de otra forma, al reintroducir el observador en lo observado, lograr historizar la escritura de la historia».¹⁸⁰

La historiografía pretende así observar al observador comprendiendo el rol y la incidencia que este último tiene en la operación de la observación misma: es una observación de observaciones. ¡No hay observaciones neutras sobre la historia ni sobre nada en general!; siempre se encuentran determinadas por la circunstancia y las condiciones históricas particulares de su elaboración. Esta es, a saber, la lección que nos proporciona la Historiografía: que el observador se vuelve la mayoría de las veces incapaz de observar su

¹⁸⁰ Alfonso Mendiola, “El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado”, *Historia y grafía*, México: UIA, num. 15, 2000, p. 181-208.

injerencia sobre lo que dice ser real en el momento en que precisamente nos informa sobre aquello que observa de la realidad. En pocas palabras: existe una insalvable fractura entre el observador y lo observado que opera al mismo tiempo y paradójicamente como condición de posibilidad de la observación. La conciencia historiográfica, como ya dijimos, consiste en nunca dejar de atender y de apuntar al hecho de que dicha fractura en todo momento existe, más aún cuando pretendemos algo así como dar cuenta de lo que ha “realmente” ocurrido en la historia.

Podríamos también aprovechar ahora para caracterizar e ilustrar mejor el sentido, el proceder y el lugar del análisis historiográfico de otra manera. Más que un nuevo tratamiento técnico del color, más que el uso de ciertas formas de iluminación desconocidas hasta el momento y que abrieron el paso al desarrollo del impresionismo, la pintura de Manet, nos dice Michel Foucault, posee en realidad un rasgo distintivo único que la diferencia categóricamente de toda la tradición de la pintura occidental anterior a él (y que es fácil pase totalmente inadvertido a los ojos de los historiadores del arte). Dicho rasgo distintivo corresponde al resquebrajamiento de un canon clásico de la pintura, presente sobre todo en las obras del *quattrocento*. Nos referimos al canon de *la transparencia del lienzo*. Según Foucault, la ruptura que representa la obra de Manet en este respecto es de suyo mucho más profunda, determinante y radical para toda la pintura posterior que la etiqueta de “parteaguas” que le es atribuida en tanto padre del impresionismo:

«Desde el siglo XV, desde el *quattrocento*, en la pintura occidental era tradición intentar hacer olvidar, intentar velar y eludir el hecho de que la pintura estaba insertada, o encuadrada, en un fragmento de espacio determinado que podría ser un muro –en el caso de un fresco–, una tabla de madera, o incluso una tela o un pedazo de papel. Es decir, se trataba de hacer olvidar al espectador que la pintura descansaba sobre una superficie más o menos rectangular de dos dimensiones, y sustituir este espacio material sobre el que descansaba la pintura por un espacio representado que en cierto modo negaba el espacio sobre el cual se pintaba. Así es como la pintura a partir del *quattrocento*, intentó representar tres dimensiones cuando descansaba en un plano de dos dimensiones (...) En cierto modo, dentro mismo de lo que se representaba en el cuadro, Manet hizo resaltar (y, a mi parecer, éste es uno de los aspectos más importantes del cambio que Manet aportó a la pintura occidental) las propiedades, las cualidades, las limitaciones materiales del lienzo, que de alguna manera la pintura, o la tradición pictórica, había tratado de eludir o de velar hasta el momento. La superficie rectangular, los grandes ejes verticales y horizontales, la iluminación real del lienzo, la posibilidad de que el espectador pudiera contemplarlo desde una óptica u otra, todo ello está presente en los cuadros de Manet, se recupera, se restituye con los cuadros de Manet. Y Manet reinventa (¿o acaso inventa?) el cuadro-objeto, el cuadro como materialidad, el cuadro como objeto pintado que refleja una luz exterior, y frente al cual o en torno al cual se mueve el espectador. Tal invención del cuadro-objeto, la reinsertación de la materialidad del lienzo en aquello que se representa en él es, en mi opinión, la esencia del importante cambio que

Manet aportó a la pintura, y en este sentido puede decirse que Manet alteró –más allá de preparar el terreno para el impresionismo- los valores fundamentales de la pintura occidental desde el *quattrocento*».¹⁸¹

La introducción de la materialidad del lienzo, del cuadro-objeto, como un elemento mediador y constitutivo dentro de la composición pictórica se erige así, en palabras de Foucault, como la gran aportación disruptiva y paradigmática de la pintura de Manet a la posteridad. El lienzo deja de ser ese marco *transparente* cuya función es únicamente la de dar lugar al espacio representado (que a la vez funge por tanto como la negación misma del espacio material sobre el cual se pinta). Así, de pronto, el lienzo se vuelve visible, deja de ser una latencia. De la misma manera que la pintura de Manet, la historiografía se da firmemente a la tarea de mostrarnos la existencia material del “lienzo” y su incidencia en la imagen histórica que sobre él es representada. Dicho lienzo, en estos términos, no es otra cosa que la escritura de la historia, que su superficie o lugar de fabricación. Así como la tradición pictórica del *quattrocento* hacía todo lo posible para hacer olvidar y hacer perder de vista al espectador que la imagen representada se encontraba finalmente insertada en un fragmento de tela de dos dimensiones, de manera análoga las narraciones históricas (en aras de ponernos directa y vívidamente en contacto con los “hechos”, las “batallas” y los “acontecimientos”... En breve: con los contenidos de la representación histórica), tienden a velar los procedimientos de fabricación escriturística que inexorablemente median y configuran la composición de las imágenes históricas en cuestión. La historiografía nos obliga siempre de esta manera a tomar una distancia temporal y crítica frente a la seducción de inmediatez que despierta en nosotros por sí mismo el relato histórico. En resumen: la representación histórica está mediada necesariamente por sus condiciones particulares de producción escrita (las cuales, dicho nuevamente, también se encuentran inscritas dentro de un contexto histórico siempre singular).

Podemos afirmar entonces que, desde el punto de vista de la historiografía, la Filosofía de la Historia realiza una operación intelectual que es *doblemente ideológica*. En primer lugar, ella no se interroga jamás por las condiciones materiales y particulares de producción escrita que dan pie a las narraciones o representaciones históricas que decide en última

¹⁸¹ Michel Foucault, *La pintura de Manet*, Barcelona: Alpha Decay, 2005, p. 12/14-15.

instancia utilizar para hablar del sentido último de la Historia. Dicho de otra manera, trata los materiales históricos de los cuales dispone como si fueran informes *transparentes* sobre la realidad del pasado, sin cuestionar crítica y metodológicamente las circunstancias histórico-escriturísticas que finalmente los produjeron (para decirlo en nuestros términos, sólo perciben las imágenes históricas y olvidan por completo el lienzo sobre el que se encuentran representadas). Se apropian así de un enorme cúmulo de observaciones históricas sin reflexionar nunca sobre la injerencia que en ellas tienen contextual e históricamente los observadores que las crean. En segundo lugar, los filósofos sustantivos de la Historia después, habiendo ya pues caminado de una manera historiográficamente acrítica sobre sus fuentes de información histórica, asimilan y subordinan además dichos materiales históricos recopilados a la estructura de un modelo filosófico abstracto, de un meta-relato, que supuestamente habrá de dar cuenta del sentido último al que apuntan integralmente. No cuentan pues las condiciones de fabricación de los textos y los contenidos históricos en lo relativo a su sentido, sino únicamente la forma en como éstos se adecúan a un esquema filosófico-histórico general e independiente que refiere al significado universal del devenir del hombre y de las sociedades en el tiempo. Pareciera entonces que no puede hablarse de algo así como la “historia universal” más que a costa de negar absolutamente la singularidad del lugar desde donde se pretende en último término hablar de ella, a costa de olvidar cómo la Historia se encuentra atravesada por la misma historia. Cabe destacar ahora que no podemos culpar en sí misma a la tradición de la Filosofía de la Historia de su ceguera historiográfica, en la medida que las problemáticas teóricas planteadas por la Historiografía provienen evidentemente de una época muchísimo más reciente. Sin embargo, es precisamente y sobre todo en relación a estos dos puntos críticos donde nos topamos con lo que podríamos de alguna manera denominar *la imposibilidad historiográfica* de reivindicar un planteamiento filosófico-sustantivo sobre la Historia. Retomemos aquí las palabras de Alfonso Mendiola:

«¿Cómo reintroducir al observador en nuestras explicaciones de la realidad, cuando lo que hizo la ciencia del siglo XIX fue ocultarlo? (...) La ciencia histórica, desde su emergencia a fines del siglo XVIII hasta su consolidación institucional en Europa a fines del siglo XIX, fue descrita reflexivamente. Pero este tipo de descripción de la historia, que conocemos como teoría de la historia, siempre se realizó desde presupuestos ahistóricos, o dicho de manera más puntual, desde doctrinas filosóficas. La reflexión sobre la ciencia histórica partía de la necesidad de fundamentar filosóficamente (la única forma que conocía el siglo XIX para validar un conocimiento en tanto que

científico) a la ciencia histórica. Este tipo de conocimiento histórico lo vamos a denominar *heterorreferencial*, que significa que la historia como un saber se comprendía desde un saber distinto al suyo, en este caso, el filosófico. Por ello sostenemos que la disciplina histórica moderna fue interpretada, hasta que se dio el “giro historiográfico” en 1970, desde un saber que partía de postulados no historizados, lo cual impidió descubrir la historicidad o la singularidad de toda escritura de la historia, pues ésta sólo se podía percibir si la historia era pensada desde la propia historia, esto es, de manera *autorreferencial*. De esta forma la década de los setenta representa la transición de una reflexión externa de la historia (*heterorreferencial*) a una reflexión interna de la historia (*autorreferencial*)». ¹⁸²

Como hemos sostenido desde el comienzo de este ensayo, por lo que abogamos aquí es por una suerte de rehabilitación del propósito general de una Filosofía de la Historia: aquella que suscribe pues un sentido universal en el decurso y la realización de los tiempos históricos. Dicha rehabilitación, sostenemos también, no puede darse efectivamente más que a partir del establecimiento de un *referente antropológico de la historia* que en último término creemos sólo puede ser proporcionado por la teoría mimética de René Girard. Se trata de un procedimiento *heterorreferencial* respecto de la conceptualización y problematización que hace sobre sí misma la disciplina histórica (somos conscientes de ello), pero que más que tratarse de una fundamentación filosófica de la ciencia histórica como tal, apuntamos más bien aquí, como puede verse, a una *antropoligazón* de la misma. ¿De dónde proviene entonces nuestra necia obstinación en llevar a cabo este procedimiento de teorización heterorreferencial con relación a la Historia, cuando la Historiografía bien nos ha mostrado ya que toda referencia externa de este tipo posee de suyo y por lo general un carácter ahistórico?, ¿por qué invitar y darle cabida de nuevo a los “invasores” de los cuáles la Historia ya se había independizado gracias a la forma de reflexión autorreferencial que le proporciona el ejercicio historiográfico? Antes de responder a esta pregunta cabe aclarar que no postulamos en ningún momento al sacrificio como una suerte de trascendental o *a priori* histórico, pues se trata de un fenómeno de formación social que tiene su génesis en los albores mismos de la vida humana (esto es: tiene por supuesto un origen temporal e histórico, si bien bastante remoto)... Aunque es importante aclarar, que como habíamos apuntado ya desde un inicio, no tratamos de hacer énfasis en la forma como la cultura es un producto de la historia, sino, por el contrario, en la forma como la historia puede ser vista y tratada como un producto de la cultura, en otras palabras: comprender cómo el movimiento de la historia, en términos socio-políticos,

¹⁸² Alfonso Mendiola, “El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado”, p. 181-208.

responde a una misma *lógica sacrificial* (la cual se encuentra al mismo tiempo sujeta a un proceso de evolución histórica de muy amplia trayectoria). Aclarado esto, abordemos ahora sí la cuestión apenas planteada. La Historiografía hace muy bien en mostrarnos la forma como las condiciones particulares de fabricación escriturística tienen una incidencia determinante en la imagen del pasado proporcionada por cualquier texto histórico. Hace muy bien también en advertirnos, en consecuencia, sobre la operación ideológica presente en la construcción típica de las imágenes filosóficas sustantivas de la historia. Sin embargo, el problema aquí no se encuentra directamente vinculado con la labor historiográfica en cuanto tal, sino con el tipo de implicaciones ontológicas que de ella pueden llegar a desprenderse. Por ontología, en este caso, simplemente habremos de entender, en un espíritu cercano al de Quine, aquello que decimos *que hay* al hablar o al realizar afirmaciones sobre el mundo.¹⁸³

Existen en este sentido dos tipos de *actitudes ontológicas* que pueden derivarse de las reflexiones historiográficas: la primera, para nosotros, positiva; la segunda, por el contrario, bastante perniciosa y negativa. En primera instancia, puede pensarse que la labor historiográfica nos conduce por un camino que si bien no nos ofrece mayor “objetividad” (en la medida que esta noción resulta bastante problemática para la disciplina histórica, no sólo por la evidente parcialidad contextual de las perspectivas desde donde se puede hablar y valorar el pasado, desde donde no puede haber neutralidad, sino sobre todo porque los objetos de la historia, los hechos o los acontecimientos, siempre están ausentes, ya tuvieron lugar y no pueden reproducirse ni observarse a la manera de un experimento científico) por lo menos nos permite tener mayor precisión respecto de cómo estamos abordando y cómo es que estamos hablando en última instancia de lo ocurrido. Dicha precisión es coherente con la *pretensión de validez* que atraviesa necesariamente al discurso histórico (a diferencia, por ejemplo, de la narrativa literaria). A la Historia le interesa decir la verdad sobre lo que ha acaecido y ha tenido lugar en el pasado, no en términos de una correspondencia rígida (pues esto no parece en realidad posible), pero sí en términos de una valoración veraz que muestre y problematice los posibles nexos entre los sucesos, los datos

¹⁸³ Cfr. W.V.O. Quine, “On what there is”, *From a logical point of view*, Massachusetts: Harvard, 2003, p. 1-19.

y los elementos históricos en cuestión, que incluso pondere y examine las herramientas retóricas y las estrategias escriturísticas con las que los historiadores de antaño intentaban referirse a las cosas pasadas. El hecho de interrogarnos sobre la afección que nuestra perspectiva presente y nuestro lugar social tienen sobre aquello que afirmamos de la historia contribuye sin duda a volver más honesta, autocrítica, delimitada y por ende veraz nuestra particular representación sobre el pasado. Esta es una actitud ontológica-historiográfica que podemos denominar «realista». En segunda instancia, nos encontramos de pronto con la actitud contraria. Dado que cualquier realidad a la que nosotros pretendamos referirnos del pasado inevitablemente se encuentra mediada y configurada por la perspectiva parcial, circunstancial y arbitraria de quien finalmente decide enunciarla en un contexto histórico-cultural singular. Dado que todo aquello que tomemos por un “hecho” o por un “evento” de la historia no es más que el producto del lenguaje, del discurso y, en concreto, de la escritura histórica. Dado que todo aquello de lo que hablemos es sólo y siempre una construcción social y una convención simbólica. Dado que, en resumen, para citar la sentencia de Nietzsche preferida por el posmodernismo, “no hay hechos sino sólo interpretaciones”, todo lo que podamos representarnos sobre la historia se encuentra en el mismo nivel ontológico de la ficción literaria, de las construcciones retóricas, de la arbitrariedad de la imaginación narrativa. A esta segunda actitud ontológica-historiográfica podemos llamarla con toda justicia «anti-realista», y es precisamente a ella a quien en este ensayo le hemos declarado abiertamente la guerra. La Historiografía, dado el enfoque de la labor que lleva a cabo, tiende muchas veces a alimentar esta perniciosa convicción filosófica sobre las cosas, a saber: que todo es texto y que no existe nada más allá de él; que la realidad es solamente y a final de cuentas una producción textual. El antirrelaismo historiográfico se fundamenta filosóficamente así, sabiéndolo o no, en una suerte de “idealismo lingüístico” (de un corte profundamente relativista) al cual nosotros habremos de oponer en último término un «realismo mimético-naturalista». Que nuestra visión de lo que pueda significar la “naturaleza” en un momento dado se encuentra mediada por el discurso o la *episteme* de una determinada época histórica es un hecho a todas luces evidente. El error está en creer que esa condición niega la posibilidad de preguntarnos por la naturaleza antropológica del lenguaje, es decir: preguntarnos por cómo el concepto de naturaleza es un producto del lenguaje (de una determinada época histórica) no impide ni

contradice la posibilidad de preguntarnos por cómo el lenguaje (la dimensión humana de lo simbólico) es finalmente un producto de la naturaleza, la evolución y la circunstancia adaptativa y de supervivencia de nuestra especie (y en esa medida, proyectar nuestra respuesta en la historia). La primera es una pregunta histórica, la segunda es una pregunta antropológico-evolutiva.

Nosotros intentamos mostrar la necesidad de que la Historia tome autocriticamente en consideración esta segunda pregunta. ¿Por qué? Sencillamente porque la Historia, a causa de dicho antirrealismo historiográfico, ha perdido su referente, a saber: el Hombre. Creemos que tiene que llegar entonces en este caso la antropología mimética de Girard como ese “invasor heterorreferencial” para devolvérselo lo antes posible. Pareciera que la exclusiva autorreferencialidad que la historiografía le brinda a la Historia en términos teóricos, no sólo le impide reconocer invariantes antropológicas en sus recuentos, sino que la hace dirigirse muchas veces hacia una suerte de nihilismo ontológico. Así, nada *es* realmente en la historia, pues todo lo que podemos llegar a decir *que es* se encuentra condicionado y es relativo a un contexto histórico-temporal particular siempre cambiante. No hay “hechos”, sólo “construcciones”. Se trata en el fondo, desde luego, del eterno conflicto filosófico que existe entre la idea de *historicidad* y la idea de *ontología* (los historiadores dirán que toda ontología y que todo referente se encuentran finalmente subordinados a la historicidad, mientras que nosotros intentamos mostrar -sin negar la verdad que existe también detrás de dicha premisa historiográfica- cómo los mismos cambios históricos responden finalmente, por el contrario, a la operación de un mecanismo antropológico que lleva las crisis de indiferenciación miméticas a su resolución sacrificial diferenciadora). Esta disposición teórica, que privilegia la historicidad por sobre todo lo demás, opera adecuadamente cuando de lo que se trata es de hacer ver la manera como los hombres de diversas épocas de la historia veían y representaban el mundo y la realidad dada su circunstancia temporal. Aquí no hay nada que decir, toda precaución historiográfica es bienvenida... Sin embargo, su versión antirrealista no es en lo absoluto pertinente cuando pretende erigirse como un obstáculo para percibir la forma como nuestras concepciones científicas contemporáneas de la realidad, por ejemplo, pueden contribuir y arrojar también luz en relación al desarrollo del hombre en la historia y en el pasado.

Permítaseme poner un ejemplo. Paul Feyerabend, filósofo de la ciencia y máximo bastión de lo que en un momento dado él mismo denominó el “anarquismo epistemológico”, llegó a afirmar en una ocasión que *en el momento en el que dijimos que la Tierra giraba alrededor del Sol, ella comenzó a girar*.¹⁸⁴ Desde un punto de vista histórico-político esta proposición puede muy bien ser verdadera, si lo que pretendemos es mostrar cómo una nueva concepción del mundo, en su contexto, irrumpe y resignifica aquello que en última instancia tomábamos por real. Sin embargo, desde un punto de vista fáctico y científico esta proposición es absolutamente falsa, y no se necesita ser ningún astrónomo calificado para saber que el hecho es que la Tierra siempre ha girado alrededor del Sol independientemente de que los hombres los supieran o no. Para decir lo mismo de una manera un poco más violenta que puede muy bien escandalizar a los historiadores: puede que existan infinitas diferencias entre un hombre occidental del siglo XXI y un hombre persa del siglo V a.C. Lo que es un hecho es que ambos eran igualmente *homo sapiens-sapiens*, en ese respecto tienen muchísimas más cosas en común de las que pudiera parecer y considero que no es necesario que tenga que llegar un biólogo a demostrárnoslo. ¿Cuál es el fondo del problema? El asunto está en que la historiografía no está dispuesta a aceptar una ontología (que dé cuenta de lo que hay en el mundo) que no se circunscriba al contexto de la época histórica en cuestión. Hacer, por ejemplo, una “historia del cáncer en el siglo XV” podría resultar escandaloso para muchos historiadores ya que las personas que vivían en ese momento de los tiempos sencillamente no disponían de esa categoría ni de esa forma de pensar para hablar del mundo. De nuevo: esta actitud es correcta si nuestro interés es dar cuenta de la mentalidad, por ejemplo, de los hombres del siglo XV para explicar el sentido y el significado de sus aflicciones. Pero eso no significa que el cáncer no existiera. Y con esto quiero decir que una empresa histórica de este tipo no se vuelve inválida o ilegítima simplemente por el hecho de hacerse de otro horizonte ontológico (que responde por supuesto a un contexto contemporáneo) pues también puede arrojar claridad con otros medios sobre la problemática de la supervivencia del hombre en el pasado. El concepto económico de «inflación», por poner otro ejemplo, es bastante contemporáneo y sin embargo es utilizado por muchos historiadores económicos, entre ellos Niall Ferguson, para explicar la revolución de los precios ocurrida durante el siglo XVI en Europa gracias a la

¹⁸⁴ Cfr. Paul Feyerabend, *Tratado contra el método*, Madrid: Tecnos, 2003.

sobre-acuñaación de doblones de plata españoles, producto de la explotación masiva de este material en las minas coloniales.¹⁸⁵ Podrían decirnos también los historiadores que el hecho de que la Tierra gire alrededor del Sol no es realmente un asunto relevante para el hombre medieval que vivía bajo el paradigma ptolomeico, sin embargo, aunque esto sea cierto, el hecho es que si la Tierra no girara alrededor del Sol ni el mundo ni la vida del hombre en el planeta serían finalmente posibles. Así hablar del *homo sapiens-sapiens* como una categoría que abarca y refiere a la historia entera de nuestra especie no es caer en un barato anacronismo, sino que en nuestra opinión representa la única posibilidad de poder devolverle a la Historia un referente cuando ésta, gracias a la historiografía en gran medida, ha tendido a relativizarlos y a eliminarlos por completo, en aras de decir y defender que todo es un producto contextual del lenguaje y del discurso. Nuestro principal argumento contra este absolutismo lingüístico y textualista yace finalmente en lo siguiente: la mimesis es de suyo y de por sí un fenómeno presimbólico y prelingüístico. Esto es visible, por un lado, en el hecho contundente, ya tratado anteriormente, de que la imitación juega un papel decisivo tanto en ciertos procesos de aprendizaje animales como en la detonación de sus conflictos y sus rivalidades. Existe pues una continuidad natural en términos de mimesis entre los animales y los hombres. Lo que nos distingue es justamente la posesión de un sistema simbólico, del cual los animales carecen, ya que, como hemos explicado, el desbordamiento en la intensidad mimética de las rivalidades humanas hizo emerger evolutivamente, a través del sacrificio, una nueva forma de contención indirecta y sistémica para la catastrófica circunstancia en la que irremediablemente nos coloca el contagio de la violencia interna en nuestra especie. Por otro lado, podemos notar con toda claridad el modo como, en términos neurológicos, la mimesis es innata, primordial y un recurso básico para el aprendizaje antes que algo aprendido. La mimesis precede así en un niño hasta su mismo proceso de adquisición del lenguaje (el cerebro humano tiene de suyo una capacidad o potencialidad lingüística que debe sin embargo ser actualizada por el estímulo exterior... La mimesis juega un papel determinante en dicha actualización). En conclusión, no todo es texto, la mimesis es anterior al texto y este hecho resulta más que evidente en estos términos. Si bien es cierto que el lenguaje funciona como esa mediación que permite al sujeto, en términos epistémicos-semánticos, establecer una relación con el mundo, debemos

¹⁸⁵ Cfr. Niall Ferguson, *El triunfo del dinero*, Barcelona: Debate, 2010.

sin embargo entender antes que el significado (el símbolo) funciona como esa prodigiosa mediación que permite contener, redirigir y diferir nuestras dinámicas interindividuales de reciprocidad mimética, ya sean éstas negativas o positivas, hacia el caso, hacia el asunto, hacia el objeto.

2.1.2 Hocart y los límites de la *evidencia directa* en la Historia.

Quizás mucho de la actitud ontológica-antirrealista que suele desprenderse de las reflexiones historiográficas descansa por sobre todo lo demás en la tremenda y problemática cuestión relativa al tema de la evidencia dentro del proceder de la disciplina histórica. Ya Francois Hartog nos recuerda que el término «evidencia» proviene en sus orígenes del terreno de la retórica y de la filosofía más que del de la Historia propiamente.¹⁸⁶ De hecho, el concepto de “evidencia” es la traducción latina que hace Cicerón del término griego (también aristotélico) de «enargeia». Ahora bien, siempre la evidencia, según Hartog, se encuentra vinculada, incluso desde Homero, al problema de traer a la visibilidad lo que es invisible, de garantizar que sea el objeto lo que en última instancia aparezca en el recuento de las cosas, de *hacer ver lo que finalmente se dice sobre mundo*. Se trata sin duda de la relación entre «visión» y «verdad». ¿Cómo nace la Historia? El origen de esta disciplina en el mundo griego trae consigo un vertiginoso cambio, precisamente en lo relativo a la cuestión de la evidencia, respecto de aquella arte poética de la que en último término ésta se desprende, a saber, la epopeya:

«El mundo ha cambiado, los dioses ya no se aparecen; la musa ha aparecido y callado; la separación de lo visible y lo invisible se fija. Pasar de la epopeya a la historia significa, en particular, cambiar la evidencia de la visión divina, aquella poseída justamente por la musa, que ve y sabe todo, por la que el historiador está por demostrar. Es incluso esta última la que lo hará ser reconocido como historiador. Esta visión que es propuesta y practicada por Herodoto, se da como una analogía o un sustituto de la visión de la que se beneficiaba el aedo inspirado».¹⁸⁷

Aristóteles ya toma claramente en cuenta esta diferencia cuando en un momento dado nos dice que el historiador habla de lo que ha sucedido (*legein*), mientras que el poeta trágico, en tanto creador de relatos, nos habla más bien de lo que puede llegar a suceder (*poiein*).

¹⁸⁶ Cfr. Francois Hartog, *Evidencia de la historia*, México: UIA, 2011.

¹⁸⁷ *Ibíd.* p. 17.

