



Provincia de Buenos Aires  
Honorable Cámara de Diputados

EXPTE. D. 3848 /10-11



## PROYECTO DE DECLARACION

La Honorable Cámara de Diputados de la Provincia  
de Buenos Aires

### DECLARA:

Dada las múltiples facetas y campos de estudio de la violencia, se sugiere al Ministerio de Seguridad y Justicia, incorporar en el abordaje integral de políticas de no violencia desarrolladas por dicho Ministerio, la teoría mimética y el componente multiplicador que tiene en los medios de difusión masiva, a los efectos de implementar los mecanismos conducentes a mitigar su impacto, conforme se desarrolla en los fundamentos que acompañan el presente.

Dr. FRANCO A. CAVGLIA  
Diputado  
Bloque Frente para la Victoria  
H. Cámara de Diputados Pcia. Bs. As.

cielos laico. Prohibió por ley el infierno. Y este no encontró mejor refugio al que en el

## FUNDAMENTOS

### QUÉ HACER CON LA VIOLENCIA

Considerando que en la Biblia ya era citada setenta y dos veces, entonces nos despertaremos del sueño dogmático del amor a la violencia. Aquella pérdida de sentido que nos impide pensar. Porque persuade sobre creer que la violencia no corresponde a la naturaleza de lo humano, limitándose a una conducta moral o a un mero fenómeno social. Muy onírico, pero nada cierto. No fue el mejor sociólogo, ni siquiera el más lúcido moralista quien pudo resolver la aporía. Apenas un poeta: *“La sociedad moderna insiste en suponer que podrá crear un sistema tan perfecto de convivencia donde ya no haga falta la bondad del hombre”* (T.S.Elliot).

Amamos la violencia, pues sin ella no hay vida humana posible. Es el pacto que hacemos con ella la premisa invisible de una conclusión fatal. No podemos rechazarla porque nunca debimos olvidar ese acuerdo fundante. Evoca al inconsciente colectivo que se estructura como un lenguaje de cuyas palabras carecemos su significado. Excede lo imaginario, lo simbólico y lo real. Nos olvidamos de nuestro propio olvido. Por ello mantenemos la ilusión de que sabemos.

La violencia no permite solución. Cómo habría de tenerla algo que no es *per se* un problema. El hombre es tanto violento como hombre. Aquí fracasaron los filósofos contractualistas inspiradores del Estado moderno. Nadie podía ceder sin conceder. Ceder su propia naturaleza y conceder al Estado el derecho de obligarlo. Obediencia que en última instancia nace al escuchar a la autoridad. El hombre no es el lobo del otro, sino de sí mismo.

Es algo que pudo ver Elliot. La moderna ilustración, se enceguece por la ideología; y pierde así el rumbo de su camino político. Tuvo presente todo, pero se olvidó del hombre. Creyó que el Estado era el paraíso en la tierra, el nuevo reino de los cielos laico. Prohibió por ley el infierno. Y este no encontró mejor refugio al que en el



lugar donde el Estado no miraba. En el hombre se ubicó y se halló cómodo. Yerro de Sartre, el infierno no son los otros. Está en el interior de cada uno.

La violencia grita a través del hombre por la sordera del Estado. Y hace bien en no escuchar, porque carece de respuesta. La gente grita cada día más y más fuerte. Es una voz que clama en el desierto. Escuchémosla, aquí está; dentro de nosotros mismos. Nos dice muchas cosas.

La primera es que la violencia no puede eliminarse. Siempre estará en nosotros. Su origen último es el deseo mimético. Atributo de rivalidad de los deseos. La naturaleza mimética del deseo explica la causa de la violencia y del mal funcionamiento de las relaciones humanas.

La segunda es que la violencia debe canalizarse. El Estado creyó construir tabiques contra ella al instituir el sistema penal. Desde su etimología nos revela que la pena no es el castigo sino el penar, el sufrir por la propia culpa. Sacrificar la libertad del culpable. Sería el santo remedio. *Malgré*, la enfermedad siguió su curso. Y ya es epidemia.

La tercera es que la violencia necesita siempre de un chivo expiatorio. La sociedad reclama juicio y castigo, justicia o venganza. Lo mismo da. Son dichos por palabras cuyo significado último se esconde en la noche de los tiempos. La palabra vuelve a ser la morada del ser. Allí donde se sienten gritos, habla la emoción. Vuelve a la luz lo primitivo. No como algo despectivo sino como lo más auténtico, lo natural humano.

La cuarta es que la violencia tiene su propia ley. Ley natural, insistimos. Algo que desespera e inquieta a los evolucionistas y relativistas dogmáticos. Los especialistas, sean estos encumbrados jueces a la nórdica o políticos que se creen legisladores al dictar leyes que reemplazan lo natural por lo consensual.

La última es que la violencia es violencia sagrada. No es una mera tautología, ni criptografía vanidosa. Es sagrada porque pertenece a lo más profundo. Tan profundo que lo trasciende de lo humano, es en ese *topos* espiritual donde al hombre se le autoriza a decir "yo". Donde lo profano se hace lo totalmente Otro. Un lugar más íntimo que uno mismo.



¿Qué hacer? Los budistas afirman en su credo que renunciado al deseo, se acaban todos los males. Entonces asoma cómo ave fénix que se levanta del fuego aún prendido por la ideología modernosa, la figura y representación del chivo expiatorio. Sólo matando al inocente la paz vuelve y la calma encuentra lugar. Sacrificando la vida de quién no merece morir. Y precisamente es la vía de escape que encuentran los individuos cotidianamente en la sociedad moderna. Matan al bebé por nacer, ¿acaso alguien más inocente?; matan a los jóvenes promoviendo, por acción u omisión, el consumo libre drogas; matan indiscriminadamente víctimas civiles -eufemismo por inocente- con el terrorismo. Exorcismo todos sin sentido pero útiles. De cuya inutilidad solo se apercebirán al reconocer que el único Inocente ya fue muerto para que nadie más fuera muerto.

## **FUNCIÓN SOCIAL DE LA VIOLENCIA**

Entender la violencia como un fenómeno propio de la naturaleza humana agrega un elemento, que en este sentido, ha sido poco estudiado desde las ciencias humanas y sociales. Efectivamente, entiendo que la violencia es consustancial a la naturaleza humana. Desde el mismo momento que nacemos hasta que morimos por la causa que sea, vivimos en contextos violentos.

Si bien lo sabemos, no está demás recordar que, la violencia ha sido una constante en la historia de la humanidad donde las guerras, el hambre, la crueldad, las persecuciones y el terror religioso; son algunas de las constantes que podemos encontrar, no solo, si viajamos al pasado, sino que convivimos con ella en el presente.

Desde principio de siglo el escenario de la violencia es un lugar común en las ciudades. Para todos es evidente que en las grandes ciudades se produce un aumento descomunal de la agresividad, debido a la estrechez territorial y al bombardeo de emociones agresivas y violentas que recibe el ser humano.

Para darle un nuevo giro a una temática maltratada por análisis superficiales que conducen a respuestas poco serias, cabría recordar que una de las justificaciones de la violenta suele apoyarse en la fisiología del comportamiento con el argumento de que para la conservación de la vida (y de la especie), todos los animales, incluido el hombre, sufren crisis cíclicas de agresividad que impiden su extinción. En consecuencia, las pulsiones agresivas no deberían reprimirse, pues ello provocaría la paralización del

sistema y su putrefacción a corto plazo. Desde esta óptica, cualquier política de control social o institucional que tenga por objetivo la erradicación o disminución de la violencia, devendría ineficaz por la propia naturaleza del fenómeno que se pretende eliminar. Pues bien, si no puede eliminarse porque es consustancial a nuestra naturaleza y funcional a nuestra existencia, ¿qué debería hacerse para que tal agresividad no dañe, o mitigue el daño a los individuos y la sociedad en su conjunto?

Entonces la violencia como un componente esencial de la naturaleza humana cumple una *función social*, es decir, desempeña una función *real* en la sociedad desde la existencia de las comunidades más primitivas. Esta interpretación de la violencia y del sacrificio como violencia de recambio, rompe con la tradición formalista iniciada por Hubert y Mauss, que a su vez, nos recuerda la opinión de Lèvi - Strauss, para quienes el sacrificio no responde a nada real sino que se traslada al terreno de lo imaginario, a una mediación entre lo profano y una "divinidad". Desde el punto de vista de René Girard se trata de una "*auténtica operación de transferencia colectivo que se efectúa a expensas de la víctima y que actúa sobre las tensiones internas, los rencores, las rivalidades y todas las veleidades recíprocas de agresión en el seno de la comunidad*" (*La violencia y lo sagrado*, Anagrama, 1983, pág. 15). El sacrificio protege a la comunidad entera de su propia violencia para restaurar la armonía y reforzar la unidad social. La sociedad desvía la violencia hacia una víctima "*sacrificable*" con el fin de alejar cualquier amenaza agresiva contra los miembros de su comunidad. Cuando el deseo de violencia se dirige contra los propios miembros de la comunidad provocando todo tipo de conflictos, se desplaza hacia una víctima sacrificial, la única que se puede lacerar sin peligro, pues nadie defenderá su causa. La violencia es canalizada en un proceso que conduce a su desplazamiento respecto de su objeto originario, es decir, se produce un "*desplazamiento de la agresión sobre un objeto de sustitución*". El desplazamiento por sustitución de la violencia originaria daría lugar a un proceso que conduce a un chivo expiatorio que pasa a ser el objeto de reemplazo de la violencia colectiva, instancia corroborada por una larga tradición en la historia de la humanidad; mediante persecuciones y agresiones contra minorías religiosas, negros, árabes, gitanos, que permite a la frustrada y agresiva comunidad emprenderla a golpes contra minorías débiles donde la sangre, aunque sea en pequeña cantidad, es imprescindible para que el montaje tenga éxito.

Como señalamos antes de ahora, desde que Lèvi-Strauss publicara el pensamiento salvaje, la distinción entre lo primitivo y lo histórico he quedado

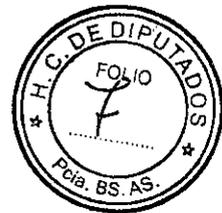


seriamente relativizada. En rigor, no hay más que un modo humano de pensar, que atraviesa diversas épocas y se sirve diferentes medios teóricos y prácticos. Y siempre hay que tener en cuenta que el pensamiento que antes llamábamos “salvaje” o “primitivo” no es menos eficaz para conseguir sus fines que el histórico o moderno para lograr los suyos.