Como podemos observar, Hartog lleva a cabo así un erudito recorrido historiográfico sobre el papel y la función de la evidencia en la Historia, desde la Antigüedad hasta la época Moderna, que no es nuestra intención desarrollar aquí. Nos resulta digno de mención en la medida que plantea y enuncia de manera prístina la problemática en cuestión: la evidencia corresponde al problema de *decir*, por un lado, y *hacer ver*, por el otro, lo que ha ocurrido en la historia. ¿Cómo hace ver el historiador a otros aquello que dice sobre la historia y el pasado? Existen dos opciones de abordaje. Para esto cabría dar una respuesta de orden historiográfico (como la que da Hartog) o también podríamos optar por una de un corte más bien *epistemológico*. Dado el interés de nuestra tarea, el de ofrecer por sobre todo lo demás un necesario referente antropológico para la Historia, consideramos esta segunda vía como la más adecuada, máxime cuando esto puede conducirnos a abundar sobre el problema metodológico de la evidencia en lo que respecta al comportamiento de las ciencias en general (y en particular al espectro de las ciencias sociales). A.M. Hocart en su libro *Kings and Councillors* nos recuerda que la naturaleza de la evidencia es en realidad bastante similar en distintos ámbitos y aspectos de la experiencia humana (desde las cortes y la impartición de la justicia hasta aquello que encontramos depositado en los procedimientos de las investigaciones científicas... También en lo respectivo a la vida cotidiana de las personas). Lo que resulta indispensable en su opinión es distinguir (podríamos decir sin duda en términos epistemológicos) entre dos formas o tipos esenciales de evidencia, a saber: la evidencia directa y la evidencia indirecta o circunstancial:

«In the courts they distinguish two kinds of evidence: the direct and the circumstantial. If the witness actually saw the murder and describes it, it is direct evidence. But is rare that a murder is actually witnessed. It is necessary then to note every circumstance: the state and position of the victim, clues as to time, the movements of the victim and of the suspect, their conditions and characters, to interpret all this data in accordance with the laws of nature, especially human nature, and to frame a theory which explains them all, and for which we can imagine no alternative. That is circumstantial evidence. There is a popular, but natural, delusion that direct evidence is necessarily better than circumstantial, in fact that it is the only satisfactory evidence».¹⁸⁸

¿Por qué en opinión de Hocart la afirmación de que la evidencia directa es mejor que la indirecta en términos de lo que prueba es en el fondo una completa ilusión? Pensémoslo de la siguiente manera. El testimonio directo de un testigo en un juicio puede muy bien estar sesgado, su memoria puede estarle fallando por ejemplo, o en el peor de los casos puede

¹⁸⁸ A.M. Hocart, *Kings and councillors*, p. 11.

tratarse de una mentira (siempre existe ese riesgo). En cambio cuando poseemos un cúmulo de pequeños detalles, de huellas, los cuales ningún hombre pudo haber premeditado o manipulado, que apuntan en una sola dirección especulativa, nos encontramos en situación de poder producir una interpretación cuya certeza resulta ser mucho mayor que aquella que nos proporciona en un momento dado el mero testimonio directo de alguien. Se parece en gran medida, por supuesto, al tipo de trabajo que realiza un detective forense para dar con las circunstancias y los móviles que dieron pie a un asesinato. Se trata de enlazar los indicios que aparecen aislados en un primer momento, de comparar y contrastar los elementos de la escena del crimen para poder ver aquello que tienen finalmente en común (más aún, imaginemos, si estamos detrás de alguien así como un asesino serial). En pocas palabras, la evidencia circunstancial nos permite reconocer *patrones* capaces de esclarecer lo que en verdad ocurrió y las razones detrás de lo sucedido. La antropología comparativista de Hocart, al igual que la Girard, se fundamentan metodológicamente sin duda en esta forma indirecta de evidencia. En el caso del segundo, el chivo expiatorio (el asesinato de la víctima) se convierte en la clave de lectura o patrón último que nos permite descifrar el tipo de informe encubierto que en el fondo ofrecen los relatos míticos sobre los orígenes de las sociedades humanas. La antropología mimética termina erigiéndose así como una suerte de *investigación forense* sobre la naturaleza de la cultura y nuestra pregunta a final de cuentas recae en las implicaciones que puede tener esto para el tipo de estudio que lleva a cabo la disciplina histórica. Hocart, curiosamente además, nos habla también de la situación particular de la Historia frente a esta problemática de la evidencia para mostrarnos la fuerte manera como tiende ella a privilegiar, por el contrario, las evidencias directas en lo que refiere al modo como construye su propio conocimiento:

«The historian as a rule shares the popular prejudice: he pins his faith to direct evidence, to the writings of eyewitness, to coins, to ruins. Circumstantial evidence he distrusts. He clings to his direct evidence as a timid sailor to the coast. Astronomy is universally acknowledged to be one of the most exact of sciences; yet it is not afraid to venture into those remote ages for which we cannot hope ever to find direct evidence. Whereas the historian is afraid to discuss the growth of society through a paltry ten thousand years *except he has documents for each step*, the astronomer coolly reconstructs the history of the solar system for millions of years from observation of the present only (...) Biology itself has achieved its most notable successes purely from circumstantial evidence. A biologist has recently declared: “Evolution itself is accepted by zoologists, *not because it has been observed to occur* or is supported by logically coherent arguments, but *because it does fit all the facts of Taxonomy, Paleontology, and Geographical Distribution, and because no alternative explanation is credible*”. Biology, unlike astronomy, has something like direct evidence in the shape of bones and imprints of extinct animals. This evidence is called paleontology; but (...) the theory of evolution was

not based on paleontology, but paleontology received the breath of life from evolution. Evolution provided a new use for fossils».¹⁸⁹

La tendencia de la evidencia directa, en términos de Hocart, es proporcionarnos solamente una fracción o una parte de la verdad (a veces dando la impresión de que se trata de la verdad completa, cuando en realidad no es así). Es por ello que puede en ocasiones ofrecernos explicaciones incorrectas. La evidencia circunstancial, por su parte, nos acerca muchas veces, dado su proceder comparativo, a la totalidad de los fenómenos que intenta explicar. Las batallas de conjeturas son típicas en aquéllos como los arqueólogos o los historiadores que sólo admiten la evidencia directa en sus recuentos, pues, en palabras de Hocart: es como intentar trazar una línea desde un punto conocido hacia otro que desconocemos y sobre el cual tenemos muy poca idea sobre la distancia y la dirección en la que se encuentra... Lo que se necesita es, por el contrario, trazar líneas desde al menos dos puntos conocidos para así intentar encontrarnos con el punto de intersección que buscamos (en esto consiste justamente la evidencia comparativa). Es así, que como podemos observar en la cita anterior, no fue la evidencia directa de la paleontología la que dio pie a la teoría de la evolución sino que por el contrario, fue la teoría de la evolución, basada en una estrategia metodológica-comparativa de investigación y observación de las especies vivientes, la que posibilitó todo un nuevo uso a los fósiles descubiertos por la paleontología como una nutritiva forma de evidencia directa para respaldar el argumento evolutivo sobre los orígenes del hombre.¹⁹⁰ Pero volvamos de nuevo al caso concreto de la Historia según nos explica Hocart:

«It is among students of culture that faith in direct evidence is most firmly implanted. Of that kind of evidence there is such a generous store that it seems gratuitous to fall back on so inferior a substitute as comparative evidence. There are manuscripts, inscriptions, pots, buildings in such plenty that we may reasonably hope to learn all we want to know from them alone. This naïve faith in the evidence of our eyes is all the more remarkable as the nineteenth century and the first quarter of the twentieth have been largely spent by historians in discrediting that very kind of evidence in which they rely. Niebuhr led with an attack on the early Roman tradition, which had been accepted without question. But the critics were not long content with demolishing legends: they were soon emboldened to attack the name of great historians. Thucydides was a contemporary of the events he recorded and an actor in some. His testimony has never been doubted. Yet the liberal Grote convicted him of being a biased Tory

¹⁸⁹ *Ibid.* p. 12-13.

¹⁹⁰ Hocart lo explica con un claro ejemplo: el cráneo “Gibraltar” fue descubierto en 1848 y no recibió mayor atención por parte de los académicos. En cambio, después de la publicación de *El origen de las especies* de Darwin en 1859, estos fósiles empezaron a tomar mayor notoriedad en la medida que podían fungir como evidencia directa capaz de probar mucho sobre los orígenes evolutivos del hombre.

traducing the Greek democrats. Herodotus may be credulous, but his honesty has never been questioned. He based his narrative of the Persian Wars on the evidence of eyewitness; but scholars infected by a fashionable skepticism went to Marathon to see for themselves, and proved on the ground that his account of the battle was impossible, and some even proved to their satisfaction that the Persians, not the Greeks, had won the battle. Moral judgments have been reversed wholesale; heroes have been deposed, villains exalted. One wonders that after this orgy of skepticism any one should go on writing history at all. Many historians have thought to find more solid foundations in the hard material turn up by the spade. Inscriptions have been collected as a check on writers; but inscriptions are no more trustworthy than writings. They are seldom candid, and often inscribed by way of flattery or propaganda (...) No wonder that in despair many have turned away from history as a game of pure conjecture».¹⁹¹

No deja de sorprender al mismo Hocart el hecho de que la disciplina histórica disponga de tantísimos materiales, escritos, inscripciones, edificios, ruinas, vestigios, en breve, de tantas evidencias directas, pero que se encuentran todas ellas constante e inevitablemente sometidas a un juego de conjeturas, donde la polémica y las disputas interpretativas se tornan mucho más fuertes, presentes y contradictorias que la misma posibilidad de acuerdo entre los historiadores. En este sentido, Hocart contrasta esta situación epistémica de la Historia, repleta por doquier de evidencia directa, con la de una disciplina que le está de alguna manera emparentada pero que carece por completo de ella, a saber: la filología comparativista. Nadie espera llegar a encontrar jamás un documento que contenga especímenes de esa lengua indoeuropea arcaica, perdida y originaria de donde provienen conjuntamente idiomas como el latín, el griego, el español o el sánscrito (en palabras de Hocart: «this absence of all direct evidence has proved a blessing in disguise»)¹⁹² La filología procede entonces a sacar sus conclusiones a través de la evidencia circunstancial en donde la existencia de líneas históricas divergentes entre las lenguas, y que han dado origen a una gran variedad de especies lingüísticas, pueden ser rastreadas hacia atrás hasta converger en un hipotético ancestro común. Al comparar a todos los descendientes podemos eliminar las diferencias para concentrarnos sólo en aquellos rasgos semejantes a todos y adquirir así presumiblemente una idea de cómo era la lengua original perdida. Existen discusiones claro está, como sucede en todas las disciplinas, pero existe un claro acuerdo general respecto del método de la disciplina filológica en cuanto tal (situación que por supuesto no ocurre y, al parecer, no puede llegar jamás a ocurrir en lo que respecta a la

¹⁹¹ Ibid. p. 13-14.

¹⁹² Ibid. p. 15

Historia). Es por esto que en última instancia Hocart concluye lo siguiente respecto del tema de la evidencia en general:

«It is not proved, and never can be, if by proving we mean actually seeing it happen, or knowing someone who has seen it. *But proof does not consist in seeing: it consists in providing so complete an explanation of the disjointed evidence of our senses that no better alternative can be thought of.* Some day an alternative may be found; but in the meantime our hypothesis, if it is any good, will have helped us to further conquests: that is all that really matters. In Science, as in the courts, circumstantial evidence is not an inferior substitute for the evidence of eyes and ears: it is the very foundation of knowledge».¹⁹³

No debe extrañarnos, por lo tanto, que la problemática y siempre polémica circunstancia epistemológica en la que la Historia se encuentra respecto del status que para sí misma guarda el tema de la evidencia (como hemos hasta ahora visto a través de las reflexiones teóricas de Hocart en torno a los límites de la “evidencia directa”) termine naturalmente por alimentar actitudes historiográfico-ontológicas de un corte profundamente antirrealista frente a todo aquello que esta disciplina afirma ha sucedido y ha tenido lugar en el pasado. ¿Qué hace sobre todo a la Historia resistirse tan fuertemente a los caminos de la evidencia circunstancial y comparativa? Quizás no sólo la enorme y abrumadora cantidad de materiales, documentos y escritos de los que dispone directamente y sobre los cuales construye necesariamente su conocimiento. Eso puede ser desde luego una parte de la cuestión como lo afirma Hocart, pero sobre todo también mucho del asunto se juega aquí en la suscripción de una cierta creencia o convicción más bien de tipo filosófico-historiográfica sobre la naturaleza misma de la historia, a saber: aquella que pone exclusivamente el acento en la *particularidad absoluta* de cada momento en el que nos decidamos situar dentro del transcurrir del tiempo histórico, esto es, en resumidas cuentas, la *historicidad*... La singularidad que vuelve siempre incomparable y heterogéneo todo lo que de suyo tiene lugar en la historia y en el tiempo (todo es así el producto del devenir siempre diferenciador y cambiante). Dicha particularidad radical, aplicada y referida a todo proceso de fabricación histórico-escriturística, es también sin duda alguna una de las premisas más fuertes que dan forma a las representaciones teóricas sobre la historia derivadas en último término de las reflexiones historiográficas. El único problema aquí se encuentra pues en lo siguiente: dicho acento absoluto en la historicidad puede fácilmente

¹⁹³ Ibid. p. 26-27 (las cursivas son mías).

alimentar la disposición a clausurar toda posibilidad de encontrar o rastrear *patrones* dentro del acontecer mismo de la historia (toma por inútil o imposible, así, cualquier proyecto de “historia comparativa” en este caso). La comparación, en mi opinión, está en la base de toda búsqueda por producir una antropología-histórica. ¿Qué hace estar tan seguros a los historiadores de hoy que nada puede ser recurrente en la historia, que no existen regularidades en ella más allá de una certidumbre de orden filosófico sobre el devenir del tiempo en tanto accidente puro? La respuesta no parece muy clara en realidad. El problema es de nuevo el mismo: no se trata de negar la evidente existencia de la historicidad, sino de problematizar el tipo de convicciones ontológicas que desde ella pueden llegar a desprenderse. ¿Por qué pensamos que la indiscutible existencia de la particularidad y de la multiplicidad en la historia niegan la posibilidad de pensar y postular ciertos universales (o mejor dicho, en nuestros términos, “invariantes antropológicas”)? Así por ejemplo, sin negar por supuesto la *singularidad* propia de cada organismo en la escena de la historia de la vida, es un hecho que -a pesar de que el fondo de todo el proceso sin duda es el azar- existen enormes regularidades que podemos describir en la manera como evolucionaron las especies en el tiempo, y que dan cuenta de la operación del mecanismo de *la selección natural* a través del cual las variaciones en los caracteres y los rasgos de los seres vivos encuentran su razón de ser, su origen y su explicación en el modo como lograron históricamente adaptarse dichas especies a un cierto tipo de nicho o entorno ecológico para poder finalmente sobrevivir.¹⁹⁴ Hubo muchísimas mutaciones genéticas que fracasaron y procedieron a la extinción, otras que fueron por el contrario exitosas, se adaptaron y se abrieron camino en el proceso de la evolución de la vida. La evidencia circunstancial que poseen los biólogos en torno a esta operación histórica de la selección natural es amplia y contundente. Dicho en otras palabras: la enorme diversidad, multiplicidad y particularidad que encontramos en los seres vivos puede toda ella ser evolutivamente referida a un único y mismo origen de la vida. Y, sin embargo, los historiadores seguirán saltándonos desde todos lados diciendo que no existen patrones ni regularidades en la historia. Podrán así llegar y caernos encima, con ganas de pelear, sosteniendo la bandera de que a la Historia, como disciplina, sólo le interesa explicar el cambio y nada más que eso... Que más que

¹⁹⁴ «A esta conservación de las diferencias y variaciones individualmente favorables y la extinción de las que son perjudiciales la he llamado yo *selección natural* o *supervivencia de los más aptos*» (Charles Darwin, *El origen de las especies*, México: UNAM, 2011, p. 173).

elucidar en qué se parecen un hombre persa del s. V a.C. y un hombre occidental del siglo XXI, su propósito por sobre todo lo demás es mostrar en qué son diferentes y por qué lo son. Es cierto, pero jamás se les ocurre pensar que pueda existir un patrón antropológico (y en esa medida heterorreferencial) que finalmente explique y dé cuenta del cambio y las diferencias históricas de manera similar a como el principio de la selección natural explica la evolución y la diversidad de las especies en el tiempo y en la naturaleza. No se trata de negar la evidente singularidad de los tiempos y los eventos históricos, pero tampoco creemos pertinente afirmar a partir de ello que el modo de darse del cambio histórico sea exclusivamente el que apela a los términos de la pura diferencia.

Nosotros como puede verse suscribimos la idea de que existe una *estructura del cambio histórico* que es finalmente referible y descriptible. Este patrón antropológico-político detrás del acontecer histórico humano es, en nuestra opinión, el sacrificio, el mecanismo victimario. De la misma manera que un “ancestro común”, dicho mecanismo es finalmente capaz de explicar el sentido de las transformaciones de los grupos y las sociedades humanas desde un punto de vista mimético-adaptativo. ¿Cómo ocurre esto? En consonancia con el proceder de la selección natural descrito por Darwin (y referido en nuestro caso a la catastrófica problemática de supervivencia interna que el ser humano enfrenta a través de la cultura), para Girard el sacrificio es esa “buena muerte”, ese “buen azar”, que libra al resto de los hombres de los malos azares de las escaladas de la violencia interna, y que educa e instruye paulatinamente a la comunidad para poder en última instancia protegerse de ellos. Así, al igual que ocurre con la selección natural, sólo que aquí en lo referente a la dimensión del rito y de la praxis, los buenos azares sobreviven, se reproducen y tienen descendencia (adquiriendo la forma de la institución y de la repetición ritual), mientras que los malos azares tienden por el contrario a ser suprimidos.¹⁹⁵ Lo que sostenemos (dicho de modo muy general) es que todo cambio sociopolítico, ya sea a nivel macro o a nivel micro, compromete y vulnera inevitablemente las jerarquías existentes necesarias para producir y respaldar el funcionamiento ordenado y diferencial de un grupo o de una sociedad en un momento o escenario determinado. Las rivalidades miméticas, por un lado, amenazan precisamente las potestades y las asimetrías establecidas (la crisis de las diferencias que

¹⁹⁵ Cfr. René Girard, “El revés del mito”, *Aquél por el que llega el escándalo*, p. 93-94.

pone en riesgo la supervivencia de la comunidad), mientras que el sacrificio, por el otro lado, las crea, las legitima, las conserva, o bien, las reinventa y las refunda (aprovechándose de la misma circunstancia que le proporciona la crisis para ello). La profundidad de las crisis sacrificiales estimula la emergencia de variaciones y diferencias culturales y rituales. En otras palabras: los cambios históricos, en su dimensión sociopolítica, emergen de periodos que ponen frecuentemente en entredicho el funcionamiento de las instituciones normales favoreciendo en su debilitamiento la formación y la emergencia de multitudes, de agregados populares espontáneos. A veces las circunstancias que favorecen dichos fenómenos de aglomeración y excitación social son *externas* (epidemias, sequías, inundaciones), a veces son *internas* (disturbios políticos, pánicos colectivos o conflictos religiosos). Sin embargo, sea cual sea finalmente la causa de la crisis que en un momento dado experimentan los grupos humanos, el caso es que su agudización conduce inevitable y naturalmente al desencadenamiento de persecuciones colectivas y sacrificios (la única vía a través de la cual logran mitigarse). Desde la pacífica sucesión de un monarca hasta el caso de una nueva constitución surgida de una violenta y sanguinaria revolución popular, ambos fungen como ejemplos de canalizaciones sacrificiales de fenómenos sociales de indiferenciación mimética (si bien de muy distinto grado e intensidad).¹⁹⁶ Ahora bien, es importante recordar aquí el aspecto fundamental en nuestra discusión: dicho patrón antropológico, llamado sacrificio, responsable de la transición y redireccionamiento de las crisis miméticas a las resoluciones diferenciadoras de los chivos expiatorios en donde finalmente descansa la razón de las transformaciones y los cambios históricos, también está sujeto a un proceso de evolución histórica de amplísima trayectoria que involucra como tal la historia entera de la cultura... Este proceso ha recibido directamente en este ensayo el nombre de **Apocalipsis**. Para percibir dicha trayectoria del sacrificio en toda la extensión de la historia de la cultura se vuelve necesario rehabilitar el propósito de una Filosofía de la

¹⁹⁶ Es verdad que la diferencia entre una “sucesión pacífica monárquica” y la “erección de un nuevo estado revolucionario” no sólo es una diferencia de grado, también lo es en cierta medida de esencia y esto por una sencilla razón: no es lo mismo pensar en el “sustituto del rey” que comprometer y vulnerar mediante una revolución las instituciones mismas que fundamentan la existencia de jerarquías. Si bien existe una situación de crisis en ambas, la segunda se dirige a cuestionar la expresiones asimétricas propias de la autoridad. Este cuestionamiento estructural y constante de la autoridad es típico de un mundo secularizado y desacralizado (como dirían los historiadores, es más propio de una sociedad de “nuevo” y no de “antiguo régimen”). A pesar de todo, en cualquiera de los dos casos, la necesidad de las jerarquías, ya sea su fundamento “trascendente” o “inmanente” a la sociedad, es siempre permanente e imperiosa en lo antropológicamente concerniente al problema de la supervivencia colectiva.

Historia que nos permita observar cómo el referente antropológico del cambio histórico se encuentra también sujeto al mismo tiempo a un largo proceso de evolución (depositario pues de un sentido propio, “apocalíptico”, como hemos indicado). Aproximarse al final de los tiempos es percibir cada vez más y con mayor claridad la desestabilización creciente de aquella estructura, de aquel mecanismo, que precisamente produce y posibilita los cambios históricos, a saber: se trata de un proceso de aceleración de las transformaciones históricas, de acortamiento de la temporalidad y de los plazos sacrificiales, cuyo fondo es la erosión de lo sagrado, la desacralización del mundo, la desimbolización de la violencia.

En resumidas cuentas y para decirlo con precisión, en los términos filosófico-históricos que nosotros proponemos, la «mímesis» no es otra cosa aquí que el **motor de la historia** mientras que el «sacrificio» es, por su parte, el **sujeto de la historia**. El Apocalipsis, pues, coincide con el exponencial desmoronamiento moderno-contemporáneo de dicho sujeto y, por ende a la vez, con el desbocamiento de las escaladas de la mímesis. El vínculo recíproco entre ambos polos (mímesis y sacrificio) es claro; en resumen, constituye la trama misma de la historia: la competencia mimética conduce y moviliza la activación del mecanismo victimario y el mecanismo victimario por su parte contiene y posterga socialmente la proliferación y la expansión catastrófica de la competencia mimética. La imitación, por un lado, es el motor de la historia en tanto ella representa la fuerza misma que estimula, provoca, acciona y moviliza el comportamiento entero de los seres humanos en el mundo. Al hablarnos del modo como el deseo tiene su origen en un proceso imitativo-modelar que va siempre de lo social a lo individual, al hablarnos de cómo cualquier teoría de la introspección pierde todo sentido en tanto que lo único que podemos rastrear realmente en el fondo de nosotros mismos, en la raíz de nuestras motivaciones interiores y subjetivas, es la presencia de los modelos que consciente o inconscientemente imitamos al actuar, la teoría mimética nos aparece (y es por demás importante comprender esto) como una *teoría no agencial* de la psique y del comportamiento humanos. Así, la mímesis es el motor único de la historia por la sencilla razón de que no somos nunca los dueños de las motivaciones y los deseos que definen el sentido y la dirección de nuestro accionar en el mundo. El sacrificio, por el otro lado, es el sujeto de la historia en tanto que estructura las formas de contención de la mímesis (es aquello que por un lado pone límites y por el otro

ofrece canalizaciones y diferimientos a las escaladas miméticas: es un mecanismo de postergación y de aplazamiento de los conflictos internos). El tabú y el ritual son así los modos culturales-institucionales de gobierno y disciplinamiento del deseo mimético, son, como ya dijimos, sus vías sociales de contención y sujeción. El mecanismo victimario, como ya hemos reiteradamente sostenido, representa el proceso antropológico-político que da lugar y origen a la dimensión de lo simbólico. En pocas palabras: el *sacrificio* termina por escribir la historia que la mimesis simple y sencillamente echa a andar en nosotros (marcando nuestros cuerpos, limitando y encausando nuestros deseos), siendo las víctimas que cobra, la sangre de los muertos, la tinta que corre y con la que finalmente se lleva a cabo dicha escritura del acontecer histórico... Escritura que nos recuerda y que nos habla fundamentalmente de cómo esas víctimas del sacrificio posibilitaron en realidad nuestra vida en común y nuestra existencia presente. Se trata del evidente significado sacrificial detrás del recorrido mismo de la historia del hombre. El Apocalipsis viene por supuesto a resonar como ese último clamor de todos los muertos sobre los cuales construimos y hemos construido nuestro mundo desde los albores mismos de la humanidad.

Podrá criticarse, desde una perspectiva historiográfica sobre todo, el que los planteamientos filosóficos-sustantivos de la Historia con facilidad se tornen ideológicos (tema que retomaremos a continuación), podrá criticarse también su peligrosa tendencia a producir por lo mismo meta-relatos ilusorios alusivos al significado total de la Historia. Sin embargo, algo que debemos de alabar de la Filosofía de la Historia, que las reflexiones historiográficas no sólo han perdido por completo (sino que se han dedicado sistemáticamente a destruir), es su vocación por buscar y rastrear patrones dentro del acontecer histórico y estimular así, entre otras cosas, la posibilidad de elaboración de una Historia comparativa. Si bien, podemos concluir que dichos patrones nunca han sido ubicados o definidos correcta y acertadamente, por lo menos estos pensadores no perdieron la fe en intentar encontrarlos para explicar el significado último del decurso de la historia humana. Una historia comparativa, repito, necesariamente requiere y depende de una imagen antropológica. La comparación constituye el proceder metodológico natural de cualquier antropología histórica.