Sin embargo, la importancia de las instituciones sufre cambios y deslizamientos que es preciso tener en cuenta. Nadie puede negar seriamente que la religión sigue teniendo una importante función en la sociedad actual. Pero también se ha de reconocer que en las así llamadas sociedades “primitivas” la religión jugaba un papel central, hasta el punto de que dominaba completamente la vida privada y pública. Hoy día, ninguna investigación anclada en observaciones realizadas sobre el terreno puede razonablemente creer en la verdad literal de los mitos antiguos, con su multitud de dioses y demonios, o su culto a los héroes. Pero de ahí pasar a negar toda realidad efectiva a aquello que en el mito se narra, no se corresponde con la realidad y no vacilamos en calificar tal razonamiento como falso.

Por el contrario, Girard ve en el abigarrado mundo de las religiones primitivas mucho más que un producto aberrante de la imaginación humana. Como las prácticas religiosas eran una cuestión de vida o muerte para los miembros de las sociedades arcaicas, se quedan cortas todas las explicaciones que no tienen esto en cuenta. Es decisivo entender que experiencias de esos seres humanos les hacían someterse con veneración sagrada a ciertas concepciones y ritos. Aunque en las sociedades ancestrales los hombres y las mujeres temblaban en presencia de los poderes sagrados y observaban los ritos sacrificiales con escrupuloso detalle, no eran en modo alguno víctimas de una alucinación errónea y carente de sentido. No podían obrar de otra manera, si intentaban que su tribu o clan sobreviviera. Y esto, según Girard, no lo ha entendido el moderno pensamiento “científico”, que no ha logrado aportar una explicación convincente del proceder de las religiones tribales porque no ha apreciado claramente los impulsos radicales que movían a las comunidades primitivas, sino que les ha atribuido los de las sociedades modernas.

La génesis de lo sagrado arcaico es, como venimos observando, fruto del apasionamiento mimético y de un mecanismo sacrificial que se actualiza y se perpetúa a través de ceremonias rituales.



La víctima sufre una especie de doble transfiguración. En la primera, una persona cualquiera, que presenta algún tipo de rasgos de selección victimaria, pasa a verse señalado con una *fatal mancha* que le hace cargar con todos los males y pecados de la comunidad. Pero, una vez sacrificado, sufre una segunda transmutación, más profunda aún, que lo sacraliza y le convierte en un genio protector de esa misma sociedad. Es en esta segunda transformación donde se encuentra la clave del mito, el movimiento propiamente mitificador, aunque no por ello carente de esa decisiva influencia social que ya vislumbró Durkheim décadas antes de Girad.

Es muy significativo que, para que esta segunda transformación resulte operativa, sea preciso que caiga en el olvido la primera. El que transformo el personaje normal y corriente en el malvado del que provenían todas las desgracias, queda rehabilitado con ventaja y exaltado hasta la sacralidad en la segunda transmutación. De la primera ya nadie habla, porque desmerecería la segunda. Pero tal silencio sobre la víctima original nos debería hacer pensar más bien en la seriedad con la que las culturas arcaicas se toman todo concerniente al sacrificio.

Lo cierto es que los sacrificios se basan en *violencias reales*. La solución a los conflictos no es obra de dios alguno, porque ni siquiera es seguro que en algunos casos quienes creían en la eficacia del sacrificio creyeran en la efectiva existencia de los dioses: por ejemplo, de aquellos que poblaban el cielo olímpico griego y romano. Lo que en todo caso ha sido en algún momento real es el conflicto (más o menos violento) que se trata de resolver y la eficacia de los medios que se ponen para lograr tal solución; eficacia que presupone la adhesión a la "verdad del mito". Una prueba de ello es que, así como las divinidades de los universos mitológicos son muy diversas a través del espacio y del tiempo, los rasgos sacrificiales y rituales son demasiado universales y efectivos. Si los perseguidores no estuvieran convencidos de la rectitud de su obsesión, seguros de que la justicia y la ley están de su lado, si no resultaran persuasivos para todos los testigos y la comunidad entera, los sacrificios serían ineficaces.

En la Actualidad todos sabemos descubrir los estereotipos de la persecución. Se trata de un saber que se ha trivializado, pero que no existía, o en muy escasa medida en los siglos anteriores. Los perseguidores ingenuos *no saben lo que hacen*. Tienen demasiada buena conciencia para engañar deliberadamente y presentan las cosas tal como realmente las ven. No se imaginan que al narrar sus relatos ofrecen armas contra



sí mismos para que en un futuro se los reconsiderere. Esto es cierto en el siglo XVI, en la tristemente famosa "caza de brujas". Y sigue siéndolo en nuestros días en el caso de las regiones "postergadas" de nuestro planeta. Sin olvidar lo que parece acontecer en los fenómenos de terrorismo, sectarismo y exclusión en otras zonas geográficas que se consideran desarrolladas.

La misión de los sacrificios es siempre, de un modo u otro, la de producir en los miembros de la comunidad una purificación ritual, una *catarsis*, y que en las religiones primitivas no puede ser otra cosa que una visión intelectualizada o "sublimada", como diría Freud, del sacrificio originario, del asesino fundador. En este contexto entendemos a la *catarsis* como una *expulsión*. La *catarsis-expulsión* se refiere entonces a la expulsión originaria, la de la víctima sacrificial. Esta expulsión simbólica por medio del sacrificio real, la reconstrucción del orden cultural, y el renacimiento de las diferencia son precisamente los objetivos que los rituales proponen.

El mundo mítico es verdadero para los que habitan en una cultura regida por sus representaciones y leyes. Y, en cierto modo, es verdadero sin más, en cuanto que detecta unos mecanismos que funcionan en cualquier cultura primitiva y cuya sombra se extiende incluso a las civilizaciones complejas de nuestros días. Como se ha dicho, los habitantes de tales culturas arcaicas entienden mucho mejor el significado de los mitos que los propios antropólogos actuales, los cuales pretenden estudiarlos científicamente y, no pocas veces, lo hacen bajo la óptica de preconceptos modernos que resultan completamente inadecuados para entender, en primer término, la realidad del sacrificio.

Es real y verdadero que los sacrificios cruentos logran refrenar y moderar los conflictos recíprocos que han agitado en momentos determinados a estas comunidades primitivas, las cuales siempre están al borde de volverlos a reproducir, y reiteran por ello una y otra vez los mismos ritos, que operan como válvulas de escape de esa violencia contenida. Sus miembros saben mejor que nosotros que la relación espontánea entre los seres humano no es naturalmente pacífica y no les cabría pensar en una especie de "metamito" contemporáneo llamado *contrato social* según el cual con el avance de la civilización se ha producido una renuncia *convencional* de los miembros de la comunidad a la violencia como forma de resolver sus conflictos.

## TODOS CONTRA UNO



La perspectiva desde la cual se abordará el tema de la violencia nos conduce a un pensador que estudió éste fenómeno sobre el cual casi nadie se atreve a hablar, con una naturalidad y claridad en la que hasta ahora nadie había reparado. Si bien el esfuerzo intelectual de René Girard es injustamente poco reconocido por sus contemporáneos, seguramente transita el camino que ya han transitado otros grandes hombres de la humanidad. Girard interpreta que un paso decisivo para que la violencia reciproca pase a convertirse en violencia sagrada, consiste en que la violencia de todos contra todos se convierta en violencia de todos contra uno solo. Se trata de un mecanismo de sustitución que al personificar en un solo individuo el malestar difuso de la sociedad ya no es preciso mirar a todos lados pues un solo rostro concentra la atención. Pero a su vez se trata de algo más, de un rasgo que va a ser el inicio de un proceso de inequívoco carácter ritual. En realidad con la sustitución ritual la naturaleza de la violencia permanece, ahora contenida entre lo social y lo ritual como la muerte, el sacrificio, la deseabilidad, al transformarse en productos del conflicto mimético que desemboca en la violencia del sacrificio.

Ahora, que mueve este proceso sustitución que está en la base de la sociedad moderna. Para empezar diré, que para que la sospecha de cada cual contra todos los demás se convierta en la convicción de todos contra uno solo, no hace falta nada o muy poco. El indicio mas ridículo, la mas ínfima presunción, se comunicara de unos a otros a una velocidad vertiginosa y se convertirá casi instantáneamente en una prueba

irrefutable. La convicción tiene un efecto acumulativo, y cada uno deduce la suya de la de los demás bajo el efecto de una mimesis casi instantánea.

Lo que inicialmente pudo haberse iniciado como una relación bilateral de dobles, se hace multilateral, para después polarizarse en un solo foco. Además, un aspecto característico de este proceso es la indiferenciación, una completa superación de las diferencias, que por una parte, parece calmar los odios que estas diferencias generan, pero que, por otra, las exaspera al hacerlas completamente intercambiables. En el interior de la sociedad reina la igualdad, se trata de una igualdad absoluta e



indiscutible y jamás puesta en duda. Posee una importancia tan fundamental que se podría definir como un estado de igualdad absoluto. Las diferencias entre ellos carecen de importancia. Se pasa por alto todo lo que pueda alejarnos del fin perseguido, encontrar un culpable.

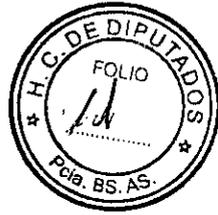
Quien haya participado en una manifestación tumultuosa, especialmente en el momento en que la policía arremete contra los manifestantes, o estos contra la fuerzas del orden público, sabe de qué estoy hablando. Como también conoce este efecto que puede ser aterrador, quien se ha encontrado de pronto en medio de una movilización de protesta, los cuales descubren enseguida que no eres uno de ellos y por lo tanto, pasas a ser considerado como una despreciable víctima en potencia.

La envidia y el rencor están, *"a la orden del día"*. El desorden se establece por doquier. El orden podrá establecerse cuando impere el completo desorden. Es decir que la reestructuración que el mito introduce en la cultura de un pueblo presupone el máximo de desestructuración.