2.1.3 La perspectiva de las víctimas: ¿una forma de conciencia historiográfica?

Es fundamental aprovechar para recordar y aclarar en este momento el sentido de nuestro ejercicio crítico en torno a la Historiografía para no caer en confusiones ni malversaciones respecto de aquello que hemos intentado en verdad defender y proponer hasta ahora. Nosotros en ningún momento nos hemos dirigido a criticar la existencia, la necesidad y la importancia de la labor historiográfica en cuanto tal. Por el contrario, pensamos que las reflexiones historiográficas contribuyen a desmontar atinada y lúcidamente, como hemos sostenido anteriormente, los procedimientos ideológicos que anidan con frecuencia en el establecimiento y en la producción de las imágenes y las representaciones históricas. Su énfasis en las condiciones (también históricas) de fabricación escriturística en lo que al emplazamiento del discurso histórico respecta es esencial para hacer explícita la fractura siempre existente entre el lugar social y el discurso producido. Así, parafraseando una vez más a De Certeau: *todo discurso disfraza y encubre la praxis social que lo organiza*, por eso no puede ni debe haber auténticamente Historia sin conciencia historiográfica. De la misma manera, Girard piensa y sostiene que la función de las instituciones, de los rituales y los símbolos en general, es la hacernos olvidar la crisis mimética de la cual provienen. Se trata de un procedimiento colectivo de encubrimiento de la distopía que da lugar asimismo a la operación propia de la mitología. “Mitología” e “ideología” se encuentran de este modo identificadas en términos girardianos (son utópicas, podría decirse, en la medida que ocultan las crisis y las fracturas que las hacen posibles)¹⁹⁷. Ahora bien, nuestra crítica entonces no se encuentra en lo absoluto emparentada con este punto, sino exclusivamente con el tipo de implicaciones ontológicas antirrealistas, repito y aclaro, que pueden llegar con facilidad a desprenderse de las reflexiones historiográficas tan enfocadas estas últimas en abordar y en atender las problemáticas relativas a la escritura y a la textualidad en lo que respecta a la actividad histórica. Así pues, sobre esto hemos hablado ya con amplitud y sólo considero importante recalcar ahora de nuevo los límites de nuestra aproximación crítica a dicha cuestión.

¹⁹⁷ El propio tratamiento del concepto de “ideología” que en términos generales hace el marxismo resulta relevante para nosotros en este caso: se trata de la representación que sobre la circunstancia del todo de la sociedad produce la clase dominante para de esta manera legitimar su posición hegemónica, y que, dados sus intereses, oculta y encubre en consecuencia la fractura social siempre presente en la lucha de clases.

La Filosofía de la Historia se revienta inevitablemente contra la misma pared historiográfica, pues no es realmente capaz de sortear la operación ideológica a la que termina por someter los materiales históricos de los que dispone en vistas a crear y alimentar sus particulares meta-relatos sobre el significado último de la Historia. Hablábamos así anteriormente de la *imposibilidad historiográfica* de rehabilitar una Filosofía de la Historia, cuyo principal problema parece encontrarse en su absoluta ceguera frente al papel que el observador desempeña como mediador del informe que finalmente cualquier representación u observación histórica nos ofrece sobre el pasado. Así, la filosofía sustantiva de la Historia, sin conciencia historiográfica, sencillamente no observa al observador cuando nos habla de la historia, de sus hechos y de sus acontecimientos. No presta atención a la incidencia que tiene el lienzo escriturístico en toda imagen histórica que sobre él es representada. Ahora bien, si nuestro interés es rehabilitar un planteamiento filosófico sustantivo de la historia a partir de la antropología mimética de René Girard, ¿cómo es que nosotros nos posicionamos pues frente a dicha *imposibilidad historiográfica*?

Es fundamental no perder de vista aquí que toparnos con Girard es a la vez enfrentarnos inevitablemente con un pensador de lo *latente*, esto es: alguien cuyo pensamiento pone todo el tiempo el énfasis en aquello que queda fuera de los límites de la visibilidad proporcionada por el propio relato, y que sólo y paradójicamente en esa misma medida, en tanto ciertamente algo ha quedado excluido, es que dicha narrativa puede finalmente tejerse y articularse (cabe aclarar que cuando hablamos de relato en términos girardianos nos referimos concretamente a aquellos que narran, dan cuenta o hacen resonar persecuciones colectivas). Para resumirlo en el ya mencionado *adagio* girardiano: “Un chivo expiatorio sólo funciona como chivo expiatorio en la medida que no se sabe que se trata en realidad de un chivo expiatorio” En pocas palabras, el chivo expiatorio constituye el eje que articula la narración en tanto su condición misma permanece encubierta. En todo relato persecutorio de carácter mitológico, la culpabilidad de la víctima reconocida de manera unánime por el colectivo impide absolutamente a la multitud tener conciencia de su propia perspectiva, del papel proactivo que desempeña su mirada en la imagen y la valoración que finalmente nos proporcionan de las cosas... La efervescencia colectiva crea inexorablemente un aumento

fantástico en la percepción de los comportamientos transgresores. Así, todo el desastre y toda la crisis en la que se encuentra inmersa la sociedad es pura y simplemente responsabilidad de la víctima, del “extranjero” o del “minusválido” que, por ejemplo, es siempre perseguido y tomado en estos términos por un ser monstruoso, augurio de calamidades (nunca tiene que ver entonces el problema, bajo esta óptica, con el comportamiento sobre-excitado e histérico de la comunidad misma). La inmolación lleva a la purificación que delata en el mito la supuesta culpabilidad de la víctima (cuando en realidad se trata sólo del efecto catártico-sacrificial que la salva y la protege de sí misma, esto es, de la amenaza mimética de su propia violencia y de sus propios escándalos). La ceguera colectiva respecto de su misma participación en el proceso victimario conduce como hemos visto en los relatos mitológicos a la divinización de las víctimas.¹⁹⁸ De esta manera: **el relato mitológico no tiene nunca conciencia del observador, puesto que los perseguidores, quienes elaboran la narración en este caso, jamás se reconocen a sí mismos como tales en la escena victimal del mito** (la misma secuencia victimaria puede pasar muchas veces desapercibida dentro del mismo relato, que pone más bien el énfasis en los beneficios derivados del sacrificio para la comunidad). La propia víctima, como ocurre en el caso de la historia de Edipo, termina introyectando el achaque y la visión de los perseguidores, termina por reconocerse y aceptarse como el absoluto responsable de la peste que constriñe la vida de todos los tebanos, por lo mismo: **no aparece fractura** alguna entre la perspectiva del colectivo y la perspectiva de la víctima. El mito al igual que la ideología, termina borrando y ocultando las fracturas y las crisis que las hacen posibles:

«Ideologies provide the grand narrative which covers up our victimary tendency. They are the mythical happy endings to our histories of persecutions. If you look carefully, you will see that the conclusion of

¹⁹⁸ Girard distingue los «relatos míticos» de los meramente denominados «relatos de persecución». En breve, ambos reproducen el proceso y los pasos del mecanismo victimario: 1) la comunidad entra en crisis; 2) la violencia se canaliza sobre una víctima única o sobre una minoría perseguida. La única diferencia está en el último paso del proceso... Los segundos carecen de la epifanía religiosa que diviniza finalmente a la víctima inmolada. Los relatos de persecución medievales (de los cristianos en contra de los judíos, por ejemplo) contrastan así con los mitos antiguos: aún operando su relato bajo la perspectiva de los perseguidores, se deja ver en dichos “relatos de persecución” un cierto gesto desacralizante al no concluir la secuencia pues con la divinización de la víctima (en contraste de lo que ocurre con los mitos arcaicos). Dado que hemos hablado permanentemente sobre el paralelo entre “mitología” e “ideología” a lo largo de este ensayo, *es justamente aquí, en esta precisa distinción entre relatos mitológicos y relatos de persecución, donde podríamos hallar finalmente pues la clave para diferenciar ambos conceptos en un sentido histórico.*

myths is always positive and optimistic. There is always a cultural restoration after the crisis and the scapegoat resolution».¹⁹⁹

Una Filosofía de la Historia, rehabilitada y reformulada en un sentido girardiano, busca producir un efecto similar (desmitologizador) a aquél que hace despertar una conciencia historiográfica, explicitando y desmontando la operación ideológica del texto, pues la posición y la injerencia del observador sobre lo narrado emerge aquí en el momento mismo en el que el relato se configura, por el contrario, a través de la posición o la *perspectiva de la víctima* (tal como ocurre en múltiples narraciones bíblicas y sobre todo en lo que encontramos depositado en los Evangelios). Se deja ver así entonces la injerencia que tiene finalmente la *perspectiva* en la formación del discurso que en un momento dado se ofrece sobre las cosas. En el mito los perseguidores asimilan a la víctima a su narrativa, a una perspectiva que jamás encuentra oposición (y por ende, en tanto es unánime, se vuelve invisible)... El Evangelio en cambio se resiste heroicamente a dicha asimilación, mostrando la *fractura* que existe en todo momento entre el discurso mayoritario que culpabiliza a los chivos expiatorios por la catástrofe y la verdad minoritaria que por el contrario reconoce siempre el lugar y la realidad de su inocencia. En los relatos bíblicos es posible encontrar en distintos momentos este permanente contrapunto entre la mirada de los perseguidores y la posición de la víctima (la voz de Job que hace frente a las constantes inculpaciones del grupo de sus amigos es un claro ejemplo de esto). Así, podemos afirmar que la operación historiográfica que De Certeau considera indispensable para explicitar las condiciones escriturísticas que a la vez permiten denunciar las potencialidades ideológicas de las representaciones históricas análogamente corresponde al desmontaje mimético-evangélico que Girard hace de los relatos mitológicos para explicitar y denunciar la perspectiva victimaria sobre la cual se instituye la imagen sacralizante que encubre la producción colectiva de los chivos expiatorios dentro de dichos textos. En este sentido, la teoría mimética y la operación historiográfica convergen en tanto ambas se dirigen a desmontar todo procedimiento que consista en sacralizar o ideologizar la representación proporcionada por el texto o por la narración (al ser capaces de mostrarnos pues que existe siempre, como ya dijimos, la mediación de una determinada perspectiva en la constitución de cualquier relato). Sin embargo, divergen en un punto más que fundamental, a saber: para la

¹⁹⁹ René Girard, *Evolution and conversion*, p.237.

historiografía todo hecho se encuentra configurado y pre-condicionado en último término por la lectura que se realiza del texto en un momento histórico determinado, en cambio, para la teoría mimética existe un *factum* real llamado «sacrificio» (llamado “persecución colectiva de víctimas expiatorias”), que no sólo es anterior al texto, sino que configura dos perspectivas narrativo-textuales radicalmente diferentes frente a un mismo acontecimiento-fenómeno de persecución y victimización. La primera, la historiografía, enfatiza la injerencia que la lectura del texto tiene sobre los hechos, la segunda, la teoría mimética, muestra los dos tipos de narrativas que pueden desprenderse finalmente de un mismo y único suceso victimario. La primera va del lenguaje al hecho, la segunda, por el contrario, del hecho al lenguaje (pues se trata, como hemos dicho, de una visión mimético-realista que se opone finalmente a toda forma de idealismo lingüístico). Si bien es cierto que, como indica Alfonso Mendiola, la Modernidad es finalmente la conciencia de que hay que pasar por el observador para tener acceso a lo real, esto es, la conciencia de que no hay “real en sí” sino sólo “perspectivas sobre lo real”,²⁰⁰ nuestro punto aquí es mostrar que dicha dimensión moderna del observador (de la “lectura” o de la “perspectiva”) no es finalmente posible, asequible, ni perceptible más que a partir de un proceso histórico de desacralización de la mirada, de un cuño sobre todo occidental y cristiano, cuyo referente profundo está vinculado como tal al fenómeno de la persecución y del sacrificio. Aquí no cabe más que traer a colación las sorprendentes e inesperadas palabras del propio Friedrich Nietzsche:

«Dioniso contra el “crucificado”: esta es realmente la oposición. No se trata de una diferencia respecto del martirio, pero éste tiene un sentido diferente. La propia vida, su eterna fecundidad, su eterno retorno, determina el tormento, la destrucción, la voluntad de aniquilar. En el otro caso, el sufrimiento, el “crucificado”, en tanto que inocente, sirve de argumento contra esa vida, de fórmula para su condena».²⁰¹

Cuando Nietzsche brillantemente nos dice aquí que no se trata de una diferencia respecto del martirio, da a entender claramente que tanto en la “pasión dionisiaca” como en la “pasión de Jesús” late en realidad el mismo *factum*, el mismo referente único (en términos girardianos, el mecanismo de la violencia colectiva)... Lo que difiere en el fondo sin

²⁰⁰ Cfr. Alfonso Mendiola, “El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado”, p. 181-208.

²⁰¹ René Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, p. 223. (Tomado de los “Fragmentos póstumos de 1888-1889” de Friedrich Nietzsche).

embargo es su sentido, es decir, su interpretación. Es curioso que esta indicación contraviene el famoso dictum nietzscheano de “no hay hechos, sólo interpretaciones”... Aquí, por el contrario, aparecen dos interpretaciones distintas sobre un mismo e idéntico hecho: *mientras Dionisos organiza y aprueba el linchamiento de la víctima única, Jesús y los Evangelios lo condenan.*²⁰² En palabras de Girard, la constatación de esta diferencia entre el mito y los Evangelios coloca a Nietzsche sin duda como uno de los intérpretes más sensibles y agudos que jamás hayan existido cuando de lo que se trata es de referirse a aquello que podríamos denominar aquí la *particularidad ética del cristianismo*. Sin embargo, más allá de este punto, según nos lo explica Girard, todo en este pensador se convierte en un puro delirio victimario, en la medida que es esta conciencia ética o moral de las víctimas lo que la filosofía de Nietzsche va a poner absolutamente en entredicho. En pocas palabras: haciendo el diagnóstico correcto, toma el partido equivocado (toma partido por el mito y por el sacrificio y no por su denuncia), y es en este sentido que termina por alimentar una peligrosa y siniestra apología de la crueldad: “¡Verdadero Don Quijote de la muerte!”, dice Girard, que condena toda medida en favor de los desheredados, tomando nuestra preocupación moral por las víctimas como el acelerador mismo de nuestra decadencia espiritual y civilizatoria. Helo aquí dicho en sus propias palabras:

«El cristianismo ha tomado tan en serio al individuo, lo ha plateado tan bien como un absoluto, que no podía ya *sacrificarlo*; pero la especie sólo sobrevive mediante los sacrificios humanos (...). La verdadera filantropía exige el sacrificio por el bien de la especie; la verdadera filantropía es dura, se obliga al dominio de sí misma, porque necesita del sacrificio humano. ¡Y esta pseudohumanidad llamada cristianismo quiere imponernos precisamente que *no se sacrifique a nadie!*».²⁰³

Que gracias al cristianismo la institución sacrificio ha entrado en un largo proceso de transformación, descomposición y decadencia es sin duda una profunda intuición histórica nietzscheana... Ahora bien, que dicho debilitamiento del mecanismo del chivo expiatorio sea sinónimo de una decadencia moral en un sentido absoluto es un punto a todas luces discutible desde nuestro girardiano parecer (aún siendo tal el caso que esta condición nos arroje en una circunstancia apocalíptica de consumación de los tiempos donde la violencia mimética quede cada vez más desprovista socialmente de recursos expiatorios para autocontenerse y, en esa precisa medida, preludie nuestra próxima e inevitable

²⁰² Cfr. Ídem.

²⁰³ Cfr. Ibid. p. 226 (Tomado de los “Fragmentos póstumos” de F. Nietzsche)

autodestrucción). La desacralización, como veremos más adelante, conduce a un escenario de esplendor y de dominio tecnológico, de expansión y desarrollo civilizatorios... Es una de sus consecuencias históricas, sin embargo, es paradójica: nos coloca a la vez, como dijimos desde el comienzo de este ensayo, en el mejor y en el peor de los mundos posibles. No se trata pues de un proceso que deba leerse exclusivamente como “progreso” o bien como exclusiva “decadencia”, pues por ambos lados se comete el mismo craso y tremendo error interpretativo. Como podemos observar, Nietzsche detecta antes que nadie el espíritu del proyecto civilizatorio occidental, en su origen cristiano y después secular-moderno, de una sociedad sin chivos expiatorios y sin víctimas sacrificiales... A lo cual opone (en el espíritu que, según Girard, tanto a través de él como de Heidegger, alimentó el proyecto ideológico-político del nacionalsocialismo) la eliminación moral de la “decadente conciencia de las víctimas judeo-cristiana” en aras de un retorno deliberado al sistema antiguo de los chivos expiatorios. Circunstancia que no puede más que conducir a una de las formas más radicales del neopaganismo (mucho más culpable y destructivo aún que la inconsciencia victimaria de la religiosidad arcaica, pues ahora este “sagrado-desacralizado” –de permitírseme este abominable oxímoron– se expresa y se manifiesta bajo la forma tecnificada del campo de concentración, donde más que un “ritual” se trata de una “industria” de la muerte). Así, más allá del fatídico posicionamiento ético nietzscheano respecto de la condición de las víctimas, nos topamos curiosamente con un autor que nos permite observar, desde la posición antagónica a Girard, que más allá del texto y de nuestras tomas de partido la historia tiene en el fondo efectivamente un referente, a saber: el sacrificio. En otras palabras: que el sacrificio, como veremos ahora, constituye la forma misma del acontecer histórico humano.²⁰⁴

2.1.4 Paul Veyne y el problema del acontecimiento como “geométral”.

²⁰⁴ Cabe indicar también que la supuesta “individualidad autónoma y aristocrática” que Nietzsche en contraste pretende contraponer en términos éticos al “decadente instinto de rebaño de la moral cristiana” parte de una total ceguera frente a la realidad antropológica de los fenómenos del mimetismo. En palabras de Girard: «Nietzsche is never more wrong than when he says that Christianity is the religion of the crowd, as opposed to Dionysus, which is seen as the religion of the aristocracy, of a minority. It is exactly the other way around: Dionysus is the crowd and Christianity is the small minority able to resist the crowd» (en: René Girard, *Evolution and conversion*, p. 239).

En los términos de Paul Veyne cualquier investigación histórica necesariamente demanda un ejercicio de selección, un trabajo de corte y confección de la realidad por parte del historiador que vuelve por un lado imposible el intento de enunciar o describir históricamente la totalidad del pasado y que hace por otro lado absolutamente inadecuado considerar los acontecimientos referidos en la historia como hechos independientes, es decir, como unidades atómicas. La actividad electiva del historiador en su proceder práctico nos hace ver que los hechos no existen nunca aisladamente, sino que siempre se encuentran inevitablemente articulados dentro de una «trama»: *un fragmento de la vida real que el historiador desgaja a su antojo en donde los hechos mantienen relaciones objetivas entre sí, adquiriendo así una importancia relativa.*²⁰⁵ De este modo, si un hecho tiene interés o no depende enteramente de la trama que haya sido elegida y dentro de la cual se encuentra inscrito. Un supuesto acontecimiento histórico “único” termina en realidad por transformarse en múltiples objetos de conocimiento: *el objeto de estudio histórico no es nunca la totalidad de los fenómenos observables en un tiempo y espacio dados, sino únicamente los aspectos que hayamos elegido; la misma situación espacio-temporal puede contener, según la cuestión de la que se trate, varios objetos de estudio diferentes.*²⁰⁶ Según Veyne, referirnos a la “Revolución Francesa” o a la “Guerra de los Cien Años” como si fueran unidades o identidades delimitadas, cerradas en sí mismas, trae más bien enormes confusiones sobre las circunstancias en las que se lleva en realidad a cabo la investigación histórica. Si el conocimiento histórico es relativo es porque los historiadores se interesan en cada época por objetos distintos de estudio, ya que en realidad no sostienen opiniones distintas sobre los mismos objetos. Los acontecimientos no son siempre los mismos, los hechos no son seres aislados e identificables, sino que su sentido depende enteramente de la trama en la que se hallan narrativamente articulados:

«Los historiadores cuentan historias, que son como los itinerarios que han decidido seguir a través del campo objetivo de acontecimientos (campo que es divisible hasta el infinito y que no está compuesto de acontecimientos-átomos); ningún historiador describe la totalidad de este campo, pues al tener que escoger un itinerario no puede recorrerlo en toda su amplitud; ninguno de estos itinerarios es el verdadero, ninguno es la Historia (...) Un acontecimiento no es un ser, sino una encrucijada de itinerarios posibles».²⁰⁷

²⁰⁵ Cfr. Paul Veyne, *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Madrid: Alianza, 1984, p. 34.

²⁰⁶ Cfr. *Ibid.* p. 36.

²⁰⁷ *Ibid.* p. 37.

En esta medida se entiende la razón por la que Veyne afirma que toda historiografía es subjetiva, mas no por ello arbitraria. A final de cuentas los acontecimientos no son, en sus palabras, cosas ni objetos consistentes sino fragmentos desgajados de la realidad, series de procesos, interacciones de elementos que responden en último término al itinerario elegido por el historiador para observarlos y valorarlos. Es así que el acontecimiento, por ende, no debe ser entendido a la manera una figura geométrica que puede ser vista y percibida desde varias perspectivas (esto es lo que Veyne llama un «geometral»). A veces, según nos dice, es frecuente imaginar, de la misma manera que ocurre con las caras de un cubo, que sólo podemos tener una visión parcial de un hecho, pues somos incapaces de observar a la vez todos sus ángulos, pero en última instancia parecería posible multiplicar nuestros puntos de vista alrededor de él y de esta manera apreciar la verdad parcial que emerge desde cada perspectiva. Tomar los hechos por geometrales, nos dice, conduce frecuentemente a crearnos una doble falsa expectativa de las cosas: 1) pensar que la suma de todos los ángulos ofrece una imagen más completa y complementaria de un mismo acontecimiento; 2) pensar que puede existir una perspectiva hipotética que trascienda y supere todos los ángulos parciales y nos proporcione así una suerte de punto de vista privilegiado para observar los hechos y el pasado. Ambas expectativas son falsas en los términos de Veyne; se trata de una imagen equivocada, pues, por un lado, como ya habíamos mencionado, no existe dicha unidad sustancial del acontecimiento (el itinerario del historiador, más que ofrecer una visión parcial sobre un mismo objeto que en teoría puede ser visto desde muchos ángulos, entrega siempre y cada vez un objeto nuevo y diferente). Por otro lado, la actividad electiva del historiador siempre implica y conlleva una operación subjetiva que delimita un itinerario y que vuelve sencillamente inasequible la posibilidad de colocarse en ese supuesto punto de vista privilegiado y exterior a su ubicación particular, a su posición histórica y concreta en el espacio y en el tiempo.

En pocas palabras, lo que Paul Veyne estaría enfatizando aquí es la forma como la mirada o el itinerario del historiador (del observador, en los términos utilizados por nosotros anteriormente) juega un papel constitutivo en la forma como finalmente se nos entrega y se nos presenta cualquier acontecimiento histórico. Es como decir, dado que la historiografía

es siempre subjetiva, dado que los hechos son el desgajo que el historiador hace electivamente de la realidad, que el observador interviene creativa e invariablemente en la forma que tiene de hablarnos de los hechos, de transmitirnos lo que ha ocurrido en el pasado (a través, por supuesto, de la trama narrativa que él mismo elabora y construye). Así, no existe manera de entrar en contacto con ninguna realidad histórica que se perciba como independiente a este procedimiento electivo-historiográfico... Toda historia pasa necesariamente por el filtro del historiador y del observador, toda historia tiene que asumir quiera o no el gesto de arbitrariedad que se deriva de dicha circunstancia. Ahora bien, que la perspectiva del observador configura y constituye la forma como la representación de las realidades históricas en último término se nos ofrecen es un hecho a todas luces claro y contundente (así hemos ya indicado el modo como la perspectiva de los perseguidores y la perspectiva de la víctima ofrecen dos escenarios radicalmente opuestos de valoración en torno a la naturaleza del fenómeno persecutorio-victimario). El problema para nosotros de nuevo yace en el tipo de estatus ontológico que decidamos otorgar a los acontecimientos históricos a raíz de esta afirmación. Las reflexiones historiográficas contemporáneas, que como bien indica Mendiola comprenden en esta veta epistemológica moderna que no existe lo “real en sí” sino sólo “observaciones de la realidad”, tienden (quizás sin saberlo del todo) a coquetear intensamente, como ya hemos dicho, con los presupuestos filosóficos más arraigados del idealismo. En estos términos, la historia es fundamentalmente una fabricación del historiador de la misma manera que la realidad es una construcción derivada de la forma de nuestra percepción o del proceder estructurador de nuestro lenguaje. Es apelar, sin duda, al famoso “giro copernicano” de Kant (donde el problema no yace en la forma como el objeto incide sobre nuestro conocimiento, sino por el contrario en la forma como nuestro conocimiento incide sobre el objeto). Lo que hemos argumentado hasta ahora en contra de este idealismo rampante es que si bien el mundo es un producto del lenguaje, también el lenguaje es un producto del mundo (en concreto, de la naturaleza y la evolución; en específico, de la mimesis y del sacrificio). La naturaleza precede temporal e históricamente a la humana emergencia de la cultura y del lenguaje. Si no tenemos cuidado al pensar y al reflexionar teóricamente sobre el estatus ontológico de los hechos, sobre la realidad del acontecer histórico, podremos caer en el error de pensar que el pasado en sí mismo es una especie de “nómeno”, una suerte de *incognitum x* que suponemos debe

de estar ahí, pero que sin embargo no puede aparecernos como un objeto perceptible más allá de las palabras y el discurso de los historiadores. El pasado no se encuentra exclusivamente en el texto, se encuentra sobre todo en la forma misma de ser del presente (los indicios, las huellas y las marcas del pasado se dejan ver siempre ahí en nuestra experiencia del mundo presente y en nuestra expectativa del futuro). Los historiadores no tienen el monopolio del pasado. En pocas palabras, el pasado es real, es entre otras cosas una de las dimensiones constitutivas y comprensivas de nuestra experiencia del tiempo, no es únicamente una mera construcción o fabricación textual. Si bien el historiador fabrica una perspectiva, dicha perspectiva no es otra cosa que una forma de *aproximación* a la múltívoca realidad del pasado (repleta sin duda de diversos y diferentes indicios, ángulos y objetos, a veces contradictorios e inconsistentes, que desde luego se hacen visibles en función de la mirada particular que da interpretativamente cuenta de ellos, sin por ello negar el estatus de realidad del pasado). Podemos acercarnos o alejarnos del pasado, pero nunca dejaremos de movernos en función de él, nunca dejará pues de erigirse para nosotros como un necesario punto temporal de referencia que configura el modo de ser, inclusive el más cotidiano, de nuestra experiencia del mundo. En síntesis, toda fabricación textual o simbólica del pasado y de la historia es posibilitado y es posterior a dicho darse natural de nuestra comprensión temporal de las cosas. ¡Todos sabemos que algo ha tenido que ocurrir para encontrarnos aquí y ahora! A pesar de que las respuestas puedan sobre esto ser múltiples e infinitas, heterogéneas, parciales, contradictorias y polémicas, es posible apelar a la realidad del acontecer histórico en sí mismo. La Historia podrá muy bien ser en gran medida una invención, pero no flota sobre la nada, sino que siempre intenta referirse a algo (un algo que no es en sí mismo ni una construcción, ni una ficción ni una convención arbitraria... La realidad podrá encontrarse en muchos sentidos mediada por nuestra imaginación pero definitivamente no es lo mismo que nuestra imaginación). Lo que hemos pretendido nosotros a lo largo de este ensayo es intentar dar cuenta precisamente de la naturaleza antropológica de ese “algo” al que se refiere la Historia, mostrando que el lugar de donde provienen todas nuestras diferencias históricas y culturales es finalmente el recurrente estado de crisis en el que inexorablemente nos coloca la imitación, es decir: lo semejante. Así, no me resultan en general impertinentes las palabras de Veyne, lo único que me parece impertinente, reitero, son las implicaciones ontológicas antirrealistas que pueden

en un momento dado llegar a desprenderse de ellas (al igual que ocurre muchas veces con el proceder de las reflexiones historiográficas... Siempre tan preocupadas por reivindicar las diferencias en todo lo que tocan).