Es en este momento (el de mayor desorden) cuando entra en escena la víctima propiciatoria como elemento clave en el desenlace de una crisis sacrificial, como elemento indispensable para establecer un nuevo orden. Es el que carga con la culpa de todos, quien unifica de nuevo la comunidad y le confiere la referencia perdida. Ya hay alguien a quien atribuir la responsabilidad de los males que aquejan la colectividad. Todos los rencores dispersos en la multitud de individuos diferentes, todos los odios divergentes, convergerán a partir de ahora en un único responsable, la víctima propiciatoria.

Cualquier comunidad aquejada por una grave desgracia (real o presunta) se ve urgida a poner en marcha la activación de una descarga que transfiera a otro la causa del mal que la aqueja, de ahí que se entregue con una actitud que va de la desesperación hasta el entusiasmo, a la caza de un chivo expiatorio.

Si bien este fenómeno se refleja en las sociedades modernas de manera diferente a las culturas anteriores en el tiempo, se encuentra ya en el texto bíblico del Levítico, donde aparece la figura descrita por primera vez: *"cuando termine de celebrar el rito expiatorio del santuario, de la tienda de la Reunión y del altar, presentará el macho cabrío vivo. Pondrá Aarón sus manos sobre la cabeza del macho cabrío y confesará*



*sobre él todas las faltas de los hijos de Israel, todos sus delitos y pecados; así los cargará sobre la cabeza del macho cabrío. Luego lo enviara al desierto con un hombre encargado de ello, El macho cabrío cargará sobre sí todas sus iniquidades y las llevará hacia una tierra yerma; se le soltara en el desierto". (Lev. 16,20-22).*

Como vemos la expresión "*chivo expiatorio*" ha adquirido el doble sentido de institución ritual y de mecanismo psicosociológico inconsciente y espontáneo que se ha conservado desde entonces. Conjunción semántica que parece contener una cierta paradoja, porque lo ritual y lo espontáneo suelen entenderse como incompatibles entre sí. El interés de esta conjunción reside en que revela una intuición del hombre respecto a que existe una relación entre las formas rituales que es la tendencia universal de los hombres a transferir sus angustias y sus conflictos a unas víctimas arbitrarias.

Ahora bien, la expresión chivo expiatorio añade un matiz decisivo a la de víctima propiciatoria que se trata de la inocencia del elegido para cargar con el mal de la comunidad y de la injusticia de tal elección, acompañada no pocas veces por la aceptación de tal atribución por parte de la víctima, incluso en los casos en los que ella sabe que no es culpable, de aquello de lo que se lo acusa. No es culpable, pero la han hecho culpable, y así acaba por considerarse. El caso más notorio es el de las brujas, ninguna de las cuales lo era, y muchas sin embargo, acababan por aceptar el papel social que se les adjudicaba, hasta el punto de protestar indignadas si llegaban a ser declaradas inocentes y, por lo tanto, falsas brujas.

Como dijimos, la víctima, es un chivo expiatorio. Chivo expiatorio denota simultáneamente la inocencia de las víctimas, la polarización colectiva que se produce contra ellas y la finalidad colectiva de esta polarización. Los perseguidores se encierran en la lógica de la represión persecutoria y jamás pueden salir de ellas.

El chivo expiatorio juega un papel estructurante en el origen de los mitos, tanto en los más primitivos y "*salvajes*" como en las culturas más elaboradas cuando se registra un estado de caos y confusión. El orden que el hombre siempre añora y solo en el cual se siente seguro brilla por su ausencia. La noche y el día se entreveran. El sol se acerca a la tierra tanto como la luna y lo agosta todo. La indiferenciación, instintivamente considerada como peligrosa, puede transmitirse a la propia naturaleza. La indiferenciación reina por doquier y todos luchan entre sí para diferenciarse.

En éste contexto, la selección de los chivos expiatorios responde a un proceso para identificar al trasgresor y elegirlo como objeto de una especie de linchamiento, en el que suele procurarse que participe toda la comunidad, al menos simbólicamente. Si trasladáramos este tema - con toda suerte de mutaciones y analogías - a la actualidad, los signos victimarios serian aquellos que indican la pertenencia de una minoría racial, religiosa, extranjeros o sectores vulnerables de la sociedad. Evidentemente, esto no podía acontecer en las comunidades primitivas, generalmente con una población reducida y homogénea. Pero es muy significativo el papel que desempeña el extranjero en muchas narraciones míticas de todo el mundo.

Si volvemos a nuestra experiencia infantil, recordaremos la actitud de sospecha general respecto a tuertos, mancos, lisiados, ciegos, o deformes. Estas minusvalías eran desde luego, signos preferenciales de selección persecutoria. El simple hecho de que una persona fuera excluida del servicio militar obligatorio por algún tipo de defecto físico, ya devaluaba su virilidad, hasta el punto de pasar a una segunda categoría entre las personas de la sociedad. Los rasgos de preferencia victimaria han cambiado en los ambientes urbanos de la actualidad, pero siguen afectando a quienes no encajan de un modo u otro, en los estereotipos consagrados. Se puede decir que no hay sacrificios rituales organizados, pero la mentalidad vengativa y revanchista sigue presente en nuestra cultura, como lo demuestran continuamente las discriminaciones, marginaciones, guerras étnicas y violencia nacionalista.