El invasor heterorreferencial que creemos la antropología mimética representa para la actividad histórica es una vía alternativa que permite liberarla del peligroso antirrealismo constructivista en el que muchas veces puede llegar a encerrarla dicha autorreferencialidad historiográfica. Observar la forma como la naturaleza se encuentra sujeta a la historia no puede negar ni hacernos perder de vista la forma como la historia se encuentra sujeta por su parte a la naturaleza (de nuevo, se trata desde luego del permanente y eterno conflicto entre “historicidad” y “ontología”, entre “discontinuidad” y “continuidad” históricas). Si Paul Veyne habla de la imposibilidad de entender el acontecimiento como un “geométral” es porque entiende que cada nuevo itinerario que recorre el historiador para hablar del pasado nos hace entrar en contacto con un objeto nuevo, heterogéneo y radicalmente diferente. Así, no puede hablarse en sus términos de una unidad sustancial del acontecimiento, no existen varios ángulos para ver los mismos hechos, pues los hechos no poseen nunca esa identidad, no poseen un ser, sino que son simplemente el resultado de una encrucijada de itinerarios posibles. Si la historia y el pasado se reducen al discurso, a las palabras y a los itinerarios de los historiadores, entonces lo que afirma Veyne es cierto, sin embargo, como ya dijimos, nosotros no pensamos que ése sea el caso. En contra de esto, sostenemos que el sacrificio es la forma misma del acontecer histórico humano por la sencilla razón de que para poder sobrevivir, y así poder hablar y decir algo sobre el mundo e incluso, entre otras cosas, sobre el pasado, algunos de nosotros tuvieron que morir para proporcionar al resto de los vivos una posibilidad de vida en común. Se trata de la intrínseca relación que existe entre la historia, el recuerdo y la memoria de los muertos. La etimología de los términos ingleses “remember” y “rememberance” hacen mayor justicia a la sustancia de aquello a lo que nos referimos en este momento (“re-member”, es decir, recordar, volver a hacer *miembro* a aquél que se encuentra ausente, a aquél que ha sido dejado fuera). Por lo tanto, la muerte aquí no es entendida solamente como el destino necesario e inexorable al que conduce la vida, pues el problema del sacrificio, dicho nuevamente, no tiene que ver simplemente con el morir (ni con la condición existencial a la que nos arroja la inevitabilidad de la muerte)

sino fundamentalmente con todo aquello que tiene que ver con la dimensión social y humana del **tener que morir**. En breve: no es lo mismo pues el hecho de “morir” que el “tener que morir”. Son precisamente aquellos que han tenido que morir (ya sea por un patrimonio, por un ideal, por una injusticia, por una enfermedad, por una deuda, por el honor, por la patria, por la familia, por la necesidad, por la pobreza, por el deber, por los demás, por Dios, en breve, por resistirse a la persecución del entorno y del mundo) los que hacen verdaderamente correr la tinta con la que se escribe la Historia.²⁰⁸ Como diría Michel De Certeau, *se trata de la peculiar forma que tiene la muerte de liberar la palabra* (nos topamos así con una afirmación que en mi opinión posee más un carácter antropológico que historiográfico).²⁰⁹ Recordemos, como lo habíamos ya explicado con amplitud en el primer capítulo, que para Girard es la expiación que proporciona la víctima muerta por el sacrificio colectivo a la crisis mimética en la que se ve inmersa la comunidad lo que produce ese nuevo nivel de atención (que contrasta claramente con la indiferencia animal ante el cadáver del congénere) de donde provienen en términos sistémicos nuestros recursos simbólicos. Así, las tumbas que erigimos a los muertos, en tanto primeros símbolos culturales, corresponden a las palabras que escribimos en nuestros libros de Historia (y no sólo en los de Historia). A pesar de lo que pueda llegar bien o mal a pensar Veyne, el acontecimiento tiene una unidad y esa unidad es el sacrificio. La muerte, en estos términos sacrificiales, no es ninguna invención o fabricación textual, no es el resultado de un itinerario historiográfico, sino que por el contrario es aquello que posibilita, produce y reproduce la elaboración de cualquier texto, de cualquier discurso, de cualquier símbolo, en breve: es su condición de posibilidad. El lenguaje no es más que esa peculiar manera como los seres humanos revisten, recuerdan, recubren, adornan y alejan de sí mismos la muerte.

Siendo pues que la unidad del acontecer histórico es el sacrificio (y Nietzsche como ya hemos dicho estaría aquí de nuestro lado por más que a Paul Veyne pudiera llegar a disgustarle –sobre todo por lo que diré a continuación–), éste posee *dos caras distintas*

²⁰⁸ Aquellos, por ejemplo, que murieron por una enfermedad desatada a causa de una terrible epidemia hace al resto de los vivos tomar precauciones para no contraerla, prevenirse y asimismo aprender a combatirla. En cualquiera de los casos algunos *tuvieron que morir* para que los demás sobrevivieran. La relación humana con la muerte está impregnada en todos sus aspectos de este significado sacrificial.

²⁰⁹ «La muerte parece liberar la palabra. Una vez terminada la ejecución prolifera la literatura» (Michel De Certeau, *La posesión de Loudun*, México: UIA, 2012, p. 201).

desde donde puede ser observado y valorado en retrospectiva, a saber: la perspectiva mitológica de los perseguidores o bien la perspectiva evangélica de la víctima. El sacrificio puede así muy bien ser visto como un geometral en la medida que siempre es posible rememorarlo y abordarlo retrospectivamente desde cualquiera de estos dos lados. Ahora bien, (y esto es fundamental) nosotros en ningún momento abogamos por ser capaces de colocarnos en una suerte de meta-lugar (cosa que suele ocurrirle a los filósofos clásicos y sustantivos de la Historia) desde donde se nos posibilite observar sin sesgos el todo de la historia humana y su decurso. Nuestra estrategia es bastante diferente. Lo que intentamos decir es que debemos leer, no la “historia del sacrificio”, sino la *forma sacrificial de la historia*, a la luz que nos ofrece y nos revela la perspectiva y la conciencia bíblica de las víctimas, pues es el único lado que puede mostrarnos la verdad detrás de su acontecer mismo. La consigna es clara: debemos desmitologizar la historia, partiendo de una deconstrucción de la cultura que sólo puede auténticamente ser proporcionada a través de la clave del chivo expiatorio. No se trata pues de ver de golpe el todo de la historia, no se trata de ubicarnos en una posición ahistórica y temporalmente privilegiada desde donde sean perceptibles y reconocibles a la vez la totalidad del presente, el pasado y el futuro, sino de encontrarnos en cada momento que nos aproximemos parcialmente al pasado con el *reverso* de la historia (aquél que se encuentra detrás de lo que por lo general nos es contado y relatado). Si bien como dicen e insinúan muchos, entre ellos Walter Benjamin, que la Historia la escriben los ganadores y los vencedores, quienes suelen hacerse del discurso histórico y de sus poderes son por lo general aquéllos que jugaron el papel de sacrificadores en este humano y perenne drama de lo victimario (o, por lo menos, los que somos sus beneficiarios). La historia así naturalmente tiende a ser y a generar una construcción ideológica y mitologizante, que legitima el prevalecer y la continuidad de la comunidad y la civilización a costa de las minorías y las víctimas que cobró para conseguirlo. Tomar partido por los chivos expiatorios en la historia no es meramente una cuestión de jovial y espontánea elección, no es una simple toma de partido, involucra un profundo e implacable ejercicio de autocrítica y desmontaje respecto de todo aquello que en esta vida nos mantiene y nos ha mantenido a salvo. Sin duda, puede tornarse ésta una disposición o actitud ética en principio bastante autodestructiva. Así, la valoración histórica que hacemos sobre las víctimas que ha cobrado nuestra existencia, nuestra sociedad y nuestra especie a

lo largo del tiempo, más aún cuando nuestra inclinación es la de denunciar con fuerza su terrible y evidente injusticia, se enfrenta a un escenario inexorablemente ambivalente que a la vez nos obliga a mantener la cautela y la moderación en los juicios que podamos llegar a realizar y a proferir sobre las cosas. La razón es simple: el sacrificio, no lo olvidemos, es el único recurso que encontró y ha encontrado nuestra especie para poder sobrevivir en comunidad y hacer frente al drama de las polarizaciones, los escándalos y los conflictos miméticos; para renovar las diferencias ahí donde la competencia las hace y las ha hecho desaparecer por completo; para contener y canalizar las escaladas de las venganzas y de la violencia interna. El poder desorganizador y desarticulador de esta perspectiva de las víctimas (que a la vez paradójicamente se inscribe en las narrativas modernas que erigen y legitiman el progreso indómito de nuestra civilización actual),²¹⁰ la presencia que hoy por hoy se hace permanente de este espíritu que no repara ni un solo segundo en denunciar las muertes sobre las cuales reposa el orden de nuestras sociedades, la constante crítica de todos aquellos recursos que han procurado la justicia y la estabilidad humana a través de la violencia (sin conceder mucho al caos que en su ausencia pueda llegar a producirse y a suscitarse), no indican en último término otra cosa más que el implacable advenimiento histórico-religioso de lo Otro-indiferenciado, de la crisis universal de las diferencias y de su imposibilidad de restituirse... Es la presencia misma del Apocalipsis.

Que el *espíritu de las víctimas* sea aquí presentado por nosotros como una nueva, original y radical forma de dirigirse a la historia y al pasado (en supuesto o pretendido contraste con el proceder contemporáneo de la disciplina histórica y de las reflexiones

²¹⁰ Una de las características de la civilización moderna en términos girardianos es que su desarrollo y su progreso, que cobra necesaria e inexorablemente víctimas (es la lógica implacable del sacrificio), curiosamente se legitiman a sí mismos en el ideal de la defensa de las víctimas. Podría decirse que aparece en nuestro mundo un nuevo tipo histórico (mucho más sofisticado) de victimización... Hoy en día no se persigue más que en el nombre mismo de las víctimas y de los perseguidos (“el soviétismo”, dice Girard, “no era en realidad otra cosa”). Se trata de un fenómeno del cual sin duda Nietzsche se percató al hablar y al diagnosticar la circunstancia moral del mundo moderno. En palabras de Girard, nos enfrentamos a una mezcolanza extraordinaria, donde *la defensa de las víctimas puede llegar a tornarse una búsqueda camuflada de otras víctimas* (pensemos en las expresiones más extremas y radicales del ambientalismo o del feminismo). Así pues, observamos que se trata también de un efecto histórico y civilizatorio derivado del cristianismo. La cuestión, a la vez que nuestro diferimiento con Nietzsche, yace en que para este último todo esto es un resultado histórico-cultural que debemos valorar decadente y deleznable... Para Girard, en cambio, nos enfrentamos a un escenario civilizatorio paradójico, en la medida que nos hace encontrarnos a la vez “en el peor y en el mejor de los mundos posibles” -retomando así la expresión de Jacques Maritain-. (Cfr. René Girard, *Cuando empiecen a suceder estas cosas*, 1996).

historiográficas que la acompañan) sería a todas luces una proclamación falsa, ridícula e impertinente. Lo que intentamos ofrecer aquí es más bien una lectura de nuestros tiempos que da cuenta y explica en cierto modo, a manera de diagnóstico, los intereses y los caminos que claramente recorre hoy por hoy el quehacer del historiador. Hace ya mucho tiempo, como afirma Girard, que es posible observar una fuerte y evidente tendencia autocrítica donde la Historia ha dejado terminantemente de encomiar y de exaltar, por ejemplo, los triunfos militares y nacionales, las vidas ilustres de los héroes y de los grandes hombres. En definitiva, la Historia contemporánea no se escribe más a la manera decimonónica de Thomas Carlyle, pues nos hemos tornado implacablemente escépticos frente a las narrativas que nos entregan aquellos que han terminado por ocupar la posición de los vencedores (en esa misma medida, entre otras cosas, la Historia ha dejado de ser sólo “Historia Política”). Es verdad que este tipo de relatos y recuentos no han desaparecido del todo, sin embargo hoy en día la disciplina histórica se encuentra más interesada en desmentir mitos políticos, en denunciar la violencia y la victimización en todas sus formas y niveles, en desmontar y desarticular historiográficamente cualquier tipo de construcción ideológica, en descolonizar el pasado, en darle voz y memoria a aquellos que han sido olvidados y excluidos por la historia: *las victorias de Luis XIV, celebradas por Racine y Boileau, están olvidadas, y no hay lugar más que para las víctimas sin nombre y las multitudes anónimas de la historia.*²¹¹ De este modo, no tenemos ahora empacho en escribir nuestra propia historia contra nosotros mismos. ¡Se trata de un claro síntoma de nuestros tiempos!, de una especie de “zeitgeist”, de una suerte de Espíritu Santo secularizado y cada vez más globalizado que permea nuestra lectura y nuestra visión de la historia, donde la preocupación y la defensa de las víctimas ha impregnado por completo nuestras mentes y nuestros corazones a la hora de referirnos a todo aquello que ha tenido que pasar para encontrarnos en la circunstancia y en la posición en la que finalmente ahora nos encontramos (que no queda jamás exenta de confusión, ambivalencia e incertidumbre... La experiencia histórica de nuestro mundo es sobre todo la experiencia acelerada y permanente de la crisis, de la indiferenciación). Así, por más deudores que podamos llegar a sentirnos, en este mundo post-ilustrado, secular y moderno, de la herencia de la Antigüedad grecolatina, la especificidad y la particularidad del desarrollo civilizatorio de Occidente no

²¹¹ Cfr. René Girard, “El revés del mito”, *Aquél por el que llega el escándalo*, p. 104.

podría jamás comprenderse históricamente sin el papel espiritual que dentro de él ha jugado y desempeñado el judeocristianismo desde sus mismos orígenes.

2.1.5 Arthur Danto y su crítica a la “Filosofía sustantiva de la Historia”.

La filosofía sustantiva de la Historia no intenta sólo explicar el pasado; pretende por su parte y en realidad dar cuenta del *todo* de la historia misma, en tanto que busca a la vez hacer visible y explicitar el lugar último hacia donde se dirige el decurso de los tiempos (de este modo, interpreta inevitablemente el sentido del pasado a la luz de sus propias elucubraciones, imágenes y predicciones sobre el futuro). Por esta razón, la filosofía de la historia no es solamente historia; intenta pues ser algo más que eso. El modo como se aproxima a conseguir dicho objetivo, en los términos de Danto, se encuentra siempre lleno de trampas, torpezadas e inconsistencias que se vuelven más que necesario desmenuzar, criticar y exhibir teóricamente. El concepto de “dato” es correlativo al concepto de “teoría”, puesto que los datos observacionales de la ciencia son aquello que las teorías científicas recogen e integran para poder así generar explicaciones sobre el mundo. En este sentido, en palabras de Danto, pareciera como si la filosofía de la historia pretendiera colocarse respecto de la actividad histórica en la misma posición en la que las teorías científicas se colocan frente a los datos observacionales. La Historia es simplemente una fuente de datos sobre el pasado para los filósofos de la historia, encargados hipotéticamente estos últimos de recabarlos e interpretarlos a partir de un patrón o un modelo filosófico que sea capaz de explicar el significado de la “totalidad de la historia” (capaz también, por lo mismo, de generar predicciones sobre el futuro).²¹² Lo que cabe preguntarse críticamente ahora es si dicho comportamiento teórico, en apariencia científico-explicativo de la filosofía de la historia, verdaderamente es tal y no simplemente, por el contrario, una vil impostura. Para esto, Danto distingue entre dos tipos diferentes de teorías: las *teorías descriptivas* y las *teorías explicativas* en la ciencia. Una “teoría descriptiva de la historia” intentaría mostrar un patrón común en una serie de sucesos que conforman el todo del pasado al mismo tiempo que trataría después de proyectar ese patrón hacia el futuro (de tal suerte que nos

²¹² Vale la pena recordar a propósito las palabras iniciales de Spengler en la Introducción de su *Decadencia de Occidente*: “En este libro se acomete por primera vez el intento de predecir la historia”. (En: Oswald Spengler, *La decadencia de occidente*, Madrid: Calpe, 1925, Vol. I, p. 9).

sería posible afirmar que los sucesos futuros exhiben el mismo patrón que reconocemos en los hechos pasados). Por su parte, una “teoría explicativa de la historia” consistiría en un intento por explicar dicho patrón en términos empírico-causales.²¹³ De esta manera, en la ciencia las teorías explicativas suelen estar vinculadas a teorías descriptivas. Tal es por ejemplo el caso de Kepler, que gracias a los precisos datos sobre la posición de los planetas conocidos que le proporcionaron las observaciones de Tycho Brahe pudo encontrar y describir un patrón elíptico en su movimiento alrededor del Sol. A partir de dicho modelo descriptivo proporcionado por Kepler, posteriormente Newton ofreció una teoría explicativa. Así las leyes de Newton no sólo explicaban los hechos conocidos por Brahe y por Kepler, sino que también daban cuenta de una gran cantidad de fenómenos astronómicos desconocidos para ambos. En lo que respecta nuevamente al tema de filosofía sustantiva de la historia, siguiendo con el ejemplo de Danto, el marxismo es uno de los más claros y elocuentes ejemplos que podemos encontrar en lo alusivo al intento de producir auténticamente una teoría a la vez descriptiva y explicativa sobre la historia. Desde el punto de vista descriptivo, el patrón que encontramos aquí es el «conflicto de clases». Como diría Marx, *toda la historia es la historia de la lucha de clases*.²¹⁴ Cada clase genera por su mera existencia su propio antagonista, produciendo y estableciéndose así entre ambas una relación de dominación en términos dialécticos. El interés de mostrar las fuerzas causales que dan pie a dicha lucha a partir de su fundamento en diversos factores económicos y materiales constituye, por su parte, la dimensión teórico-explicativa del marxismo. Marx predijo que este patrón constitutivo del movimiento histórico desaparecería en algún momento del futuro, debido a que los factores causales responsables de su continuidad dejarían en última instancia de operar. Se trata pues del momento donde queda finalmente instaurado el estadio de la “dictadura del proletariado”, marcando así el final de la historia. La organización social del hombre, atravesada por la escisión de la lucha de clases, responde en el fondo, según el marxismo, al modo como la necesidad y la presión de las fuerzas de la naturaleza y del entorno han dado razón de ser y existencia a las formas sociales de explotación humana. El progreso material del hombre en la historia, que poco a poco nos permite ir adquiriendo un mayor grado de emancipación respecto de dicha

²¹³ Cfr. Arthur Danto, “Filosofía sustantiva y analítica de la historia”, *Narración y conocimiento*, p. 30-31.

²¹⁴ Ídem.

coerción que sobre nosotros ejerce la naturaleza, va acercando paulatinamente al hombre a una circunstancia en donde idealmente podrá llegar a hacerse el dueño de su propia historia... En una trayectoria de ascenso histórico que lo conduce desde el reino de la necesidad al reino de la libertad (de la sociedad primitiva al comunismo). De esta manera el marxismo pretende producir no sólo una descripción, sino una explicación sobre el sentido total del decurso de la historia. Sin embargo, dicha pretensión se topa inevitablemente con todo tipo de problemas:

«De manera similar, podría decirse que una teoría histórica verdaderamente exitosa superaría los datos recopilados por la historia y no sólo los reduciría a un patrón, sino que además, predeciría y explicaría todos los sucesos de la historia futura. Entonces, podría decirse que éste es el sentido en el cual la filosofía sustantiva de la historia está interesada en la totalidad de la historia: todo el pasado y todo el futuro, la totalidad del tiempo. Los historiadores, por su parte, están interesados sólo en el pasado y se interesan en el futuro sólo cuando se convierte en pasado (...) Tal relato es increíblemente generoso con la filosofía sustantiva de la historia; pero es singularmente egoísta con la historia misma. Incluso si supusiéramos que las filosofías de la historia fueran intentos de formular algo así como teorías científicas, uno no puede sino extraer como conclusión, a partir de las relaciones con ellas, que éstas son intentos toscos, tan toscos que, cuando se las contrasta con hasta la más simple de las teorías descriptivas, como la de Kepler, las filosofías existentes de la historia son increíblemente torpes, sin casi ningún poder de predicción».²¹⁵

La fuerte tendencia de los filósofos sustantivos de la historia a caer en la irresistible tentación de hacer predicciones sobre el futuro es por todos bien conocida; parece además inherente a su misma actividad especulativa y, como bien afirma Danto, no guarda este comportamiento relación alguna con la forma de proceder de las teorías científicas (es sólo una simple y ruin apariencia). A diferencia de la racionalidad que respalda las predicciones científicas, donde todo enunciado hipotético requiere definir necesaria y previamente cuáles serán las condiciones empíricas que nos permitirán determinar *a posteriori* la verdad o la falsedad de dicho enunciado, las elucubraciones sobre el futuro que elabora la filosofía de la historia nunca especifican las circunstancias en las cuales éstas podrían llegar a ser falsas. En pocas palabras, nunca esclarecen en qué términos concretos y de qué modo habrán de ser finalmente sometidas a prueba. En este sentido, afirma Danto, dicha forma de especulación sobre el futuro histórico se parece más a aquello que Popper, a propósito del historicismo, denominaba una «profecía»: una “predicción incondicional” que contrasta claramente con el tipo de predicciones, siempre condicionadas, de la ciencia. Así, todo

²¹⁵ Ibid. p. 34.

parece indicar en el fondo que más que “científica”, esta forma de visualizar la totalidad de la historia (como bien señala Karl Löwith) es esencialmente *teológica*. Las filosofías sustantivas de la historia típicamente comparten muchas características estructurales con las lecturas teológicas de la historia (al estilo de lo que podemos encontrar depositado en pensadores medievales como San Agustín o como Joaquín de Fiore). La historia transcurre entonces, en estos términos, como si sustentara algún tipo de plan divino (el cual en última instancia seríamos nosotros capaces de vislumbrar o percibir a través de la Revelación). En el caso de Marx y Engels, nos recuerda Danto, muy a pesar de tratarse de materialistas y ateos confesos, nos encontramos sin embargo con una consideración de la historia que no puede evitar ofrecérsenos a través de anteojos esencialmente teológicos. Parecen ellos colocarse en una posición desde donde se creen capaces de reconocer una suerte de proyecto último a realizarse dentro del recorrido de la historia, negando a la vez al ser trascendente y divino al que pudiera pertenecerle dicho plan de realización de los tiempos. Visto así, el asunto alusivo al marxismo y a su interpretación sobre el sentido de la historia se nos presenta verdaderamente a la manera de una ironía. La filosofía sustantiva de la historia parece no poder prescindir de un fuerte misticismo que irremediablemente se desprende de su afán por encontrar el significado último del decurso histórico. Y es que éste es precisamente el lugar donde se hace manifiesto nuestro problema, según lo explica Löwith, pues las filosofías de la historia parecen irremediablemente buscar *una interpretación sistemática de la historia universal de acuerdo con un principio por el cual los sucesos históricos y las sucesiones históricas se unifican y dirigen a un significado último*.²¹⁶ El núcleo de la crítica de Danto a la filosofía sustantiva de la historia parte justamente de esta extraña y desde luego no muy clara utilización, recurrentemente hecha por estos filósofos, del concepto de «significado». ¿Cómo habremos de entender pues este uso especial del término (pregunta Danto) que resulta tan distinto a cuando hablamos por ejemplo del significado de una oración o de una expresión? Para esto debemos pensar que los acontecimientos tienen un “significado” con referencia a una estructura temporal más grande, y frente a la cual dichos acontecimientos vienen a fungir sólo como un componente. Pensemos por ejemplo en el tipo de crítica que hacemos cuando leemos una novela o cuando vemos una obra de teatro o una película, donde pudiéramos llegar a la conclusión

²¹⁶ Cfr. *Ibid.* p. 37-38.

de que un determinado episodio o momento del drama *carece de significación* (ya que no ayuda al avance de la acción, porque es superfluo, incoherente, gratuito o estéticamente inapropiado). Sea cual fuere la razón, lo que es claro, afirma Danto, es que dicho juicio sólo podría emitirse auténticamente una vez que tengamos delante de nosotros *toda* la novela, una vez que haya concluido la obra teatral, una vez que haya terminado la película. La peculiar sentencia sobre si un episodio particular de la obra tiene o no significado en este caso no puede darse antes... Lo más que podríamos afirmar es que no lo sabemos aún, pues no tenemos, como dijimos, todos los elementos del drama enfrente de nosotros (debemos entonces esperar al final para ver si es así). De este modo, respecto de esta particular utilización del concepto de “significado”, sólo con posterioridad y de manera retrospectiva es que podemos nosotros encontrar o no con legitimidad el sentido de un fragmento o de un componente (y sólo pues en referencia a la obra en su totalidad). Lo que sencillamente le ocurre al filósofo sustantivo de la historia, en palabras de Danto, es que lo embarga la impaciencia; quiere visualizar el presente y el pasado desde la perspectiva de un futuro en el cual no se encuentra situado. Simplemente no tiene ni puede tener ante él el todo de la historia (que abarca pasado, presente y futuro) para poder emitir un juicio de esta índole sobre el significado último de la historia universal. De esta manera, su conclusión en general es que las filosofías de la historia hacen siempre un uso *injustificado* del término “significado”, mientras que por el contrario en la producción de las obras históricas comunes siempre nos encontramos con una aplicación justificada de este concepto (ya que la mirada del historiador necesariamente abarca los hechos de los que habla a distancia y en retrospectiva). Se vuelve por ende bastante pertinente el criterio que propone W.H. Walsh para no caer tan fácilmente en las trampas especulativas de los filósofos de la historia, a saber: debemos ser capaces de distinguir con claridad entre el «significado *de* la historia» y el «significado *en* la historia» (siendo pues lo segundo, en este caso, lo único verdaderamente posible de expresar).²¹⁷