Curiosamente tanto los sumamente feos como los extremadamente hermosos, carentes de cualquier defecto, se convierten en portadores de signos victimarios, porque se apartan de la normalidad y tienen algo de inhumano. En las tradiciones mitológicas primitivas, esta excepcionalidad se registra, por excelencia, en estereotipo del *monstruo*. Minotauro es una mezcla de hombre y toro. Dionisos es hombre y dios a la vez. Los monstruos son defectuosos y tienden a cometer excesos sin motivo alguno. Son arbitrariamente crueles. En fin, el monstruo es el fruto de la indiferenciación conflictiva.

Puede que se considere absurdo que una multitud de personas crean realmente que limpian su culpa, que establecen el orden y la justicia, si logran encontrar un responsable que cargue con la responsabilidad de todos. Sin embargo, es obvio que es eso lo que los mitos nos están diciendo de continuo. Naturalmente, cabe considerar que

se trata de invenciones fantásticas, de fabulaciones útiles para "cubrir" a una comunidad entorno a un presunto origen común; un acontecimiento fundador de una cultura cuyo núcleo viene dado precisamente por un proceso de carácter mítico, en el que se pretende reproducir el sacrificio fundacional que salvó a la comunidad del peligro de autodestrucción y le aportó las características culturales que la identifican. Luego el rito pasa a ser la continuación y actualización del sacrificio fundador. Ahora bien, es un ingenuo ignorar que esto mismo es lo que sucede hasta nuestros días. Extrañarse de ello si que es una ingenuidad, un desconocimiento culpable de la condición humana, actualizada en la historia reciente. Recordemos las formas de violencia colectivas que siguen desencadenándose espontáneamente en las comunidades en crisis, en los linchamientos, ajustes de cuentas, en los procesos de "limpieza étnica o religiosa" tras el triunfo de una revolución de represión, en los fenómenos de pillajes tras una catástrofe natural o la invasión de una ciudad por tropas enemigas, en los procedimientos de justicia expeditiva. Son hechos que no solo están tomados de los textos de historia contemporánea, sino de los periódicos de hoy mismo.

René Girard vio este fenómeno con una claridad tan notoria que resulta poco comprensible, al menos de sus colegas, la falta de un verdadero reconocimiento al aporte realizado sobre los orígenes de la cultura. Con un perfil intelectual que irrita pero que a su vez fascina, Girard se expresa en estos términos: *"El mecanismo de la violencia recíproca puede descubrirse como un círculo vicioso; una vez que la comunidad ha penetrado en él, ya le resulta imposible la salida. Cabe definir este círculo términos de venganza y de represalias, cabe dar de él diferentes descripciones psicológicas. Mientras exista en el seno de la comunidad un capital acumulado de odio y desconfianza, los hombres no dejan de vivir de él y hacerlo fructificar. Cada uno se prepara contra la probable agresión del vecino e interpreta sus preparativos como la confirmación de sus tendencias agresivas. De manera más general, hay que reconocer a la violencia un carácter mimético de tal intensidad que la violencia no puede morir por sí misma una vez que se ha instalado en la comunidad"* (La violencia y lo sagrado, Ver: Cap. II, 1983).

Es una buena explicación de por qué los seres humanos, desde que guardan memoria histórica, para salir de ésta cárcel de hierro concentran sus pulsiones violentas en una sola persona o en un grupo de personas. Si todos los miembros de una sociedad llegan, de un modo u otro, al convencimiento de que solo uno o unos pocos son



responsables de toda esa mimesis violenta, si es posible fijar en ellos la "sombra" que parece contaminar a toda la colectividad, entonces se produce una liberación que tiene algo de misterioso y que no es extraño que se interprete como "venerable". Al individuar un "chivo expiatorio" y sacrificarlo, el mal, al menos por el momento queda neutralizado. Pueden seguir viviendo en armonía, con la experiencia añadida de haber aprendido algo fundamental acerca de si mismo; algo tan esencial y constitutivo que es sustantivo de su modo de convivencia, de su cultura.

Contra la teoría mimética cabe siempre aducir que se trata de un autoengaño consistente en una maniobra de auto - ocultación. Suele haber en no pocas de ellas una especie de silencio, por la cual se pasa por alto que la situación de que el sacrificio de la víctima propiciatoria ofrece una salida a una coyuntura de violencia generalizada y aguda. Es duro aceptar que somos nosotros mismos los culpables de tal lamentable estado, precisamente cuando hemos descubierto el modo de transferir esa responsabilidad a otro. De ahí que el trance por el que se atraviesa suele ser definido en términos muy vagos - peste, desorden, descontento, inquietud - o simplemente ignorado en su especificidad, remitiéndolo solo a un tiempo remoto. Tampoco hay que olvidar que la crisis sacrificial ya lleva largo tiempo ritualizada y por lo tanto, la violencia primera parece algo lejano, aunque siempre acabe por rebrotar de algún modo. En definitiva, los hombres no pueden enfrentarse a la insensata desnudez de su propia violencia sin correr el peligro de abandonarse a esta violencia; que siempre la han ignorado, al menos parcialmente y pudiera ser que la viabilidad de las sociedades propiamente humanas dependiera de este desconocimiento.