Siendo ésta pues, a grandes rasgos, la más que pertinente y atinada crítica de Danto al proceder clásico de los filósofos sustantivos de la historia, ¿qué nos hace tan alegremente pensar que es posible rehabilitar de alguna manera a partir de Girard un programa teórico

²¹⁷ Cfr. *Ibid.* p. 44.

que a todas luces resulta tan inverosímil y absurdo? Este afán de resucitar muertos teóricos, ya muy bien enterrados, conduce a empresas por demás peligrosas y escandalosas. La primera parte de nuestra respuesta, sin embargo, la hemos dado ya: a diferencia de la filosofía clásica de la historia no pretendemos colocarnos en un supuesto lugar atemporal y metafísico desde el cual nos sea posible observar la totalidad del tiempo histórico (es decir la totalidad del pasado, del presente y del futuro). Tal lugar es de suyo inaccesible, nuestra visión de las cosas se encuentra irremediabilmente inscrita en el tiempo, al mismo tiempo que no podemos nunca determinar con certeza y con precisión lo que ha de venir. Lo que nosotros intentamos es leer la historia y el pasado bajo la óptica que nos ofrece esto que hemos denominado hasta ahora la *perspectiva o conciencia de las víctimas*, y lograr con ello hacernos una idea de lo que podemos esperar a partir de la inserción desmitologizante y desestabilizadora (también histórica, es decir, también en evolución dentro del tiempo y del discurrir históricos) de dicha perspectiva en nuestra lectura y nuestra representación del mundo -al mismo tiempo que en la incidencia que ella tiene sobre nuestro accionar y nuestro comportamiento dentro del mismo-. Si afirmamos que el decurso de la historia humana, cuyo referente es el sacrificio, posee una trayectoria apocalíptica, no lo hacemos con un interés predictivo. Permítaseme explicarme. Toda predicción de carácter científico, a partir de bases y fundamentos empíricos y experimentales, pretende generar algún tipo de *control* sobre los fenómenos que describe. Delimita y circunscribe las condiciones causales que deben darse para que podamos afirmar que algo habrá de ocurrir: si yo tengo las condiciones “A” y “B” puedo determinar que ocurrirá “C”. Dicho control epistémico de nuestras proposiciones sobre el mundo nos conduce también a precisar la forma como podemos actuar a nuestro favor a partir de los resultados previstos, a partir de la experiencia adquirida (pensemos, por poner un ejemplo cualquiera, en todos los cálculos y predicciones que deben hacerse previamente para poder poner una nave espacial en la superficie de la Luna). El cálculo produce siempre escenarios delimitados y diferenciados, donde se pueden especificar los “qués”, los “cómos” y sobre todo los “cuándo” necesarios para satisfacer nuestros intereses concretos. En resumen: el conocimiento, en términos epistemológicos, produce y ofrece siempre una imagen del mundo que responde inevitablemente a nuestro interés por controlarlo. Así pues, no buscamos realmente pronunciarnos de esta manera sobre el futuro histórico, sino en advertir las señales histórico-culturales que dan cuenta del

modo como se aproxima a nosotros aquello que por definición no podemos controlar ni calcular de ninguna manera, a saber: la crisis y la indiferenciación (generalizada e incontenible). Se trata más bien de percibir una *tendencia* en el sentido del acontecer histórico, en otras palabras, de aprender a leer en él “los signos de los tiempos” más que los “signos del cielo” (remitiéndonos a la advertencia evangélica). Lo que hemos dicho hasta ahora es que reconocemos de *lo que* se trata: un debilitamiento en la efectividad histórica del sacrificio; sabemos también *cómo* es que se ha producido: a partir, *sobre todo*, del efecto histórico de la revelación ético-religiosa de la Cruz; pero no podemos determinar *cuándo* ésta habrá de toparse con su límite, sólo podemos percibir en este implacable proceso de desimbolización histórica de la violencia la manera como dicho final inevitable se nos aproxima. No se trata entonces de una predicción en un sentido empírico-científico, puesto que (retomando la distinción de Levinas y Derrida)²¹⁸ no nos las tenemos aquí con el «futuro» a la manera de una consecuencia observable de lo Mismo, sino con el «porvenir» a la manera de un advenimiento inexorable de lo Otro.

Ahora bien, retomando de nuevo la crítica de Danto: ¿cómo hablar del significado conjunto de la historia si es totalmente imposible colocarnos en la posición del futuro; si sencillamente, como a todas luces podemos observar, no ha concluido aún la “película” dentro de la cual nos encontramos actuando? Es aquí donde el significado religioso-antropológico del sacrificio de Cristo juega un papel hermenéuticamente decisivo. En este momento resulta en verdad importante recordar las palabras de Jean-Pierre Dupuy:

«Apocalypse, in the vulgar tradition, signals the end of the world. Revelation comes at the last moment, as in an ordinary detective novel. For Christians, however, the moment of catastrophe and revelation has *already* taken place, not at the end, but in the middle of history, with the killing of Christ, the Passion. The *meaning* of history belongs to a temporality that is not that of history, conceived as a succession of occurrences, but that of eternity».²¹⁹

La revelación en las novelas de detectives, dice Dupuy, siempre llega hasta el final... De la misma manera, como afirma Danto, la valoración última que podamos hacer sobre el significado y la pertinencia de los elementos que componen un relato literario, por ejemplo, sólo puede realizarse una vez que hayamos arribado al término de la historia. ¿Cómo puede

²¹⁸ Cfr. Jacques Derrida, *Fuerza de ley*, Madrid: Tecnos, 2002, p. 63.

²¹⁹ Jean-Pierre Dupuy, *The mark of the sacred*, California: Standford, 2013, p. 32.

ser entonces que el significado del todo de la historia pueda revelarse en un diminuto punto que se sitúa en el medio o en el centro de la misma (dado que todos los elementos aún no se encuentran presentes)? La cuestión remite a la especificidad única y particularísima de la Cruz. De esto hemos hablado con abundancia, pero no está de más recapitular ahora lo esencial. Todas las víctimas expiatorias presentes, y en mayor o menor medida encubiertas, dentro de los relatos mitológicos (percibidas girardianamente a la luz de los Evangelios) nos aparecen siempre como una serie interminable de *Pasiones incompletas*. El velo que recubre simbólicamente la verdad del acontecimiento expiatorio, que imposibilita por ende la percepción real del proceso victimario, se crea y se extiende gracias a la manera como la perspectiva mayoritaria de los perseguidores absorbe y asimila a la víctima, en el reconocimiento unánime de su culpabilidad, para fundar la legitimidad y la justificación de su proceder en aras de la estabilidad y el restablecimiento del orden social: *mejor que muera un solo hombre*, dice Caifás, *a que perezca toda la comunidad*. El espíritu bíblico, por el contrario, y de modo más completo e integral en el testimonio evangélico, respalda las resistencias minoritarias que heroicamente se oponen a dicha asimilación persecutoria (recalcando por el contrario la inocencia de la víctima en la escena del sacrificio). Se trata, pues, como ya hemos repetidamente sostenido, de la erección de una nueva óptica, radicalmente distinta y singular, que se nos revela por entero en el pequeñísimo, brutal y apocalíptico gesto, en esencia desimbolizador y desorganizador, paradójicamente depositado y expresado en el signo mismo de la Cruz. El sacrificio de Cristo emerge así, en el medio de la historia, como el punto de inflexión de los tiempos, como la mirada última que nos permite leer hacia atrás y hacia adelante el fenómeno socialmente estructurador del sacrificio y su evolución dentro del conjunto del decurso histórico (a la vez que nos revela la sentencia trascendente que sobre el mecanismo victimario ha recaído, anunciándonos la inminencia apocalíptica de su porvenir). Así, recordamos nuevamente: millones y millones de víctimas han sido inmoladas a lo largo de la historia humana para permitir a los hombres tener una vida en común (es el significado socio-adaptativo de la cultura). Cristo sólo es la encarnación absoluta de esa perspectiva santa capaz de denunciar y de sacar a la luz la injusticia inherente en el proceder cíclico y sagrado de dichas inmolaciones expiatorias, capaz de cuestionar el fondo de su necesidad inexorable, mostrándonos el verdadero reverso detrás de todos nuestros dioses y de todos nuestros símbolos, a saber: la víctima. En

este sentido, Jesucristo es pues la víctima única capaz de ocupar el lugar simbólico de todas las víctimas que ha cobrado la historia humana durante siglos en procura de su autopreservación: es su Verbo al mismo tiempo que es su cuerpo. Representa el sacrificio de todos los sacrificios (tanto pasados como venideros).

Al parecer ha llegado el momento de ser absolutamente honestos con nosotros mismos... Es verdad que ya no podemos escapar más: ¿si es Cristo ese lugar único, divino y eminente desde donde se puede percibir el sentido encubierto del sacrificio en la historia del hombre, no estaríamos cayendo exactamente en la misma posición historiográficamente equivocada de los filósofos clásicos de la historia que creían poder situarse en ese punto de vista privilegiado desde el cual se les ofrecía con claridad el sentido último de los tiempos? ¿No se trata de la reivindicación de una perspectiva inevitablemente metafísica y trascendente, que presupone entre otras cosas la eternidad, y que pasa por alto la necesidad metodológica de partir, como lo hace cualquier historiador contemporáneo sensato, de la inmanencia y de la mera espacio-temporalidad? O dicho de otra manera: ¿cuál sería la necesidad de diferenciar algo así como una “filosofía de la historia”, de pretender decir que todo esto tiene un fundamento exclusivamente antropológico, cuando aquí en realidad, como dice Danto, pareciera que se trata a final de cuentas y en el fondo de un planteamiento que tiene todos los tintes y los visos de enarbolar una “teología de la historia”? A todo esto, sería tal vez posible cruzarnos de brazos y responder en un tono jocosos que, dado el perfil de un autor cristiano y religioso como Girard, reconocer el lugar de la trascendencia y el significado teológico de la historia (dentro de nuestro interés en reivindicar una imagen filosófico-sustantiva sobre la misma) no nos mete definitivamente en los mismos problemas, contradicciones y dificultades que a autores ateos confesos como Marx y como Engels frente a la implacable crítica, tanto de Danto como de Löwith, en donde toda filosofía de la historia no hace otra cosa que vislumbrar y presuponer especulativamente la existencia de una suerte de plan divino en la realización de los tiempos. Sin embargo, esto sería evadir la seriedad de la cuestión, y en ese sentido es que ésta no constituye en lo absoluto la naturaleza y la dirección de nuestra respuesta. Lo que sostengo ahora (y lo he sostenido desde el principio de este ensayo) es que se trata aquí de rehabilitar efectivamente una “filosofía sustantiva de la historia” en tanto el referente de la

misma no es en principio ni en modo alguno teológico, sino formal y fundamentalmente antropológico. Una lectura filosófico-antropológica sobre la historia como la que proponemos puede muy bien llevar después, en consecuencia, a la elaboración de una “teología de la historia”, basada en una argumentación especulativa de corte metafísico sobre la naturaleza de la divinidad (la posibilidad de dicha deriva teórica no se encuentra de ninguna manera a discusión aquí... Lo que está a debate y con fuerza defendemos es que no se trata en ningún momento del mismo referente ni del mismo tipo de punto de partida). ¿Cómo sostener esta aseveración dados los cuestionamientos anteriores? Permítaseme explicarme.

El concepto «religión», como todos sabemos, procede del término latino *religare* (cuyo significado etimológico estricto es “unir”). Podríamos afirmar que dicha *unión*, interpretada en un sentido muy laxo y general, alude a la forma como a través de nuestra disposición espiritual interior, junto con el papel que desempeñan también en todo esto nuestras prácticas, nuestra ritualidad y nuestros gestos exteriores, entramos en contacto y en relación con la divinidad. Religarnos con lo divino, con aquello que por definición trasciende nuestra misma finitud, es crear y construir un vínculo cuya dirección, expresión y carácter ponen siempre de manifiesto una suerte de *verticalidad* en su modo de darse. En este nivel, pueden aparecer ciertamente todo tipo de especulaciones metafísicas y teológicas referentes a la manera de ser de lo divino y al tipo de lazo que en último término nos es posible establecer con él. Lo interesante aquí es que (al igual que la figura de una cruz) no solamente nos las habemos cuando nos enfrentamos al fenómeno y al significado de lo religioso con una relación exclusivamente vertical... Existe de manera simultánea una dimensión *horizontal* que es inherente a la idea y al sentido mismos de “religión”, en la medida que apela también a la profunda cuestión de cómo es que se vuelve posible el *religarse entre los hombres* (al problema, en otras palabras, de cómo generar y producir comunidad). En mi opinión el modo como Cristo resume y sintetiza el contenido de la Ley mosaica en los preceptos de “amarás a Dios sobre todas las cosas” y “amarás a tu prójimo como a ti mismo” dan cuenta de la manera más elegante posible de las dos dimensiones relacionales constitutivas de lo religioso a las que ahora me refiero. Una de las conclusiones que en términos generales podemos derivar de la lectura de Girard en torno al fenómeno de

la cultura es que los hombres siempre se asocian y se agrupan *en el nombre de algo*. El “nombre”, el “símbolo”, delata siempre la presencia de una ausencia, la existencia y el reconocimiento de una deuda que cargamos, que nos reúne y que nos remite inevitablemente (desde una interpretación de la cultura en cuyo centro se encuentra el sacrificio) a nada más y a nada menos que la víctima: *porque donde esté el cadáver, ahí se juntarán los buitres*.²²⁰ La *tumba*, recordemos, según nos explicaba Girard, se erige como el prototipo simbólico de la cultura; así, los ritos funerarios dan cuenta del origen de la hominización, que entre otras cosas refiere a la peculiar y distintiva forma como los seres humanos, a diferencia de los animales, son capaces de congregarse y reunirse alrededor y a propósito de sus muertos. Para Roberto Esposito, trayendo a colación aquí otra importante referencia filosófico-política, la palabra «*communitas*» proviene de la conjunción de los términos latinos “*cum*” (que alude a *lo que vincula, a lo que junta... a un yugo o a una yunta*) y “*munus*” (que más que referir a una propiedad que todos tenemos en común o a un conjunto al cual todos pertenecemos, remite a la idea de algo que es por antonomasia *impropio*, es decir: no refiere a la “estabilidad de una posesión” de la cual se puede, por ejemplo, disponer, sino a una “pérdida”, una “sustracción” o una “cesión”... Una prenda o un tributo que se paga obligatoriamente, de la misma manera que un “don” que debe devolverse):

«¿Qué “cosa” tienen en común los miembros de la comunidad? ¿Es verdaderamente “alguna cosa” positiva? Los diccionarios proveen una respuesta bastante precisa al respecto. Aunque adviertan que no se trata de un significado documentado, nos informan que el sentido antiguo, y presumiblemente originario, de *communis*, debía ser “quien comparte una carga (un cargo, un encargo)”. Por lo tanto, *communitas* es el conjunto de personas a las que une, no una “propiedad”, sino justamente un deber o una deuda. Conjunto de personas unidas no por un “más”, sino por un “menos”, una falta, un límite que se configura como un gravamen, o incluso una modalidad carencial, para quien está “afectado”, a diferencia de aquel que está “exento” o “eximido”». ²²¹

Dicho esto, abordemos de nuevo nuestro punto. Cuando Girard afirma (como una de sus máximas intuiciones antropológicas) que *los hombres no inventaron a sus dioses sino que divinizaron a sus víctimas*, está finalmente dando cuenta de la manera como los seres humanos se asocian y se congregan alrededor de sus dioses y sus muertos a través del sacrificio para producir comunidad. Se trata pues de un **mecanismo de reconciliación**

²²⁰ Cfr. Mt 24, 28.

²²¹ Roberto Esposito, *Communitas*, Buenos Aires: Amorrortu, 2007, p. 29-30.

inmanente productor y generador de trascendencias (llamado mecanismo victimario, el cual canaliza las crisis miméticas internas hacia un punto de fuga capaz de restablecer los lazos comunitarios entre los hombres). Se trata de un planteamiento cuyo punto de partida es eminentemente antropológico, pues da razón -a través de un diagnóstico sobre las circunstancias de supervivencia social que enfrenta nuestra especie- de la emergencia cultural de lo sagrado, de la aparición de la dimensión de lo divino en la configuración y en la percepción humana del mundo y de las cosas. Girard así nos permite explicar el modo como (retomando nuestros términos anteriores) la problemática *horizontal* del religarse entre los hombres, a través del sacrificio, produce y da pie en consecuencia a la constitución y a la aparición de nuestra relación y nuestro vínculo *vertical* con la divinidad. Una aproximación interpretativa que se realizara en el sentido o en la dirección inversa, es decir, a partir de una especulación sobre cómo nuestra relación vertical con la divinidad condiciona y determina nuestra interrelación horizontal con los hombres en comunidad, tendría claramente un corte metafísico; se aproximaría a esta cuestión desde un punto de partida a todas luces teológico. Por esto es que se vuelve metodológicamente posible para nosotros distinguir una aproximación etnológica al problema de la religión de una aproximación de orden especulativo y metafísico (ir de lo vertical a lo horizontal no es lo mismo pues que ir, por el contrario, de lo horizontal a lo vertical). Si bien encontramos en Cristo esa mirada privilegiada que revela por entero la naturaleza victimaria de nuestras asociaciones políticas, que descubre la mentira mitológico-ideológica sobre la cual reposan en vistas a la preservación del orden y la estabilidad sociales, se debe a que la Cruz y el texto evangélico ofrecen una perspectiva capaz de desmontar las estructuras simbólicas constitutivas de lo sagrado, permitiendo y abriendo de este modo la posibilidad de una radicalmente nueva comprensión sobre la trascendencia (cuyo modo de ser no es el de lo “sagrado”, sino el de lo “santo”). Se trata simplemente de la revelación de la verdad del sacrificio en el nombre de la defensa de la inocencia de las víctimas. Así entonces no hemos dejado nunca de hacer antropología, pues como decía Simone Weil: *antes que encontrar en los Evangelios una teoría de Dios, nos encontramos en realidad en ellos con una teoría del hombre.* Es de esta manera que para Girard una *antropología evangélica* se vuelve de suyo muy superior a aquello que pudiera ofrecernos en última instancia una antropología filosófica.

En conclusión, para reconocer algo así como el significado religioso de la historia, para reconocer por lo mismo la tendencia apocalíptica de su decurso a través del significado cultural profundo y desestabilizador del acontecimiento de la Cruz, no fue necesario partir de una especulación teológica y metafísica sobre la naturaleza de Dios, sino de un diagnóstico antropológico sobre la centralidad del sacrificio en la emergencia del fenómeno de la cultura y sobre la expectativa de su porvenir (tomando para lo segundo sin duda en consideración el claramente observable e irreversible proceso de desacralización depositado sobre todo en el desarrollo moderno histórico-religioso de la civilización occidental). Ahora bien, si partiendo de este punto puede traerse posteriormente a colación una representación teológico-cristiana sobre la historia, valdría la pena remitir a aquella vieja imagen de los teólogos medievales donde el sacrificio de Jesucristo representa esa semilla que vino a dejar embarazado al mundo del Espíritu Santo (extendiendo muy lenta y paulatinamente, muy poco a poco en el transcurrir de la historia y de los siglos, dicho embarazo por toda la faz de la Tierra, hasta el punto último donde todos podamos finalmente reconocernos en el rostro de Cristo). No pretenderíamos jamás augurar ni vaticinar aquí, al retomar esta imagen teológica, algo así como el “imperio político total de la Iglesia de Cristo en el final de los tiempos”, sino la manera como la revelación y la denuncia del mecanismo sacrificial, la conciencia ética de las víctimas, atenta en el fondo y en definitiva contra la potencia fundadora y simbolizadora de la violencia humana. La circunstancia a la que nos arroja este escenario, como ya hemos indicado, es absolutamente paradójica. Jesucristo es el emisario de un testimonio, de una experiencia y de un mensaje de salvación para la humanidad que sólo habrá de realizarse en la medida que los seres humanos vayan al mismo tiempo quedando cada vez más desprovistos del amparo de lo sagrado, de los recursos sacrificiales que les posibilitaban apaciguar, contener y canalizar sus conflictos internos... Se trata pues de la lenta conformación histórica de un escenario que precipita y hace valer la inexorabilidad de la alternativa evangélica (en lo que a la posibilidad de comunión y reconciliación entre los hombres respecta). Es por demás frecuente y común, en la apropiación que el conservadurismo suele hacer del testimonio y de la figura de Cristo, encontrar en el Redentor una fuente absoluta de orden y estabilidad social. En contraste, lo interesante y peculiar de la lectura girardiana en torno al impacto histórico de la revelación

de la Cruz está en que Cristo constituye más bien un implacable *agente de crisis* en el devenir de los tiempos, en la medida que denuncia los fundamentos violentos mismos sobre los cuales se cimenta necesariamente la integridad del orden de la cultura. Tal como vimos en el capítulo anterior, en nuestro análisis sobre el comienzo del Evangelio de San Juan, no es Dios aquí quien expulsa a los hombres sino los hombres quienes en realidad expulsan a Dios. La Cruz entrega y pone de manifiesto el testimonio vivo en donde no es Dios quien debe ser culpabilizado por la realidad de la violencia y del pecado en el mundo, sino que somos nosotros los hombres los auténticos y únicos responsables... Dios nunca es el victimario, sino que por el contrario Él se encuentra encarnado en la Víctima (que nosotros sacrificamos para salvarnos en último término de nosotros mismos). Así, a diferencia de la lectura preferida por el fundamentalismo religioso (y que mantiene claramente una concepción sacra de la divinidad), *el Apocalipsis no es la guerra que Dios libra contra los hombres en el final de los tiempos, sino la guerra liberada y sin límites de los hombres contra ellos mismos.*

2.2 Apuntes para una interpretación antropológica-histórica de la secularización y la desacralización del mundo: la teoría mimética como modelo de diagnóstico.

Cuando pensamos en agentes o procesos culturales-históricos que paulatina y visiblemente fueron desencadenando en el desarrollo moderno de la civilización occidental esto que denominamos en términos llanos la “desacralización del mundo”, vienen rápidamente a la mente dos factores por demás relevantes, a saber: el surgimiento de la ciencia moderna y la aparición del capitalismo. Ambos fenómenos históricos ponen conjuntamente en cuestión y en tela de juicio aquello que el espíritu moderno ataca por definición, esto es: *la autoridad de la tradición*. En lo que refiere al caso de la ciencia moderna es posible observar claramente la manera como los llamados “argumentos de autoridad” (presentes por supuesto en la configuración del pensamiento filosófico y teológico medieval) se vuelven cada vez más inadecuados, hasta el grado de convertirse en auténticos obstáculos, a la hora que pretendemos producir representaciones e imágenes verdaderas sobre la naturaleza y sobre la forma de ser del mundo. El famoso proceso inquisitorial sobre Galileo resuena mucho en nuestras cabezas cuando pensamos en esta

circunstancia. Es también digno de mención, entre otras muchas cosas a las que podríamos sin duda aludir aquí, el relevante papel que filosóficamente ha jugado el empirismo en la consolidación histórica de dicha episteme científica moderna, pues en términos generales nos encamina hacia una actitud que no deja nunca de privilegiar y remitirnos a la observación, al informe sensible que nos ofrece la percepción, como el elemento clave a tomar en cuenta y que se encuentra necesariamente presente en la base de la auténtica conformación del conocimiento (en contraste, por supuesto, con la actitud que por el contrario nos remite a las palabras de una autoridad tradicional cuando de lo que se trata es de decir la verdad sobre las cosas). La añeja crítica de Bacon a la deducción aristotélica (la inferencia lógica de conclusiones particulares a partir de premisas o principios generales) y que opone el procedimiento inverso de la inducción como piedra angular del conocimiento puede leerse como un pequeño y claro síntoma de esta circunstancia histórica. No es tampoco de extrañar, dicho sea de paso, que sea un filósofo empirista como John Locke, en su *Carta sobre la tolerancia*, uno de los primeros en denunciar la coacción del Estado y de las sectas religiosas en defensa de la libertad individual y de la libertad de culto, siendo este documento uno de los manifiestos fundadores del liberalismo político. En lo concerniente al capitalismo, podemos observar con claridad el modo como la fuerte expansión histórica de los mercados y de las actividades comerciales (que sin duda es perceptible desde los últimos siglos de la Edad Media, pero que es radicalmente exponenciada a causa del expansionismo colonial europeo alrededor del mundo y cuyos inicios datan del siglo XV) comenzó paulatinamente a posicionar social y económicamente a la emergente burguesía, hasta el grado de volverse capaz de competir y de comprometer el poder y el estatus que tradicional y hereditariamente poseían las clases nobles y aristocráticas. Con el capitalismo presenciamos fenómenos de movilidad social que no tienen precedentes en la historia de las sociedades humanas. La anécdota que Girard suele contar sobre Luis XIV es sin duda ilustrativa al respecto:

«In the seventeenth century, when Louis XIV ran out of money, he was forced to invite a Jewish financier to Versailles. The King had to court him because he needed money! He could not simply take it without violating certain rules, which could not be disregarded with impunity. Therefore, in spite of his tremendous power, Louis XIV was already the prisoner of an economic system that was evolving independently from absolute monarchy».²²²

²²² René Girard, *Evolution and conversion*, p. 243.

Así, el mismísimo rey Luis XIV no tuvo otra opción más que darle un título nobiliario a un banquero judío a cambio de su apoyo financiero. Percibimos aquí pues dicho posicionamiento histórico de la burguesía que vaticina el declive político de la nobleza, y que no tardará mucho en detonar conflictos, guerras y revoluciones por todo el mundo occidental. Considero así pertinente el intento de leer y comprender históricamente y de manera general acontecimientos políticos derivados de la Ilustración como la Revolución Francesa, como los procesos de independencia de las colonias americanas, desde la clave que nos ofrece el conflicto aristócrata-burgués. Dicho conflicto no expresa en el fondo otra cosa que el cuestionamiento histórico-moderno del lugar de la autoridad de la tradición y del linaje en términos políticos. Otro fenómeno histórico al que podríamos aludir brevemente ahora en tanto importante factor secularizador en el desarrollo moderno de nuestra civilización es el que tiene que ver con la proliferación de la escritura (sobre todo gracias al desarrollo de la imprenta). Es posible percibir el modo como la lectura en voz alta, por demás presente en el mundo medieval, que necesariamente requería de una figura de autoridad mediadora en la transmisión del texto, capaz a la vez de leerlo e interpretarlo, va dando poco a poco paso a un escenario diferente donde comienza a predominar por el contrario la lectura en voz baja (en donde se ve posibilitado el acceso individual al texto al mismo tiempo que su interpretación). No podemos, por ende, dejar de mencionar finalmente aquí el decisivo gesto de Martín Lutero de traducir la Biblia a una lengua vulgar como el alemán, que es convergente, en mi opinión, con su cuestionamiento sobre la intervención de la autoridad eclesiástica en la interpretación de las Escrituras y con su idea sobre el “ministerio de todos los creyentes”. Sin duda alguna esta brevísima imagen que hasta ahora hemos presentado sobre el significado histórico de modernidad peca de ser demasiado genérica y, hasta cierto punto, “escolar”, somos conscientes de ello, sin embargo nos será de mucha utilidad más adelante. Es un hecho, empero, que en el largo proceso histórico que en nuestra civilización va del Renacimiento hasta su consolidación ideológico-política en la Ilustración es posible percibir en diversas manifestaciones culturales, sociales, económicas y políticas el surgimiento y la consolidación de un espíritu crítico que pone constantemente en entredicho el valor y la verdad depositadas en la tradición. La “pastoral cristiana”, esto es, la obediencia a la autoridad del director espiritual

en la conducción interior de los religiosos iniciados para la vida conventual, constituye, en palabras de Michel Foucault, un arte de gobernar a los hombres que de suyo es bastante extraño al mundo antiguo (a través de prácticas como la confesión y el examen de conciencia). La emergencia moderna de la crítica, desde un punto de vista político, tiene que ver para Foucault, en cambio, con la irrupción del problema y la pregunta en torno al cómo gobernar. A partir del siglo XV es perceptible, nos dice, una explosión en el arte de gobernar a los hombres dentro de los diversos intereses de la sociedad civil que experimenta un claro desplazamiento respecto de su foco religioso. En breve, atestiguamos una laicización del gobierno. Si bien pasa necesariamente por la cuestión de cómo no ser gobernados, la crítica tiene que ver más bien en el fondo con el problema de *cómo no ser gobernados de esa manera*:

«Y, por último, “no querer ser gobernado” es ciertamente no aceptar como verdadero lo que una autoridad os dice que es verdad o, por lo menos, es no aceptarlo por el hecho de que una autoridad os diga que lo es, es no aceptarlo más que si uno mismo considera como buenas las razones para aceptarlo (...) Y si la gubernamentalización es este movimiento por el cual se trataba, en la realidad misma de una práctica social, de sujetar a los individuos a través de unos mecanismos de poder que invocan una verdad, yo diría que la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad (...) La crítica tendría como función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad».²²³

¿Es la modernidad occidental la única en ser atravesada por dicho proceso de secularización y desacralización en la historia de la cultura? La respuesta claramente es no, sin embargo debemos tener mucho cuidado con esta afirmación. Lo que sería más preciso decir es que si bien podemos observar procesos de esta índole en otras civilizaciones de la historia, se trata fundamentalmente de atisbos y de manifestaciones hasta cierto punto parciales que no alcanzaron nunca la profundidad, la presencia, la extensión, la expansión, la influencia y la irreversibilidad que encontró finalmente dicho proceso en Occidente. Es muy importante tener esto en cuenta en relación a todo lo que abordaremos y diremos posteriormente. Antes de ello, sin embargo, resulta necesario y pertinente hacer brevemente alusión a aquello que dentro de la escena de la Antigüedad muy bien podríamos denominar aquí “la desacralización del mundo griego”. Suele sin duda también referirse frecuentemente a este episodio como el “milagro griego”, aquello que como tal define

²²³ Michel Foucault, “¿Qué es la crítica?”, *Sobre la ilustración*, Madrid: Tecnos, 2003, p. 10-11.

histórica y espiritualmente a la Grecia Clásica, aquello que asiste entre otras cosas a la emergencia del pensamiento filosófico en el paso del *mythos* al *logos*, y que nos remite previa y directamente al nacimiento de la *polis* como forma de organización auto-instituyente de la sociedad en pleno contraste con el modo hétero-instituido que caracterizaba la forma de ser social del mundo griego arcaico. En su conocido libro, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Marcel Detienne nos habla concretamente de las tres figuras prototípicas depositarias de la palabra eficaz y verdadera, portadoras de la potencia de lo real, a saber: el adivino (*mantis*), el poeta (*aedo*) y el rey de la justicia (*ánax*). Se trata del ejercicio de aquella palabra que al proferirse produce efectos, transformaciones y acciones sobre el mundo... No es la palabra que “propone”, sino más bien la palabra que “realiza”. Es pues aquella que, a través de dichas figuras de verdad que funcionan esencialmente como meras intermediarias, hace entrar en contacto a la esfera de lo divino y de lo invisible con la esfera de la materia y de las cosas visibles: *es el dominio de lo irrevocable; también el de lo inmediato, pues cuando los dioses tienen un deseo, su cumplimiento es rápido y los caminos para ello cortos. Una vez articulada la palabra se convierte en potencia, fuerza y acción.*²²⁴ En breve, nos referimos a la autoridad sagrada, mágica y religiosa que se encuentra depositada en el privilegiado lugar de enunciación del soberano, del oráculo y del poeta. Es así que posteriormente habremos de atestiguar una transformación radical, ocurrida alrededor de los siglos VII y VI a.C., en lo que respecta al lugar y al significado de la verdad (*aletheia*). Un paso de lo ontológico-religioso a lo dialéctico-político, esto es, en el fondo, una suerte inversión en lo que respecta a la relación de subordinación existente entre soberanía y *logos*. Para comprender este punto resulta indispensable atender la precisa indicación histórica de Michel Foucault:

«Pues todavía en los poetas griegos del siglo VI, el discurso verdadero –en el más intenso y valorado sentido de la palabra–, el discurso verdadero por el cual se tenía respeto y terror, aquel al que era necesario someterse porque reinaba, era el discurso pronunciado por quien tenía el derecho y según el ritual requerido; era el discurso que decidía la justicia y atribuía a cada uno su parte; era el discurso que, profetizando el porvenir, no sólo anunciaba lo que iba a pasar, sino que contribuía a su realización, arrastraba consigo la adhesión de los hombres y se engarzaba con el destino. Ahora bien, he aquí que un siglo más tarde la verdad superior no residía ya más en lo que *era* el discurso o en lo que *hacía*, sino que residía en lo que el discurso *decía*: llegó un día en que la verdad se desplazó del acto ritualizado, eficaz y justo, de *enunciación*, hacia el *enunciado* mismo: hacia su sentido, su forma, su objeto, su relación con su referencia. Entre Hesíodo y Platón se establece cierta separación, disociando el discurso verdadero y el discurso falso; separación nueva, pues en lo sucesivo el discurso

²²⁴ Cfr. Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, México: Sexto piso, 2004, p. 106.

verdadero ya no será el discurso precioso y deseable, pues ya no será el discurso ligado al ejercicio del poder. El sofista ha sido expulsado».²²⁵

Para Cornelius Castoriadis, el particular origen de la *polis* en Grecia, de la configuración propiamente política de la sociedad, está relacionada finalmente con la capacidad de la comunidad de *auto-gestionarse*, con la actividad explícitamente auto-instituyente de la colectividad: *el nacimiento de la polis es al mismo tiempo nacimiento de un cuestionamiento generalizado*.²²⁶ El orden social hétero-instituido, donde el fundamento de la ley se encuentra depositado en un principio divino y religioso que es de suyo trascendente a la comunidad, contrasta después con un nuevo tipo de orden que sólo aparece en la medida que los ciudadanos se vuelven capaces de siempre tener algo que decir y cuestionar sobre la ley, es decir: el sentido y el fundamento de la ley se vuelve ahora inmanente al proceder de la sociedad. Desde esta imagen Castoriadis define la relación existente entre filosofía, política y democracia en el mundo griego clásico. En la representación que sobre esto mismo nos ofrece Jean-Pierre Vernant, se trata pues de aquello que él denomina la “aparición del espíritu argumentativo”... La política adopta entonces la forma del *agón*, de la oratoria y del combate de los argumentos, donde su teatro es nada más y nada menos que el *ágora* (la plaza pública):

«Los que se enfrentan con palabras, los que contraponen discursos, forman en esta sociedad jerarquizada un grupo de iguales. Como Hesíodo lo hará notar, toda rivalidad, toda *eris*, supone relaciones de igualdad: la concurrencia no puede darse jamás si no es entre iguales. Este espíritu igualitario, en el seno mismo de una concepción agonística de la vida social, es uno de los rasgos que caracterizan la mentalidad de la aristocracia guerrera de Grecia y contribuye a dar a la noción del poder un nuevo contenido».²²⁷

La sutil diferencia entre el diagnóstico de Vernant y el de Castoriadis, por ejemplo, en torno al surgimiento particular de la filosofía en la escena del mundo político griego es meramente un asunto de secuencia. Mientras para el primero disciplinas como la filosofía, la historia y la matemática son finalmente “hijas de la ciudad” (cuya aparición responde y es consecuencia secundaria del surgimiento histórico de la *polis*), para el segundo la conformación política de las ciudades-estado griegas ya implica y conlleva necesariamente

²²⁵ Michel Foucault, *El orden del discurso*, Barcelona: Tusquets, 2002, p. 19-20.

²²⁶ Cfr. Cornelius Castoriadis, *Lo que hace a Grecia*, Buenos Aires: FCE, 2006, p. 217.

²²⁷ Jean-Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, Madrid: Paidós, 2011, p. 59.

la acción de un cuestionamiento racional filosófico sobre el fundamento de las leyes y las instituciones. Así pues, en los términos de Castoriadis, la política no es otra cosa que filosofía en acto. De cualquier manera, tanto a través de ambos, como a partir de lo que hemos podido recoger hasta aquí a la vez de Detienne y de Foucault, nos es quizás posible apuntalar la siguiente conclusión, a saber: que el proceso histórico de desacralización que podemos reconocer en el desarrollo del mundo griego clásico (y que está vinculado al nacimiento de la polis) encuentra su fundamento y su razón de ser en la manera como la autoridad religiosa tradicional (junto con la forma de verdad y de orden social que emanaban de ella) terminan por ser sometidas a la interrogación y al cuestionamiento agónico del *logos*, a esa peculiar manera como la verdad termina por entrelazarse y emparentarse con *pólemos*. Podemos percibir pues en esta transformación histórica la emergencia de un claro y sintomático énfasis sobre aquello que a partir de Girard hemos llamado «crisis sacrificial».

Con lo dicho hasta ahora podemos con certeza adivinar lo que en estos momentos estará pasando por la cabeza de usted, amable lector, pues la pregunta que obligadamente se desprende de todo esto es la siguiente: ¿no será más bien que aquello que define propiamente el espíritu de la secularización moderna-occidental proviene de un horizonte cultural-histórico griego y por lo tanto no cristiano?, ¿no es posible observar claramente en la configuración social y política del mundo cristiano medieval, en la institución dominante, jerárquica y fuertemente vertical de la Iglesia Católica por ejemplo, la constitución de una forma de autoridad que se fundamenta a todas luces en principios religiosos que son del todo trascendentes a la posibilidad misma de ser sometidos al cuestionamiento interno de la sociedad? Sin duda, cuando tratamos de explicar la secularización en el mundo occidental la interpretación más convencional en torno a este fenómeno es la que nos remite exclusivamente a dichos antecedentes griegos. Tratemos por lo tanto de responder a estas importantes cuestiones por partes. En primer lugar, Girard es totalmente consciente de la manera como dentro del universo cultural de la Grecia Clásica se deja percibir de distintos modos una problematización del mito y de lo sagrado. Tal es el caso del análisis que él mismo lleva a cabo sobre la tragedia griega (abordado por nosotros en el primer capítulo de este ensayo), donde la misma voz de autoridad y fuente de todo orden prototípicamente

encarnada en figuras como el oráculo o el rey pierde su grado y su distinción en la medida que queda a merced de la simetría irremediamente derivada de la polémica y de las escaladas producidas por las intestinas rivalidades y discusiones entre los personajes. En la tragedia, como afirma Girard, todo es alternancia, pues todo conduce a producir escenarios de indiferenciación mimética (donde cualquier cosa que pueda terminar imputándosele a alguien aplica también perfectamente para cualquier otro en el conflicto... Nunca hay claridad y siempre alguien acaba con la “piedra caliente” que nadie quiere en las manos siendo de esta manera finalmente elegido para ser sacrificado). En este sentido, como habíamos explicado anteriormente, a diferencia del mito cuyo énfasis narrativo (digamos además “optimista”) se centra en los beneficios y las bondades proporcionadas por el sacrificio, la tragedia acentúa por el contrario y a todas luces la crisis sacrificial. Atendemos aquí parcialmente claros gestos desimbolizadores y desacralizadores.²²⁸ Sin embargo, tal y como lo hemos defendido a lo largo de nuestro trabajo, dicho acento trágico no logra dismantelar por completo las profundas ataduras de lo sagrado. Si bien la agonía del discurso y la presencia de *pólemos* han logrado cuestionar y poner en entredicho la posición mítica de la autoridad, no consiguen sin embargo develar la auténtica verdad detrás del proceso socialmente estructurante del sacrificio, a saber: la verdad de la inocencia de la víctima. Se trata de un camino que a pesar de sus intentos termina quedando preso dentro del mismo ciclo victimario, sin poder encontrar así realmente ninguna verdadera alternativa. Si tomamos con seriedad esta consideración en cuenta, quizás dentro de esta depurada imagen de “ilustración griega” proporcionada por los pensadores antes mencionados exista también algo de exageración en términos históricos. Incluso la supuesta circunstancia de perfecta igualdad entre los ciudadanos que autores como Castoriadis y Vernant se esfuerzan por percibir a toda costa en la puesta en escena de la *polis*, en el aparentemente universal cuestionamiento filosófico de los gobernados ante la coerción de la ley y las instituciones, pudiera provenir también de una imagen construida y alimentada

²²⁸ Es sin duda cierto, que además del caso de la tragedia y la filosofía, es posible reconocer en Herodoto por ejemplo (como nos hacía notar anteriormente Francois Hartog respecto de la separación entre “epopeya” e “historia”) una suerte de cambio de proceder respecto de aquello que encontramos depositado en Hesíodo: ya no serán pues las Musas, que lo saben y lo vieron todo, las que comuniquen al poeta inspirado lo ocurrido con los dioses en tiempos remotísimos, sino que será ahora el testigo, la referencia a lo que ha sido visto y escuchado, lo que nos dará la pauta para hablar finalmente de lo acaecido con los hombres. Esto no significa sin embargo que disciplinas como la historia o como la filosofía puedan escapar por completo a los atavismos míticos (desde luego se trata de un punto que requiere un desarrollo mucho más largo que no podemos darle por ahora en este trabajo).

por una romantizada e indebida proyección de nuestra experiencia contemporánea sobre el pasado griego. Ante la crítica de Castoriadis en su conferencia sobre la “Auto-organización”, donde cuestiona la idea girardiana de que la preocupación por las víctimas corresponde fundamentalmente a un universo y a una herencia espiritual cristianas, Girard responde lo siguiente:

«Slavery was a fundamental feature of Greek culture. It was the economic basis of the culture. Take Plato, for instance. One of the reasons he refuses to look at the scapegoat mechanism is that he refuses to look at the victims of his own society. Later Aristotle bluntly justifies slavery by equating slaves to mere tools. The democracy, the *polis*, was a privilege for a minority of people; Greek democracy was in fact an aristocracy, whose leaders had no material concern, no need to work for their material survival, and were concerned only with politics and warfare».²²⁹

En repetidas ocasiones se le reprocha a Girard que en su diagnóstico sobre la desacralización moderna del mundo occidental -y que él remite tal y como defendemos aquí a la particular y lenta evolución del efecto histórico-religioso de la conciencia de las víctimas judeo-cristiana- deja totalmente del lado la importante influencia cultural que tienen los griegos en la configuración política de nuestro mundo secular. Ante esta acusación, Girard suele reír, pues en palabras de nuestro autor lo único que ha hecho nuestra civilización durante siglos, con todos sus Renacimientos y sus humanismos, es justamente retornar, encomiar y exaltar la figura de los griegos, es respetar su “importantísimo” lugar.²³⁰ El problema no está pues en la falta de reconocimiento de esta circunstancia. La cuestión es más bien la siguiente: ¿se puede hablar de democracia en el mundo griego exactamente de la misma manera que nos referimos a ella en el mundo contemporáneo cuando, como afirma Girard, se trata en el primer caso de una “democracia” que sin realmente cuestionarse nada excluye sistemáticamente a los extranjeros, a las mujeres y a los esclavos a la vez que cuyo éxito y esplendor reposa enteramente, al igual que el resto de las civilizaciones del mundo antiguo (aunque no las designemos “democráticas”), en formas imperiales y coloniales de brutal explotación comercial y humana? Evidentemente no estamos en ningún momento afirmando que el mundo contemporáneo sea radicalmente ajeno a esta misma condición, pues en efecto no lo es en lo absoluto. Lo que es sumamente importante entender aquí, y este es el elemento

²²⁹ René Girard, *Evolution and conversion*, p. 146-147.

²³⁰ Cfr. René Girard, *Cuando empiecen a suceder estas cosas*, p. 61-69.

decisivo, es por qué esto que aparece natural y aproblemático a los ojos de las civilizaciones antiguas para nosotros constituye la definición misma de lo monstruoso y lo abominable. Todo lo que reprochamos del mundo occidental actual (dígase el patriotismo furibundo, el colonialismo, el machismo, el racismo) se encontraba presente ya de la misma manera en la Antigüedad y en el mundo griego clásico, la única diferencia es que nosotros nos dedicamos permanentemente a denunciar la existencia misma de estos fenómenos en el proceder de nuestra civilización (además de que cabe apuntar que tampoco solemos recriminárselo mucho a los antiguos, sólo a nosotros en tanto modernos-occidentales). Estas resistencias han producido también sus efectos históricos en nuestra forma de ser social... Permítaseme poner tan solo un pequeño e ilustrativo ejemplo, sin duda un tanto cuanto extremo. Los vagabundos y los minusválidos eran preferencialmente dispuestos para ser vejados e inmolados en rituales cívico-religiosos griegos como es el caso del rito del *phármakos*. Asimismo, como mencionamos anteriormente en el primer capítulo, aquellos que nacían en el mundo romano con alguna discapacidad física eran sin miramientos sacrificados en la Piedra Tarpeia a las afueras de la ciudad. ¡Hoy por el contrario les brindamos asistencia social y servicios de salud; les reservamos entre otras cosas, por insignificante que pueda sonar esto, los mejores lugares de estacionamiento! Para decirlo de otra manera, ¿en qué época (pregunta Girard), que no sea la nuestra, y en qué lugares, la ayuda internacional -cosas como el auxilio humanitario, por ejemplo- ha constituido para las naciones una fuente de prestigio? Esto no quiere decir, por supuesto, que nuestras sociedades hayan por completo eliminado sus inherentes procedimientos sacrificiales y victimarios (proveedores de estabilidad y de orden social). Esto no viene tampoco en ningún momento a funcionar aquí como una suerte de justificación, exoneración o exaltación histórica de nuestro comportamiento civilizatorio contemporáneo, pues es en realidad todo lo contrario: hoy más que nunca estamos por demás atentos de nuestra enorme culpabilidad cuando de producir víctimas se trata al mismo tiempo que de nuestra gigantesca hipocresía cuando intentamos defenderlas. Lo que queremos decir y señalar aquí categóricamente, más bien, es que nunca ninguna civilización en la historia ha logrado problematizar ético-políticamente a tal grado el sacrificio, la violencia y la exclusión. Se trata de una autocrítica cultural cuya intensidad y manifestaciones no tienen realmente paralelo en el pasado antiguo (sirva de paso decir que es fundamental no olvidar aquí que el

efecto histórico de esta circunstancia, a saber, la desimbolización de la violencia, es paradójico y apocalíptico).²³¹ Ocurre entonces que la realidad es exactamente al revés de como nos la suelen presentar y contar. No es que no le estemos dando lugar a los griegos cuando hablamos de un fenómeno como la desacralización en Occidente, lo que sucede más bien es que increíblemente nuestro diagnóstico histórico convencional hace todo lo posible por quitarle el preeminente papel que desempeña en todo esto la herencia espiritual del judeo-cristianismo. Creer que dicho cambio de sensibilidad en relación a las víctimas, a los desheredados y a los excluidos (y cada vez más manifiesto en nosotros hoy en día) no tiene una procedencia religiosa cristiana es cometer, en mi opinión, una rotunda equivocación antropológico-histórica. Es por esto que, como indicábamos antes, no sería posible entender la expansión, la presencia, la influencia y la irreversibilidad del particular proceso de desacralización en nuestra civilización si nos remitimos exclusivamente a los griegos: es el desarrollo y la evolución en el tiempo de la conciencia de las víctimas judeo-cristiana, en contraste, el movimiento histórico que debemos atender e identificar sobre todo aquí. ¿De donde provienen culturalmente más bien pues, según Girard, nuestros modernos ideales de igualdad (que entre otras cosas alimentaron la imaginación filosófico-social de figuras tan relevantes para el pensamiento contemporáneo como puede ser el caso de un Karl Marx)?:

«El pensamiento del Iluminismo, todos los pensamientos de igualdad, de la democracia, los pensamientos revolucionarios, son esencialmente no griegos, judíos de origen, pues se fundan sobre la visión última de la identidad de la fraternidad. Pensamientos conocidos como *mesiánicos*, en el sentido de que a lo largo de las vicisitudes de la historia y mediante su acción resplandece la esperanza de la fraternidad».²³²

La dimensión religiosa judeocristiana del *mesianismo*, de la promesa final de fraternidad y reconciliación entre los hombres como escenario y como proyección últimas en el sendero que nos conduce a la realización de los tiempos, nos permite entrever una concepción

²³¹ Para René Girard la actualidad de nuestras sociedades nos permite observar que nunca en la historia habían sido salvadas tantas víctimas al mismo tiempo que paradójicamente nunca se habían producido tantas (esto nos hace pensar sin más en el epígrafe de Dostoyevski que da inicio al presente capítulo). Así, por poner sólo un ejemplo, como lo constata Eric Hobsbawm, las cuatro guerras que más muertos han cobrado en la historia de la humanidad ocurrieron todas ellas durante el siglo XX. En sus palabras, los objetivos concretos y *limitados* de los enfrentamientos bélicos del siglo XIX contrastan radicalmente con los objetivos totales e *ilimitados* que persiguieron las guerras ocurridas durante el siglo XX (Cfr. Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX*, Barcelona: Crítica, 2003, p. 32).

²³² René Girard, *Clausewitz en los extremos*, p. 81 (las cursivas son mías). Recordemos asimismo el señalamiento de Benjamin: «En la idea de la sociedad sin clases, Marx secularizó la idea del tiempo mesiánico» (Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México: Ítaca, 2008, p. 55).

distinta del tiempo histórico cuya *linealidad* contrasta de manera categórica con la *circularidad* propia del tiempo mitológico. El recorrido temporal de la Biblia que nos remite al establecimiento de la “Alianza Noaquéica” (como consecuencia del diluvio universal), que nos permite atestiguar su paso, su progresión y su desarrollo por las figuras de los patriarcas, los jueces, los reyes y los profetas de Israel, y cuya dirección no es otra que aquella que apunta a la consumación mesiánica prometida por Dios para redención de su pueblo, expresa de manera prístina dicha visión lineal del tiempo, de origen judío, a la que nos referimos. En contraste, la noción del “eterno retorno de lo mismo”, con la que Nietzsche bien caracteriza la inevitabilidad trágica del destino, nos coloca en una dimensión temporal donde lo único que cabe esperar frente a la crisis es el regreso cíclico de la violencia fundadora, frente a la cual no hay ninguna escapatoria (de aquí la predilección nietzscheana por a toda costa exaltar lo que él considera la nobleza heroica del *amor fati*). Lo que finalmente vuelve distintas a ambas concepciones del tiempo se enraíza, en el fondo y como podemos ya anunciar, en una toma valorativa de postura contraria frente al fenómeno y a la realidad del sacrificio. No sería descabellado concluir, en consecuencia, que la evidente linealidad inherente a la imagen del tiempo propia del pensamiento histórico occidental, más que ser griega, termina siendo clara deudora aquí del judaísmo.