La única manera de no caer víctimas de la desesperación consiste en tratar de proyectar el origen de la violencia hacia el otro de quien se considera que proviene la amenaza que alimenta y exaspera el conflicto y aquí aparece la gran astucia sacrificadora: la sustitución. El engaño mediante el cual puede ser degollado en un altar sustituto provoca un desmesurado aumento de fuerza, tan grande que en su expansión borraría de la totalidad de la conciencia la necesidad del fenómeno sacrificial. El puro intercambio que sistematiza la sustitución, borra poco a poco la unicidad, recuerdo de la víctima primordial. Se trata del saber mimético, que se transmite uno a otro y que aumenta al transmitirse, hasta que llega un momento en que la violencia desatada se les escapa a todos los personajes de las manos. Ninguno de ellos puede controlarla y la violencia colectiva se convierte en violencia absoluta.

De ahí que la violencia acabe siempre por remitirse a un origen sagrado como la forma presuntamente definitiva de desactivarla. Esta alineación tiene mucho de perverso, ya que lo sagrado se ha convertido en algo esencialmente violento. A través de una suerte de eliminación que conserva, lo sagrado supera la violencia conservándola, la elimina por asimilación. En consecuencia, bajo tal perspectiva la violencia queda, de algún modo, justificada y en este último término, sacralizada.

El proceder mítico consiste en una especie de catarsis. Para *curar* a las ciudades de sus males es preciso individuar al portador de la marcha infame y eliminarlo o, mejor, expulsarlo de la comunidad. Se trata de un tipo de actuación semejante al de brujos y chamanes, que extraen del cuerpo enfermo o simulan hacerlo, las sustancias causantes de la dolencia y la arrojan lejos. El chivo expiatorio se convierte en la *maldición*, en alguien que debe ser separado del grupo de los puros entre todos los miembros de la comunidad. Para que el proceso sea eficaz resulta imprescindible que haya unanimidad entre todos los miembros de la comunidad. Y eso se consigue y, sobre todo, se mantiene en buena parte por medio de los ritos, que actualizan y perpetúan el desenlace sacrificial.

## DESEO LO QUE DESEAS

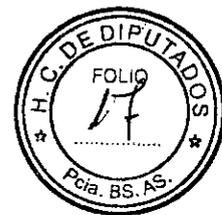
Para seguir avanzando sobre lo que podría ser el núcleo fundante de la cultura, debemos analizar uno de sus aspectos centrales que se refiere al carácter mimético del deseo humano. Si entendemos que el fundador de todo el sistema victimal es la violencia hay que preguntarse ahora de dónde procede el fenómeno de la violencia. Para dar respuesta a esta pregunta y explicar el origen de la violencia es necesario tener en cuenta un dato imprescindible que es el referido a la *mimesis de apropiación*. La mimesis explica a la vez el origen y la trayectoria del deseo en la violencia social. La mimesis significa que los seres humanos se imitan unos a otros en sus deseos; siempre deseamos lo que desea otro. El deseo no es objetual, sino mimético, una imitación del deseo de otros. No deseamos "objetos" comunes, sino deseamos deseos de otros, de manera que nuestras relaciones con "objetos" están mediadas por los deseos de los otros. Esta mimesis de apropiación termina de manera inevitable en el conflicto y la violencia, pues pasamos de desear lo que el otro desea, de considerar al otro un modelo, a tratarlo automáticamente como un rival, un obstáculo. La mimesis es este circuito del

deseo, la constitución del objeto deseado por otro, y del otro como mediador y rival. El origen es el deseo mimético, y lo que toma su lugar es lo sagrado. Pero ambos suponen la existencia de una víctima, que es el resultado de la violencia y el origen de lo sagrado. Ella viene después de la naturaleza y antes de la cultura, como una mediación de origen del signo. En consecuencia, la víctima es la mediación que vincula la ruptura entre la naturaleza y la cultura, marcando su diferencia definitiva. La víctima es, pues, la diferencia entre lo humano y lo sagrado, entre lo humano y la naturaleza. Como señalaba, en el comportamiento humano no hay nada, o casi nada, que no sea aprendido; y todo aprendizaje se reduce a la *imitación*. Si de pronto los hombres dejaran de imitar, se desvanecerían en un instante todas las formas culturales. Nadie puede prescindir del mimetismo humano para adquirir los comportamientos culturales, para insertarse correctamente en su propia cultura.

Por otra parte, el deseo humano no tiene un objeto determinado, sólo desea lo que quiere o tiene el otro. O dicho con otras palabras, el deseo humano es indirecto, triangular, *mimético*. Si un individuo ve que otro tiende la mano hacia un objeto, siente inmediatamente la tentación de imitar su gesto. El objeto del deseo es entonces ciertamente el objeto prohibido, pero no por la "*ley*" sino por aquél que nos lo designa como deseable, deseándolo él mismo. Uno imita el comportamiento del otro, que así pasa a hacer las veces de "*modelo*", y éste, a su vez, se siente impulsado a hacer lo mismo.

Por lo tanto, para explicar el mecanismo del deseo es necesario tener en cuenta el carácter instintivo de la imitación primaria. Aquí todo comienza por la rivalidad ante el objeto. Este se convierte en objeto *disputado*, y con ello se intensifican las ambiciones que se suscitan en una parte y en la otra. Más aún, el valor del objeto crece en proporción de la resistencia que se tenga para su adquisición, y así crece también el valor del modelo.