Retomemos. Así pues, cuando nos referimos a la secularización histórica de la modernidad occidental no sólo nos topamos con una transformación en nuestros procedimientos de verdad que se encuentra exclusivamente encarnada en la agonía de los discursos y en la inquisitiva presencia política de *pólemos* frente a la erección de cualquier forma de autoridad. La circunstancia aquí es un poco más sofisticada, pues se trata en realidad de un proceso cuyo espíritu de verdad se funda en un permanente cuestionamiento ético-crítico en torno al *cómo la autoridad y la tradición, en este caso, son capaces de producir víctimas*. En ese sentido, como podrá comprenderse, no comparto la posición de Castoriadis que remite exclusivamente el origen de nuestro concepto racional-occidental de “verdad” a los griegos. Si resumiéramos en una idea, desde luego muy general, el sentir y la percepción de Girard en torno a la influencia y la presencia del cristianismo en la desacralización del mundo sería pues la siguiente:

«Se enseña a los niños que se ha cesado de perseguir a las brujas porque la ciencia se ha impuesto a los hombres. Mientras que es justo lo contrario: *la ciencia se ha impuesto a los hombres porque, por razones morales, religiosas, se ha cesado de perseguir brujas...* Un cierto feminismo, hoy día, querría rehabilitar a las brujas, pretende que verdaderamente eran brujas. A mi parecer, esta es una mala táctica. La brujería no existe, creo que es necesario partir de esto, no se pasa por brujo más que en virtud de un sistema de acusación».²³³

Desde luego a esto podría vehementemente replicarse: ¡pero si fueron precisamente los cristianos quienes se dedicaron a perseguir y a condenar brujas! Es cierto... Empero, esta condición no es inherente ni mucho menos exclusiva del cristianismo histórico. La respuesta por lo tanto a esta observación yace en el hecho general de que los atavismos de lo sagrado, la producción de las fantasías y las ilusiones míticas subyacentes y naturales a todo comportamiento que termina por legitimar las excitadas manifestaciones multitudinarias de persecución y acusación sobre los chivos expiatorios (cuya ubicua presencia no escapa en ningún momento como hemos visto ya a la realidad cultural del mundo arcaico y antiguo), son tremendamente difíciles de romper y destruir. La materialización histórica del espíritu evangélico cristiano en su evidente y frontal denuncia de los mecanismos estabilizadores de la violencia colectiva no es un proceso cuyos efectos se concreten de la noche a la mañana; necesariamente conlleva e implica un lento y paulatino desarrollo en el tiempo (que tuvo que pasar no solamente por la cuestión relativa a las “brujas”, pues también encontramos, entre otras muchas cosas, en las persecuciones medievales contra los judíos y contra las herejías una aún clara presencia de lo sagrado en lo que refiere como tal a la evolución del cristianismo histórico... En palabras de Vattimo: *la misma historia del cristianismo es la historia de la disolución de lo violento natural, de lo sagrado natural, que hay en la misma Iglesia*).²³⁴ Es entonces que es posible observar síntomas a todas luces desacralizadores en la historia medieval a los que nos es de interés aludir aquí. En lo que respecta al tema de la brujería se vuelve en estos términos en verdad difícil comprender históricamente, pues no deja de extrañar, cómo los grandes juicios de brujas ocurridos entre los años de 1550 y 1700, y que procesaron alrededor de ochenta mil personas en Europa (mandando al cadalso y a la hoguera a la mitad de ellas) pudieron siquiera ocurrir y tener lugar, siendo que la evidencia histórica nos muestra que entre los

²³³ René Girard, *Cuando empiecen a suceder estas cosas*, p. 66-67 (las cursivas son mías).

²³⁴ Cfr. René Girard, Gianni Vattimo, *¿Verdad o fe débil?*, Barcelona: Paidós, 2011, p. 41.

siglos X y XV la autoridad eclesiástica católica se rehusó a reconocer siquiera la existencia de las brujas. Es un hecho que la creencia en estas figuras era un asunto bastante popular y común en la Europa medieval, y es por ello que el Papa Alejandro IV en el año de 1258 se vio en la necesidad de emitir un canon para prevenir persecuciones.²³⁵ ¿Cómo explicar entonces con estos antecedentes lo ocurrido en los siglos XVI y XVII? No es en definitiva nuestra intención el extendernos en este tema en particular, sin embargo lo que podemos indicar brevemente aquí a manera de referencia (y que nos hace meditar nuevamente en torno al tema girardiano relativo al cómo las “crisis sacrificiales o de indiferenciación” estimulan y alimentan la efervescencia de las persecuciones y los sacrificios) es que para los historiadores económicos Peter Leeson y Jacob Russ la irrupción de este sorprendente fenómeno es resultado de la aguerrida competencia entre los católicos y las emergentes confesiones protestantes en su búsqueda de adeptos y fieles dentro del, en ese momento, fuertemente conflictivo mercado religioso:

«Leveraging popular belief in witchcraft, witch-prosecutors advertised their confessional brands’ commitment and power to protect citizens from worldly manifestations of Satan’s evil (...) The new analysis suggests that the witch craze was most intense where Catholic-Protestant rivalry was strongest».²³⁶

Regresando concretamente a nuestro punto, ¿en qué medida la conciencia de las víctimas, la denuncia cristiana del fenómeno socialmente estructurante del sacrificio encarnada en la defensa de la inocencia de los chivos expiatorios (donde entre infinidad de ejemplos podemos contar el caso mencionado de las “brujas”) nos conduce históricamente a producir una imagen desacralizada del mundo que da lugar entre otras cosas a la aparición de manifestaciones como la ciencia moderna? La respuesta sin duda la hemos dado ya, aunque quizá no de una manera totalmente explícita. Las representaciones y las imágenes mitológicas, en términos de Girard, surgen y se derivan esencialmente del efecto “milagroso” de reconciliación que experimenta la comunidad luego de inmolar a la víctima que reconoce en definitiva como culpable de la crisis dentro de la cual se encuentra inmersa (las “pestes” y las “epidemias” son representaciones míticas típicas que fundamentalmente

²³⁵ Cfr. Jamie Doward (7-I-2018), “Why Europe’s wars of religion put 40,000 ‘witches’ to a terrible death”, London: <https://www.theguardian.com/society/2018/jan/07/witchcraft-economics-reformation-catholic-protestant-market-share>

²³⁶ Ídem.

proveen de una justificación externa a la crítica situación de extrapolada disensión interna que experimenta el grupo o la ciudad). Sobre la figura de estas víctimas sacrificadas el colectivo termina proyectando una imagen ambivalente compuesta de rasgos que resultan monstruosos a la vez que venerables (la misma apariencia híbrida frecuentemente presente en la estampa de los dioses expresa, al mismo tiempo que contiene, dicha peligrosa ambivalencia... Se trata del efecto de la *doble transfiguración* del que ya hemos hablado antes). Asimismo, el súbito restablecimiento de la paz producto de la violencia que logra ser canalizada a través del linchamiento hace que tanto al acto ritual como a la víctima le sean atribuidos poderes mágicos y sobrenaturales, capaces de transformar y modificar la naturaleza misma de las cosas y del mundo. Se trata pues del fenómeno que se encuentra en la base de todo aquello que nos remite a supersticiones y a la percepción de *causalidades mágicas*, que en el fondo no terminan siendo otra cosa que meras y simples proyecciones persecutorias y victimarias (pensemos tan sólo en creencias populares tan comunes como “el mal de ojo”). Un ejemplo por demás elocuente sobre esto lo podemos encontrar en la referencia que hace Girard a la historia, contada por Flavio Filóstrato, de un célebre gurú griego del siglo II d.C. llamado Apolonio de Tiana. En los medios paganos sus milagros se consideraban superiores a los del mismo Jesús. Los efesios no podían librarse de la epidemia y pidieron finalmente auxilio al famoso Apolonio:

«Hoy pondré fin a esta epidemia que os abrumba». Tras pronunciar estas palabras, condujo al pueblo al teatro donde se alzaba una imagen del dios protector de la ciudad. Vio allí una especie de mendigo que parpadeaba como si estuviera ciego y llevaba una bolsa con un mendrugo de pan. Iba cubierto de harapos, y su aspecto tenía algo que repelía. Tras colocar a los efesios en círculo en torno al mendigo, Apolonio les dijo: “Coged tantas piedras como podáis y arrojadlas sobre este enemigo de los dioses” (...) Los escandalizaba la idea de matar a un desconocido manifiestamente miserable que les pedía suplicante que tuvieran piedad de él (...) A partir del momento en que algunos de ellos, obedeciendo sus indicaciones, empezaron a arrojarle piedras, el mendigo, que por el parpadeo de sus ojos parecía ciego, les lanzó súbitamente una mirada penetrante que mostró unos ojos llenos de fuego. Y los efesios, convencidos entonces que tenían que habérselas con un demonio, lo lapidaron con tanto ahínco, que las piedras arrojadas formaron un túmulo alrededor de su cuerpo. Pasado un momento, Apolonio los invitó a retirar las piedras y contemplar el cadáver del animal salvaje al que acababan de matar. Una vez liberada la criatura del túmulo de proyectiles, comprobaron que no era un mendigo. En su lugar vieron a una bestia que se asemejaba a un enorme perro de presa, tan grande como el mayor de los leones. Allí estaba, ante ellos, reducido a una masa sanguinolenta por sus pedradas vomitando espuma como un perro rabioso. En vista de lo cual se alzó una estatua a Heracles, el dios protector de Éfeso, en el lugar en que se había expulsado al espíritu maligno».²³⁷

²³⁷ René Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, p. 73-74.

El relato habla por sí solo y, por lo mismo, no resulta necesario agregar mucho en torno al modo como nos permite claramente percibir dichas causalidades mágicas, dichas proyecciones de lo monstruoso, en tanto productos derivados del mimetismo persecutor. Así pues, una conciencia que percibe la mentira que hace finalmente funcionar al mecanismo victimario desgarrar necesariamente el velo cognitivo que se encuentra depositado en nuestros esquemas y en nuestras representaciones míticas. La perspectiva de las víctimas se vuelve a todas luces un agente desacralizador que le va poco a poco abriendo el paso en la cultura a un nuevo tipo de aproximación y de interpretación en torno a las causas, a los factores y a los fenómenos que configuran y conforman la naturaleza y la forma de ser de nuestro mundo, en pocas palabras: le abre paso a la *verdad*. Es entonces así que se nos vuelve en definitiva palpable el evidente racionalismo que define el enfoque y el carácter de la lectura antropológico-girardiana del mito.

El diagnóstico que desde la perspectiva de la Teoría Mimética es elaborado y ofrecido para describir la circunstancia histórico-social derivada del mencionado proceso de desacralización del mundo y de la cultura proviene fundamentalmente de la distinción antropológica girardiana entre mediación externa y mediación interna. Se trata, en mi opinión, de un criterio que nos permite reconocer dos circunstancias espaciales diferentes en lo que respecta a las dinámicas de producción y de retroalimentación del deseo mimético. Básicamente, nos refiere a dos escenarios distintos en lo concerniente al modo de darse de la relación modelo-imitador. Tomemos ahora las palabras de Girard:

«Now, either the subject is in the same relational domain as his model or he is in a different one. If he is in a different domain, then of course he cannot possess his model's object and he can only have what I call a relationship of *external mediation* with his model. For instance, if he and his favorite movie star, who might act as his role-model, live in different worlds, then a direct conflict between subject and model is out of question, and the external mediation ends up being a positive one (or at least not a conflictual one). However, if he belongs to the same contextual domain, to the same world as his model, if the model is also his peer, then his model's objects are accessible. Therefore, rivalry will eventually erupt. I call this type of mimetic relationship *internal mediation*, and it is intrinsically self-reinforcing. Due to the physical and psychological proximity of the subject and the model, the internal mediation tends to become more and more symmetrical: the subject will tend to imitate his model as much as his model imitates him. Eventually, the subject will become the model of his model, just as the imitator will become the imitator of his imitator. One is always moving towards more symmetry, and thus always towards more conflict, for symmetry cannot but produce *doubles*, as I call them at this moment of intense rivalry. Doubling occurs as soon as the object has disappeared in the heat of rivalry: the two rivals become more and more concerned with defeating the opponent for the sake of it, rather than obtaining the object, which eventually becomes irrelevant, as it only exists as an excuse for the

escalation of the dispute. Thus the rivals become more and more undifferentiated, identical: doubles. A mimetic crisis is always a crisis of undifferentiation that erupts when the role of the subject and the model are reduced to that of rivals. It's the disappearance of the object which makes it possible. This crisis not only escalates between contenders, but it becomes contagious with bystanders».²³⁸

Como podemos ahora recordar, la rigidez estamental que caracteriza la forma de ser de las sociedades antiguas y tradicionales (donde el status del individuo y la función social que habrá de desempeñar a menudo se encuentran determinadas ya desde antes de su mismo nacimiento) responde justamente a la manera como la cultura produce diferenciaciones y límites fijos para contener dentro de ellas la terrible amenaza sistémica que puede peligrosamente devenir de la competitividad y la simetría. La posibilidad de explicar este fenómeno socio-antropológico nos refiere necesariamente a la naturaleza mimética del deseo. Si naces esclavo, por ejemplo, existen una serie de constricciones simbólicas, tanto sociales como religiosas, que no te permiten jamás en tu vida acceder ni desear las mismas cosas que un noble o un aristócrata. Esta presencia fija, definida e inexorable de dichas asimetrías sociales claramente nos remite pues a la concepción antigua de la *justicia*, a saber: la de “darle a cada quien lo que le corresponde”. En cambio, dentro del escenario de las sociedades modernas nos es posible percibir otro tipo de configuración simbólica en donde este tipo de estructuras jerárquicas tradicionales van quedando cada vez más comprometidas. Los individuos ahora se posicionan socialmente y adquieren sus funciones, no tanto por predeterminaciones hereditarias, sino por la forma en como ellos mismos se vuelven capaces de competir con otros por el éxito y por el mérito. La movilidad interna característica de la evolución política y económica de nuestras sociedades vulnera históricamente (desde luego no del todo) la rigidez de los estamentos antiguos. Las sociedades primitivas exteriorizan y limitan la competencia mimética mientras que las sociedades modernas la interiorizan y la asimilan. Así, cabría simplemente concluir que el fenómeno histórico de la secularización, en términos girardianos, responde sobre todo a la proliferación de la mediación interna sobre las formas y las estructuras culturales de la mediación externa en lo que respecta a las dinámicas sociales del funcionamiento del deseo mimético.

²³⁸ René Girard, *Evolution and conversion*, p. 57.

René Girard llega a afirmar en algún momento de su obra de una manera concisa y violenta que *el cristianismo representa el acta de defunción de las todas las religiones* (lo curioso es que dentro de esta afirmación estaría también incluido de alguna manera el mismo cristianismo).²³⁹ Desde luego todo está relacionado con la idea, tratada por nosotros en este apartado, de que el efecto de la revelación evangélica preludia el irrevocable advenimiento de la erosión y de la muerte de lo sagrado. En términos de Jean-Pierre Dupuy, esto significa que la irrupción de lo *ilimitado* ha venido poco a poco a remplazar y a destruir las esferas tradicionales de lo *limitado*. Así pues somos testigos hoy en día que no existe resquicio en el mundo y en el universo que la experiencia humana (ya sea, por ejemplo, a través de la razón, del conocimiento científico o de la tecnología) no sea finalmente capaz de profanar. Todo aquello que en otro tiempo se encontraba vinculado con la dimensión de lo sagrado, esto es, con las precauciones y los temores religiosos provenientes del reconocimiento de límites y tabúes que bajo ninguna circunstancia nos era permitido cruzar y transgredir (a riesgo de despertar en nuestra contra las iras y las retribuciones más violentas de las divinidades), se diluye en la moderna e irreversible expansión de nuestro actual dominio tecno-científico del mundo. La peligrosa escena apocalíptica que se desprende de esta situación, según nos indica Dupuy, se vincula con el debilitamiento simbólico de la capacidad de las sociedades para exteriorizar su propia violencia (aquello que llamábamos antes el fenómeno de *auto-trascendencia social* inherente a las dinámicas de lo sagrado) y, por ende, con la vulneración de los mecanismos que les permiten auto-regularse y producir límites para sí mismas. Así, cada vez más, en la medida que presenciamos el implacable avance de nuestra era secular, frente a la inexorable necesidad de auto-limitación humana (sin la cual ninguna sociedad podría finalmente sostenerse ni sobrevivir) nos vemos obligados a quedar frágil y casi exclusivamente en manos de nuestra propia libertad.²⁴⁰ Abordemos de nuevo ahora lo que tiene que ver con la comprensión histórica de este escenario. Las interpretaciones sobre la secularización que típicamente remiten a este paso que en la configuración y en el desarrollo de ciertas sociedades va de lo “trascendente” a lo “inmanente”, del “Antiguo Régimen” al “Nuevo

²³⁹ «El cristianismo desmitifica lo religioso; y esa desmitificación, buena en lo absoluto, se demostró mala en lo relativo, pues no estábamos preparados para asumirla. No somos lo suficientemente cristianos. Puede formularse esta paradoja de otra manera, y decir que el cristianismo es la única religión que habría previsto su propio fracaso. Esta presencia se llama apocalipsis». (René Girard, *Clausewitz en los extremos*, p. 10).

²⁴⁰ Cfr. Jean-Pierre Dupuy, *The mark of the sacred*, p. xvii.

Régimen”, de lo “religioso” (hétero-instituido) a lo “político” (auto-instituido), se encuentran sin duda en la base de aquello que los historiadores suelen referir y reconocer con el nombre de «discontinuidades o fracturas históricas». Nosotros como puede recordarse ahora, desde el comienzo de este ensayo, hemos intentado defender y reivindicar una imagen de *continuidad histórica*, a través del referente antropológico-político que nos proporciona el sacrificio para ello. Daría la impresión entonces que al poner nosotros únicamente el énfasis en el origen y en el significado religioso y sacrificial de lo político, desde una perspectiva eminentemente antropológica, caemos en consecuencia en una sesgada circunstancia que nos impide percibir con claridad los procesos de transformación histórica que indican justamente por el contrario una separación y una especie de ruptura paradigmática entre ambas dimensiones (a saber, entre “religión” y “política”... Tal y como lo propone la mirada de la Ilustración). Para responder a esta cuestión en concreto resulta necesario regresar al modelo filosófico-histórico que a partir de la teoría mimética tuvimos a bien proponer en el apartado anterior. Así pues, dijimos que por un lado *la mimesis constituye el “motor de la historia”* mientras que por el otro lado *el mecanismo victimario representa el “sujeto de la historia”*, concluyendo con esto que la dinámica y el sentido del movimiento histórico se expresan precisamente en la recíproca interacción entre estos dos polos, a saber: la mimesis moviliza a los hombres mientras que el sacrificio conduce, da cauce y contiene los tremendos peligros inherentes a dicho movimiento. En lo que respecta a la mimesis, a la naturaleza emulativa del deseo y a la forma como ésta define y determina nuestro comportamiento, nosotros observamos una clarísima y contundente continuidad en la evolución histórica del hombre. Todos los conflictos y rivalidades competitivas humanas cuyo escalamiento amenaza la posibilidad misma de cohesión y de supervivencia interna de las sociedades, desde los albores de nuestra especie hasta nuestros mismísimos días, pueden perfecta y simplemente ser referidos a nuestra inestable condición natural de *homo-mimeticus*. Ahora bien, en lo que respecta al mecanismo victimario, es posible percibir evidentemente, a partir de dichos procesos históricos de desacralización, una forma de erosión simbólica que atenta directamente contra el éxito social de su propio funcionamiento. De esta manera se vuelve posible distinguir entre dos grados o niveles del cambio histórico. El primero, donde encontramos que los cambios históricos son producto del funcionamiento normal del mecanismo victimario que conduce las crisis miméticas de

indiferenciación a su resolución diferencial. Y el segundo, en donde podemos observar que éstos se derivan ya no sólo de las crisis miméticas, sino de la forma como el propio “mecanismo sacrificial productor de diferencias” ha sido puesto en su conjunto en crisis. La definición del síntoma moderno que por antonomasia evidencia esta segunda condición (apelando nosotros aquí a la idea de Koselleck)²⁴¹ es la aceleración del tiempo y de las transformaciones históricas, que en nuestros términos corresponde concretamente al progresivo acortamiento de los plazos sacrificiales. La secularización no es otra cosa que el escenario histórico-social que pone cada vez más de manifiesto esta circunstancia. Es perfectamente entendible que los historiadores perciban discontinuidades, fracturas y transformaciones paradigmáticas en todo lo que refiere y se sigue de este proceso, sin embargo, más allá de las visibles rupturas, a pesar de la descomposición misma de lo sagrado, el referente de todo esto continúa siendo el mismo, a saber: el sacrificio. Por esta razón, las lecturas que hacen demasiado énfasis en las discontinuidades históricas, en los famosos “cambios de paradigma”, fallan parcialmente en la medida que pierden la mira cuando por el contrario el interés de la búsqueda decide centrarse en reconocer, en nuestras formas sociales, políticas y económicas seculares contemporáneas, las resonancias y los ecos de lo arcaico y de lo religioso (aquello que junto con Dupuy hemos denominado aquí *las marcas de lo sagrado*). En este sentido, lo político y lo religioso no serían dos dimensiones tan distantes la una de la otra como quizás a algunos historiadores, herederos sin duda de las convicciones de la Ilustración, les gustaría en último término presuponer e imaginar:

«Primitive and traditional societies, dominated by religion, imagine that both social order and the meaning of this order are due to a higher will that is separate from human volition. By contrast, what we call modernity is suffused with the conviction that human beings owe the laws of political life to themselves alone. The emergence of state-based societies marks the beginning of a long historical process in which what had been external to them becomes internalized, so that the alienation of society from itself that characterized the logic of the sacred assumes the form of alienation of the governed from their governors (...) It was long hoped that this process of internalization would logically, and necessarily, put an end to social division. The history of democratic societies, however, together with a growing awareness of their inherent instability and an appreciation of the lessons of totalitarianism, suggests that this ideal is not only unachievable, but profoundly dangerous as well. *The absolute sovereignty of the people over itself paradoxically tends to produce its opposite* (the most complete alienation from this sovereignty imaginable, through the concentration of unlimited and arbitrary power in institutions that are completely cut off from the rest of society). A political body can therefore be its own subject only so long as it accepts that the instruments it provides itself with for the

²⁴¹ Cfr. Reinhart Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia: Pretextos, 2003.

purpose of exercising its sovereignty serve to one extent or another to dispossess it of this very sovereignty».²⁴²

Esta brillante reflexión de Jean-Pierre Dupuy nos permite comprender aquí algo por demás importante, en concreto: que a pesar de dicha auto-referencialidad o internalización políticas, que en la percepción de las sociedades democráticas constituye el fundamento mismo del modo de ser moderno de la soberanía, éstas no pueden sin embargo en realidad escapar de la acción de un proceso que por el contrario inevitablemente desposee y aliena a sus propios miembros del ejercicio de los poderes institucionales que finalmente se dirigen a procurar, garantizar y mantener la estabilidad y el orden social. En una frase: *la posibilidad de auto-regulación de una sociedad depende necesariamente de la capacidad de la autoridad de trascender el dominio de la acción y de la voluntad de sus integrantes*. En definitiva, la secularización en términos histórico-políticos, como hemos dicho, nos aparece por supuesto a la manera de un permanente cuestionamiento en torno a dicha trascendencia social de la autoridad cuyo origen es sin duda religioso y sagrado. Sin embargo, paradójicamente, el debilitamiento simbólico de la autoridad, en la medida que nos enfrenta inexorablemente con la amenaza de la indiferenciación sin límites, puede por lo mismo hacer despertar y producir escenarios políticos brutalmente reactivos de una sacrificialidad extrema y atroz, capaces a la vez eliminar y de desposeer a la sociedad misma de toda expresión de libertad y autonomía (piénsese, como acertadamente indica Dupuy, en las experiencias históricas contemporáneas derivadas en general de los totalitarismos, que muy bien pueden leerse como vehementes intentos de regresión y de retorno a lo mítico, exasperados pues por una circunstancia de los tiempos que vuelve cada vez más inoperante la potencia fundadora y simbolizadora de la violencia). Si bien lo sagrado, como ya habíamos explicado, en los términos de Girard corresponde a todo aquello que domina al hombre con tanta mayor facilidad en la medida en que el hombre se cree a sí mismo capaz de dominarlo, no cabe duda que dentro de la escena moderna de nuestra aparente “autonomía y autodeterminación política”, del bienestar palpablemente derivado del progreso sin precedentes de nuestras sociedades, de la implacable expansión de nuestro control tecno-científico de la naturaleza, suelen escucharse por doquier voces que anuncian y vaticinan la catástrofe inminente que habrá de recaer sin misericordia sobre

²⁴² Jean-Pierre Dupuy, *The mark of the sacred*, p. 147 (las cursivas son mías).

los seres humanos como una suerte de retribución a sus profanaciones (el desastre ecológico, el calentamiento global, el aumento poblacional, la guerra nuclear, la crisis económica generalizada). Nuestras imágenes apocalípticas seculares-contemporáneas conservan pues elementos del lenguaje religioso de lo sagrado: el del castigo divino final reservado para los hombres a causa de sus persistentes transgresiones. Girard, por el contrario, intenta alejarnos lo más posible de los fundamentalismos (ya sean religiosos o seculares) presentándonos una idea más bien desmitificada del Apocalipsis, en la medida que como dijimos anteriormente: no se trata de la guerra que Dios libra en represalia contra los hombres al final de los tiempos, sino de la guerra sin límites que los hombres terminan librando contra ellos mismos. Lo que pasa en realidad es que vamos quedando cada vez más desprovistos de nuestras contenciones sacrificiales.... ¡La violencia y la competencia se han desencadenado!

«La violencia está desencadenada, hoy en día, a escala del planeta entero, provocando aquello que los textos apocalípticos [bíblicos] anunciaban: una confusión entre los desastres causados por la naturaleza y los desastres causados por los hombres, una confusión entre lo natural y lo artificial. Actualmente, el calentamiento global y el ascenso del nivel de las aguas ya no son metáforas. La violencia, que producía lo sagrado, ya no produce cosa alguna, excepto a sí misma».²⁴³

En resumen, pensar la historia desde la clave de lectura de la semejanza, observar con ello las remanencias de lo religioso arcaico en la forma de proceder de nuestro comportamiento político secular-contemporáneo, repito, es entre otras cosas abrir nuestra comprensión a la posibilidad de reconocer que, más que ser la violencia un producto de la historia, es por el contrario la historia quien se vuelve finalmente aquí un producto de la violencia (específicamente, del sacrificio). La teoría mimética, para sorpresa de los historiadores, nos ha enseñado entonces que pensar la discontinuidad es en realidad pensar la estabilidad diferencial, mientras que pensar la continuidad corresponde verdaderamente al ejercicio de pensar la crisis y la indiferenciación dentro de la puesta en escena de la historia humana.

²⁴³ René Girard, *Clausewitz en los extremos*, p. 11.

Conclusión: La desimbolización histórica de la violencia y la institución de la guerra.

*Los soldados regresan del frente enmudecidos, sin tener nada que decir.*²⁴⁴ Esta es la penetrante imagen que Walter Benjamin nos ofrece al caracterizar una de las experiencias bélicas más brutales y tremendas que la historia de la humanidad haya conocido jamás: la primera guerra mundial. Y sin embargo, ¿qué es la experiencia? Para Benjamin no se refiere a otra cosa sino a la autoridad con la que los mayores hablan a los jóvenes acerca del mundo, a aquel conocimiento sobre la vida y la muerte que las generaciones anteriores nos transmiten y nos heredan a través de relatos, testimonios, consejos y refranes. “Eres aún muy joven, ya lo comprenderás”, “ya te llegará el turno de hablar” escuchamos decir a los adultos, pues asumen benévolos, ilustrados y con una sonriente sensación de superioridad que ellos ya han pasado por los avatares, los disparates y las efervescencias de la juventud, que tarde o temprano habremos de caminar por la misma senda que ellos ya tuvieron a bien recorrer. La experiencia entonces, en última instancia, forja un vínculo de comunicación que posibilita a los padres y a los hijos compartir un mismo mundo. Si algo encarna para Benjamin el sello propio de Modernidad es justamente la vulneración histórica y el resquebrajamiento sistemático de todos aquellos mecanismos culturales que daban antes valor y lugar al fenómeno simple y cotidiano de la experiencia: *¿quién puede interpelar y despachar hoy en día a la juventud apelando al nombre de la propia experiencia?*, se pregunta él con escepticismo.²⁴⁵ Lo moderno niega de esta manera aquello que el pasado ha venido a entregarle, optando mejor por hacer del mundo una *tábula rasa*. Si pensamos pues en la guerra, nos topamos claramente con una dimensión fundacional de la cultura que tradicionalmente es, en estos términos, por demás rica en experiencia. Inspiración de los poetas, origen y referencia de los pueblos, las naciones y sus ideales... La guerra exalta el carácter, el coraje y el heroísmo de los combatientes; es forjadora de símbolos, de himnos y de valores cívicos. En breve, nos inunda con relatos y representaciones de todo tipo dirigidos a celebrar la grandeza y el sacrificio de aquellos hombres ejemplares que finalmente fueron capaces de encarar circunstancias de horror y de reto máximos. Sin embargo, como dice Benjamin, los

²⁴⁴ Cfr. Walter Benjamin, “Experiencia y pobreza”, Obras II, vol. 1, Madrid: Abada, 2007, p. 217.

²⁴⁵ Cfr. Ídem.

soldados ahora han regresado de la Gran Guerra sin palabras. Así entonces, no es más la riqueza, sino la pobreza de experiencia lo que caracteriza propiamente el trauma y el shock experimentados por estos hombres en la novedad bélica de las trincheras:

«... está muy claro que la cotización de la experiencia se ha venido abajo, y ello además en una generación que, entre 1914 y 1918, ha hecho una de las experiencias más tremendas de la historia. Tal vez esto no sea tan extraño como parece a primera vista. ¿No se pudo observar ya por entonces que la gente volvía enmudecida del frente? No más rica en experiencia comunicable, sino mucho más pobre. Lo que diez años después se derramó en la riada de libros que tratan de la guerra era cualquier cosa menos experiencia transmitida como siempre lo fue, de boca en boca. Pero eso no era extraño. Pues ninguna experiencia fue desmentida con más rotundidad que las experiencias estratégicas a través de la guerra de trincheras, o las experiencias económicas mediante la inflación; las experiencias corporales por el hambre; las experiencias morales por los que ejercían el gobierno. Una generación que fue al colegio todavía en tranvía de caballos se encontraba ahora a la intemperie y en una región donde lo único que no había cambiado eran las nubes; y ahí, en medio de ella, en un campo de fuerzas de explosiones y torrentes destructivos, el diminuto y frágil cuerpo humano. Una miseria completamente nueva cayó sobre los hombres con el despliegue formidable de la técnica».²⁴⁶

Como puede verse, esta miseria de experiencia, esta brutal transformación histórica en la forma de vida de la gente común al mismo tiempo que en lo que respecta a los modos tradicionales de ser de la guerra encuentran para Benjamin su razón de ser en el exponencial e implacable desarrollo contemporáneo de la técnica. Las innovaciones armamentísticas (como podemos constatarlo en el ejemplo de Verdún y en la parálisis de las trincheras del frente occidental) hicieron de la muerte una experiencia maquinal de lo inorgánico y de lo absurdo. Los cadáveres se cuentan ahora por millones; la sangre derramada ya no funda los emblemas, las narrativas y los valores de antaño, pues la violencia ha perdido en definitiva sus límites. Así, la desimbolización histórica de la violencia, de la que hemos hablado a lo largo de este ensayo, encuentra pues un elocuente referente en el diagnóstico benjaminiano sobre la absoluta imposibilidad de nuestra época de leer los acontecimientos bélicos como epopeyas. En breve, la muerte de la poesía y de la épica están emparentadas finalmente así con la muerte de la experiencia. Por otra parte, en la visión Girard, la guerra debe entenderse antropológicamente en los mismos términos del sacrificio, pues es ante todo una institución: un ritual dirigido a canalizar, diferir, proveer de límites y contener las escaladas y los ascensos de la reciprocidad y de la violencia. Reconocemos, sin embargo, aquí un importante cambio de escala, pues ya no se trata del esquema de la rivalidad entre dos sujetos o entre algunos individuos que termina infectando

²⁴⁶ Ídem.

y contagiando a quienes se encuentran a su alrededor, sino de la lucha amplificada que involucra a grupos, a pueblos y a naciones enteras. Nos topamos de este modo con un fenómeno que bien podríamos denominar “macro-sacrificial”. Es aquí donde aparece entonces la necesidad teórica girardiana de remitirnos al pensamiento y a las palabras de Clausewitz:

«No empecemos aquí con una tediosa definición pedante de la guerra; atengámonos a su esencia, al duelo. La guerra no es otra cosa que un duelo amplificado. Si quisiéramos concebir unitariamente los innumerables duelos singulares que la constituyen, nada mejor que representarnos a dos luchadores. Cada uno pretende, por medio de la fuerza física, someter al otro al cumplimiento de su voluntad; su fin inmediato es derribarlo e incapacitarlo para ulterior resistencia. La guerra es, por ende, un acto de violencia para obligar al contrario al cumplimiento de nuestra voluntad (...) Las almas filantrópicas podrán concebir fácilmente que exista una inutilización: desarme y derrota artificiales que sufrirá el adversario sin derramar demasiada sangre, y que tal sea la verdadera tendencia del arte de la guerra. Por muy bello que esto nos parezca, nos vemos obligados sin embargo, a destruir dicho error, pues en asuntos tan peligrosos como lo es la guerra los errores que se dejan subsistir por benignidad son precisamente los más perjudiciales (...) Repetimos por lo tanto nuestra afirmación: la guerra es un acto de violencia y *no hay límite para la aplicación de dicha violencia*. Cada uno de los adversarios fuerza la mano del otro y esto redundará en *acciones recíprocas que teóricamente llegarán a los extremos*».²⁴⁷

Lo que Clausewitz llama aquí la “acción recíproca” (*Wechselwirkung*), cuya tendencia natural a la vez es la de provocar y acelerar la escalada a los extremos, es justamente aquello que le permite a Girard traer la teoría mimética a colación en este asunto. El “duelo amplificado” puede perfectamente ser leído y abordado en términos miméticos, posibilitando dicho cambio de escala en nuestra representación sobre el conflicto y la rivalidad. Atestiguamos en esta cita además un giro radical respecto de las concepciones y las teorizaciones antiguas y tradicionales sobre la guerra. A diferencia de Sun Tzu, por poner tan sólo un ejemplo, para quien la guerra no debe iniciarse ni llevarse a cabo sin saber antes que se tiene ya ganada, en Clausewitz nos encontramos, por el contrario, con una idea de la guerra que no conoce límites en lo que respecta a las posibilidades del ejercicio de la violencia y del aniquilamiento del oponente. Esto responde, según Girard, a una transformación histórica sin precedentes en lo que respecta al porvenir de dicha institución en Occidente (producida sobre todo por la irrupción de las luchas napoleónicas). Situado en el punto de inflexión entre dos épocas diferentes de la guerra, Clausewitz es vívido testigo de dicho cambio, y todas sus reflexiones teóricas sobre ella no pueden nunca

²⁴⁷ René Girard, *Clausewitz en los extremos*, p. 25-27. (También puede encontrarse esta referencia en: Karl Von Clausewitz, *De la guerra*, México: Colofón, 2006, p. 9-11).

dejar de apuntar, implícita o explícitamente, a la titánica figura de Napoleón. La “guerra galana” aún presente en el siglo XVIII, y que todavía preserva claros componentes rituales en su realización, ha desaparecido por completo, dando pie a la emergencia de la era de la *guerra total*. Desde la batalla de Valmy de 1792 (durante las expansiones revolucionarias francesas) se pone de manifiesto un fenómeno nuevo, a saber: el de un enorme ejército de ciudadanos respaldando la acción bélica de un ejército profesional; el de la movilización total e indiferenciada de los hombres para la guerra, cuyo síntoma más claro se encuentra en el surgimiento del reclutamiento popular y la conscripción. Los esquemas tradicionales que establecían y marcaban una clara distinción social entre la vida civil y la vida militar han terminado por diluirse. Las naciones europeas rivales de Napoleón se vieron en la necesidad de imitar estos procedimientos para finalmente poderlo vencer: el combate siempre e inevitablemente termina pues por producir dobles. La guerra ha perdido sus límites, se han comenzado junto con ello a desmoronar sus contenciones rituales y simbólicas, en breve: la guerra se hace cada vez más una y la misma cosa con la violencia. Así, como observa Girard, el racionalismo repentino de Clausewitz traiciona en ciertos momentos de su obra la fulgurante intuición inicial que tiene sobre el duelo amplificado que escala recíprocamente a los extremos sin límite alguno, pues, contrario a su célebre y por demás citada formulación, no es “la guerra la continuación de la política con otros medios”, sino más bien *la política la continuación de la guerra con otros medios*. Las tensiones bélicas franco-prusianas del siglo XIX encontrarán pues para Girard su continuidad histórica y su apoteosis mismas en las dos guerras mundiales del XX. Percibimos pues también, a raíz de esto repito, en la puesta en escena de nuestro mundo moderno, un proceso de desacralización que afecta y erosiona directa y paulatinamente la ritualidad y la institucionalidad de la guerra, haciéndola pues sólo devenir como un fenómeno de violencia pura y desencadenada.

En síntesis, este ensayo ha conseguido en su primer capítulo proponer un referente antropológico para la Historia (el mecanismo victimario) a partir de aquello que encontramos depositado en la Teoría Mimética de René Girard; ha puesto de manifiesto también los evidentes contrastes antropológicos existentes entre lo mítico y lo bíblico, mostrando el origen y el significado religiosos del fenómeno de la desacralización del

mundo. Asimismo, al comienzo del segundo capítulo, este trabajo ha logrado problematizar hasta donde le ha sido posible las denuncias y las críticas de una cierta forma contemporánea de hacer teoría de la historia (cuyo fondo no es otro más que el “antirrealismo historiográfico”) para reivindicar por el contrario la posibilidad de una rehabilitación de la Filosofía de la Historia. Y finalmente, ha preparado apenas un poco el terreno para una investigación histórico-antropológica ulterior, más profunda y elaborada sobre el fenómeno de la secularización en la cultura (de la aceleración del tiempo, del acortamiento de los plazos sacrificiales) y, en particular, el que nos refiere al decurso histórico singular de la Modernidad occidental:

«La apertura gradual de las culturas encerradas en sí mismas se inicia en plena Edad Media y acaba en nuestros días con la llamada globalización, que, en mi opinión, sólo secundariamente constituye un fenómeno económico. Su verdadera fuerza motriz es el fin de las interdicciones victimarias, la fuerza que, tras haber destruido las sociedades arcaicas, desmantela hoy a sus sucesoras, las naciones llamadas modernas (...) Desde la alta Edad Media, el derecho público y privado, la legislación penal, la práctica judicial, la condición civil de las personas, todas las grandes instituciones evolucionan en un mismo sentido. Y aunque al principio todo se modifique muy lentamente, el ritmo del cambio se va acelerando y, vista desde arriba, la evolución, en efecto, va siempre en la misma dirección: la de la suavización de las penas, la de una cada vez mayor protección de las víctimas potenciales».²⁴⁸

Nuestra conclusión: es posible percibir en el desarrollo histórico de la cultura una tendencia apocalíptica en la realización de los tiempos cuyo punto crítico de inflexión histórico-religioso no es otro que el que encontramos colocado en el acontecimiento mismo de la Cruz. Leer el advenimiento del Apocalipsis como un signo de los tiempos es comprender la doble dirección que articula aquí la trama entre *historia* y *sacrificio*: la historia como un producto del sacrificio; la erosión del sacrificio como un producto de la historia... El fin del sacrificio sin duda nos lleva en consecuencia a pensar a la vez en el fin de la historia, o quizás, a partir de ahí, en la irrupción de un nuevo porvenir para nuestra especie (no olvidemos pues que el término “Apocalipsis” significa también *revelación*). Es entonces que el personaje central de este ensayo ha sido desde luego aquél que en nuestro recorrido hemos tenido a bien llamar «la conciencia de las víctimas» (el “Paráclito”, en los términos de San Juan). Se trata, podríamos decir, de la inserción y del despliegue del *Espíritu Santo* en la historia del mundo, de la denuncia ético-religiosa de los mecanismos sacrificiales que producen, conservan y garantizan la estabilidad política de las asociaciones

²⁴⁸ René Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, p. 215

colectivas y de los órdenes diferenciales de la cultura y de la sociedad. El efecto de dicho despliegue como hemos visto es doble: por un lado, es un agente de crisis, pues provoca la vulneración de la efectividad del sacrificio, la erosión de lo sagrado y junto con ello el desencadenamiento inmanente y desimbolizado de la violencia; por el otro lado, revela la inminencia de la alternativa universal de la compasión, de la santidad y de la defensa de las víctimas como el único y angosto camino que nos queda únicamente aquí para encarar esta apocalíptica circunstancia contemporánea de los tiempos. *¡Ahí donde crece el peligro también crece lo que salva!*, nos recuerda Hölderlin.²⁴⁹ La verdad del sacrificio, escondida desde la fundación del mundo, se revela en Cristo para desatar en paralelo la indiferenciación de la violencia junto con la indiferenciación del amor. *Misericordia quiero, sacrificio no.*²⁵⁰ A pesar de que el cristianismo ha desmitificado el mundo poniendo de manifiesto el verdadero significado de la trascendencia, su misma inercia histórica (la paulatina descomposición de lo sagrado) nos arroja también en un escenario donde experimentamos la muerte de Dios en la operación de todos aquellos poderes que hoy en día controlan, conducen y regulan nuestras vidas. La era secular moderna produce e inaugura así un nuevo tiempo de los paganos en el que atestiguamos llenos de fascinación las maravillas producidas por las manos y los esfuerzos del hombre y de la civilización: una nueva idolatría... Una suerte de *neopaganismo* cuya característica principal, a diferencia de lo que hallábamos en la escena de la Antigüedad, es definida por una constante *preocupación e interés por las víctimas*. Así, somos testigos ahora, como afirma Girard, de los tres grandes proyectos contemporáneos dirigidos a suplantarse el lugar de Cristo en nuestro mundo:

«Nuestra época ha vivido ya, o se apresta a vivir, el desmoronamiento de los tres esfuerzos más poderosos para remplazar lo religioso: el de la Alemania nazi, es el fracaso de un neopaganismo, del que los auténticos pensadores son Nietzsche y Heidegger. El del comunismo, es el fracaso del marxismo (...) Mientras que el marxismo estaba fundado en su punto de partida sobre una esperanza, sobre una desviación del amor cristiano, el nazismo es abiertamente anticristiano (...) Un tercer desmoronamiento nos amenaza, y espero lo sepamos evitar: el de las democracias capitalistas, que sería el fracaso del cientificismo, de todos los esfuerzos acometidos para reducir los problemas del hombre a una falsa objetividad, a una especie de higiene mental y física, al estilo del liberalismo salvaje, de los psicoanálisis».²⁵¹

²⁴⁹ Cfr. J.C.F. Hölderlin, "Patmos", *Poesía completa*, Barcelona: Ediciones 29, 1998, p. 395.

²⁵⁰ Mt 12, 7.

²⁵¹ René Girard, *Cuando empiecen a suceder estas cosas*, p. 15.

Nuestras sociedades encuentran ahora formas tremendamente más sofisticadas, sistémicas, maquinales, furtivas e invisibles de producir aún los sacrificios necesarios para su subsistencia y supervivencia, pues ahora sorprendente y paradójicamente hallamos a los victimarios hablando y actuando todo el tiempo *en el nombre mismo de las víctimas*. Los plazos, empero, dramáticamente se acortan; nuestros recursos sacrificiales se vuelven sencillamente ineficaces e inoperantes. La catástrofe universal e inevitable se nos avecina, la de la guerra y la rivalidad sin límites, y aunque en la era de la muerte de lo sagrado donde nuestras proezas tecno-científicas alimentan todavía una expectativa de apropiación del futuro, percibimos sin embargo que la esperanza de un porvenir para los hombres ha quedado ya absolutamente fuera de nuestras manos. Debemos, por lo tanto, no perder de vista bajo ninguna circunstancia, en la época de nuestros humanismos secularizados, los fundamentos religiosos que se encuentran verdaderamente en el centro y en el origen de nuestro incansable espíritu de defensa de las víctimas: la telúrica verdad del chivo expiatorio que cimbra y derrumba los cimientos sacrificiales mismos sobre los que hemos edificado nuestro mundo:

«Más él, mirándoles fijamente, dijo: ¿Qué significa esto que está escrito: “La piedra que desecharon los constructores, ésta vino a ser piedra angular”? Todo el que cayere sobre aquella piedra, se hará trizas; y sobre quien cayere, le triturará».²⁵²

²⁵² Lc 20, 17-18.

Fuentes Bibliográficas:

- ADORNO, THEODOR, *Minima moralia*, Madrid: Akal, 2004.
- AGAMBEN, GIORGIO, *Estado de excepción*, Buenos Aires: Adriana-Hidalgo, 2007.
- BARTRA, ROGER, *Territorios del terror y la otredad*, Valencia: Pre-textos, 2007.
- BENJAMIN, WALTER, “Experiencia y pobreza”, *Obras II*, vol. 1, Madrid: Abada, 2007.
- _____, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México: Ítaca, 2008.
- BURKERT, WALTER, *Homo necans: interpretaciones de ritos sacrificiales y mitos de la antigua Grecia*, Barcelona: Acontilado, 2013.
- CASTORIADIS, CORNELIUS, *Lo que hace a Grecia*, Buenos Aires: FCE, 2006.
- CERTEAU, MICHEL DE, *La escritura de la historia*, México: UIA, 2006.
- _____, *La posesión de Loudun*, México: UIA, 2012.
- _____, “Psicoanálisis e historia”, *Historia y psicoanálisis*, México: UIA, 2011.
- _____, “La Historia, ciencia y ficción”, *Historia y psicoanálisis*, México: UIA, 2011.
- CERVANTES, MIGUEL DE, *Don Quijote de la Mancha*, 1, Madrid: Alianza, 2001.
- CLAUSEWITZ, KARL VON, *De la guerra*, México: Colofón, 2006.
- COLLINGWOOD, R.G., *Idea de la historia*, México: FCE, 1974.
- DANTO, ARTHUR C., *Narración y conocimiento*, Buenos Aires: Prometeo, 2014.
- DARWIN, CHARLES, *El origen de las especies*, México: UNAM, 2011.
- DERRIDA, JACQUES, “La Farmacia de Platón”, *La diseminación*, Madrid: Espiral/Fundamentos, 2007.
- _____, *Fuerza de ley*, Madrid: Tecnos, 2002.
- DETIENNE, MARCEL, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, México: Sexto piso, 2004.
- DOSTOYEVKI, F.M., “Las memorias del subsuelo”, *Obras completas I*, Madrid: Aguilar, 1935.
- DUPUY, JEAN-PIERRE, “La crisis y lo sagrado”, en: *Caminos de paz: teoría mimética y construcción social*, México: UIA, 2016.
- _____, *The mark of the sacred*, California: Standford, 2013.
- DURKHEIM, ÉMILE, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México: Colofón, 2002.
- El Corán*, Ed. Julio Cortés, México: Herder, 2005.
- ELIADE, MIRCEA, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona: Paidós, 2012.
- ELIAS, NORBERT, *El proceso de la civilización*, México: FCE, 2012.
- ESPOSITO, ROBERTO, *Communitas*, Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- EURÍPIDES, “Las bacantes”, *Tragedias*, Madrid: Edaf, 1998.
- FERGUSON, NIALL, *El triunfo del dinero*, Barcelona: Debate, 2010.
- FEYERABEND, PAUL, *Tratado contra el método*, Madrid: Tecnos, 2003.
- FOUCAULT, MICHEL, “Poder-cuerpo”, *Microfísica del poder*, Madrid: La Piqueta, 1992.
- _____, “El sujeto y el poder”, en: H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2001.
- _____, *La pintura de Manet*, Barcelona: Alpha Decay, 2005.
- _____, “¿Qué es la crítica?”, *Sobre la ilustración*, Madrid: Tecnos, 2003.
- _____, *El orden del discurso*, Barcelona: Tusquets, 2002.
- FREUD, SIGMUND, *Tótem y tabú*, Madrid: Alianza, 2002.

- _____, *El malestar en la cultura*, Madrid: Alianza, 2002.
- GIRARD, RENÉ, *Cuando empiecen a suceder estas cosas*, Madrid: Encuentro, 1996.
- _____, *Clausewitz en los extremos*, Madrid: Katz, 2010.
- _____, *El chivo expiatorio*, Barcelona: Anagrama, 2002.
- _____, *El sacrificio*, Madrid: Encuentro, 2012.
- _____, *La ruta antigua de los hombres perversos*, Barcelona: Anagrama, 2002.
- _____, *Veo a Satán caer como el relámpago*, Barcelona: Anagrama, 2002.
- _____, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona: Anagrama, 2005.
- _____, “Contra el relativismo”, *Aquél por el que llega el escándalo*, Madrid: Caparrós, 2006.
- _____, “El revés del mito”, *Aquél por el que llega el escándalo*, Madrid: Caparrós, 2006.
- _____, *Geometrías del deseo*, Barcelona: Sexto piso, 2012.
- _____, *El misterio de nuestro mundo*, Salamanca: Sígueme, 1982.
- _____, “Generative scapegoating”, *Violent origins: ritual killing and cultural formation*, California: Standford, 2008.
- _____, *Evolution and conversion: dialogues on the origins of culture*, New York: Continuum, 2007.
- GIRARD, RENÉ; VATTIMO, GIANNI, *¿Verdad o fe débil?*, Barcelona: Paidós, 2011.
- HARTOG, FRANCOIS, *Evidencia de la historia*, México: UIA, 2011.
- HEGEL, G.W.F., *La fenomenología del espíritu*, Buenos Aires: Rescate, 1991.
- HESÍODO, *Teogonía*, Madrid: Gredos, 2015.
- HOBBS, THOMAS, *Leviatán*, México: FCE, 2003.
- HOBBS, ERIC, *Historia del siglo XX*, Barcelona: Crítica, 2003.
- HOCART, A.M., *Kings and councillors*, Chicago: University of Chicago, 1970.
- HÖLDERLIN, J.C.F., “Patmos”, *Poesía completa*, Barcelona: Ediciones 29, 1998.
- HOMERO, *La Iliada*, Madrid: Cátedra, 2001.
- KANT, IMMANUEL, *Filosofía de la historia*, México: FCE, 1997.
- KOSELLECK, REINHART, *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia: Pretextos, 2003.
- La Sagrada Biblia*, Ed. Bover, J.M y Cantera Burgos, F., Madrid: B.A.C., 1961.
- LEVI, PRIMO, *Los hundidos y los salvados*, Barcelona: Muchnik, 1989.
- LEVI-STRAUSS, CLAUDE, “Historia y dialéctica”, *El pensamiento salvaje*, México: FCE, 1997.
- LEVINAS, EMMANUEL, “¿Un Dios hombre?”, *Entre nosotros*, Valencia: Pre-Textos, 1993.
- LORENZ, KONRAD, “Sobre la agresión: el pretendido mal”, México: S.XXI, 2010.
- MALINOWSKI, BRONISLAW, *Los argonautas del Pacífico occidental*, Barcelona: Península, 1975.
- MARX, K.; ENGELS F., *El manifiesto comunista*, Madrid: Alianza, 2005.
- MAUSS, MARCEL, *Ensayo sobre el don*, Madrid: Katz, 2012.
- MENDIOLA, ALFONSO, “El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado”, *Historia y grafía*, México: UIA, num. 15, 2000.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid: Alianza, 2001.
- _____, *Ecce homo*, Madrid: Alianza, 2001.
- _____, *La genealogía de la moral*, Madrid: Alianza, 2002.
- PROPP, VLADIMIR, *Morphology of Folktale*, Austin: University of Texas Press, 2013.

QUINE, W.V.O., “On what there is”, *From a logical point of view*, Massachusetts: Harvard, 2003.

ROBERT, JEAN, “Economía y violencia: ¿un debate con o sin economistas?”, en: *Caminos de paz: teoría mimética y construcción social*, México: UIA, 2016.

SAHLINS, MARSHALL, “Otros tiempos, otras costumbres”, *Islas de historia*, Madrid: Gedisa, 2008.

SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Madrid: B.A.C., 2005.

SCHMITT, CARL, *El concepto de lo político*, Madrid: Alianza, 2005.

SMITH, ADAM, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México: FCE, 2017.

SÓFOCLES, “Edipo rey”, *Tragedias*, Madrid: Edaf, 1998.

SPENGLER, OSWALD, *La decadencia de occidente*, Madrid: Calpe, 1925.

VERNANT, JEAN-PIERRE, *Los orígenes del pensamiento griego*, Madrid: Paidós, 2011.

VEYNE, PAUL, *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Madrid: Alianza, 1984.

WEBER, MAX, *Economía y sociedad*, México: FCE, 2016.

WITTGENSTEIN, LUDWIG, *Investigaciones filosóficas*, México: Crítica, 2002.

_____, *Culture and value*, Chicago: UCP, 1992.

ZIZEK, SLAVOJ, “Mucho ruido por una cosa”, *Porque no saben lo que hacen*, Barcelona: Paidós, 1998.

Referencias electrónicas:

Jamie Doward (7-I-2018), “Why Europe’s wars of religion put 40,000 ‘witches’ to a terrible death”, London: <https://www.theguardian.com/society/2018/jan/07/witchcraft-economics-reformation-catholic-protestant-market-share>

Cristina de Peretti “Entrevista con Jacques Derrida”, 1989, en: https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/derrida_entrevista.htm

Stanford Encyclopedia of Philosophy, “Philosophy of History” (12-X-2016), en: <https://plato.stanford.edu/entries/history/>