Este hecho se puede comprobar claramente en el caso de los niños. Si en una habitación vacía se coloca un determinado número de juguetes, todos ellos idénticos, para ser repartidos entre un mismo número de niños, es casi seguro que la distribución no se realizará sin disputas. Este fenómeno, sin embargo, no es exclusivo de los niños. Aunque en menor medida se vean escenas similares entre los adultos, no por eso hay que suponer que no exista entre ellos la rivalidad mimética. Existe quizá más todavía, pero los adultos han aprendido a reprimir ciertos instintos, si no todas sus modalidades, al menos las más groseras y manifiestas, las que podrían reconocerse más fácilmente.



De estarse en lo cierto en lo que venimos manifestando se impone sostener que la rivalidad y la violencia se originan en el mimetismo del deseo, es decir, en la imitación del deseo del otro. Como uno desea lo mismo que quiere el otro, éste se constituye automáticamente en rival. De esta manera surge el conflicto entre los rivales, que tratan de arrancarse mutuamente el objeto que a los dos les parece deseable: Uno y otro se sienten atraídos por el mismo objeto, y ambos se comportan del mismo modo con respecto a él. A esta conducta conflictiva en relación con un mismo objeto René Girard la denomina "*mimesis de apropiación*". La violencia tiene un carácter imitativo y repetitivo que se manifiesta en el parecido entre los antagonistas, la identidad de sus objetivos y prácticas, la simetría de sus gestos. Esta es una característica constante, pero resulta más patente en las etapas de la violencia explícita. La "*venganza de sangre*", por ejemplo, nos enfrenta siempre con el mismo acto que se expresa en la imitación vengadora del asesinato anterior, la muerte infligida de la misma manera y por las mismas razones. Y esa imitación se va propagando de unos a otros; se impone como un deber incluso para los parientes lejanos, y hasta a extraños al acto original; rompe las barreras del espacio y del tiempo, sembrando a su paso la destrucción. La violencia en cadena se presenta como el paroxismo y la perfección de la mimesis. Reduce a los hombres a la repetición monótona del mismo gesto asesino. Hace de ellos unos "*dobles*". Es entonces cuando más se exacerbaban los antagonismos, más tienden los rivales a olvidarse del objeto que desencadenó el conflicto y más se sienten sugestionados los unos por los otros. La rivalidad "*por alguna causa*" se libera de todos sus aspectos exteriores y se transforma en rivalidad pura, en una rivalidad que tiene su origen en la codicia. Cada rival se convierte para el otro en un "*modelo - obstáculo*", al que se pretende a un mismo tiempo derrotar y someter. La mimesis es más fuerte que nunca, pero ya no está mediatizada por el objeto, porque se lo ha perdido de vista. Sólo quedan los rivales, a los que designamos como "*dobles*", puesto que ocupan posiciones simétricas y nunca dejan de imitarse mutuamente, de repetir los mismos gestos, hasta convertirse finalmente cada uno de ellos en el "*simulacro*" del otro. Y como se ha perdido de vista el objeto, ya no hay mimesis de apropiación pues se ha transformado en "*mimesis del antagonista*", que si bien participa de sus mismas características se canaliza en otra dirección.

La *mimesis de apropiación* divide, porque hace converger a dos o más individuos en un mismo y único objeto, del que todos quieren apropiarse; la *mimesis del antagonista* reúne, porque hace converger a dos o más individuos en un mismo y único

adversario, al que todos quieren aniquilar. Es decir, a partir del momento en que el objeto desaparece y la locura mimética alcanza un cierto grado de intensidad, la agresividad tiende a polarizarse sobre el enemigo común. No podemos saber, al menos en ciertos casos, qué razón insignificante hará converger la hostilidad mimética sobre tal víctima en lugar de otra. De todas formas, una cosa es cierta, como la fuerza de atracción mimética se multiplica con el número de los individuos polarizados, llegará el momento en que toda la comunidad se encuentre reunida contra un solo individuo. Así, la mimesis del antagonista suscita de hecho una alianza contra el adversario común, el “chivo expiatorio” que pone en marcha el mecanismo victimal que por su eficacia permite canalizar o instaurar el orden social.

### MECANISMO VICTIMAL

Me parece importante señalar que hay un hecho curioso referente al mecanismo victimal que los etnólogos no han logrado interpretar correctamente, en relación a lo que sus rituales se empeñan en reproducir respecto a las sociedades primitivas. ¿Y qué es lo que se imponen reproducir? aquello que le resulta angustiante, lo que les genera el máximo temor, lo que les resulta más temible: la disolución de la sociedad.

Entonces es el ritual el que estimula y hace obligatorio aquello que en la vida normal está prohibido. Cuando la crisis alcanza su excitación máxima, los hombres se disputan violentamente todos los objetos normalmente prohibidos. Es frente a este fenómeno donde los etnólogos se quedan perplejos y se preguntan si hay que ver en él una repetición ritual, una especie de anarquía regulada o un verdadero acontecimiento histórico de consecuencia imprevisibles.

Ahora bien, si los ritos que incitan a la violencia, provocan la discordia y dramatizan el conflicto de una manera particularmente cruel. ¿Cómo explicar esta paradójica oposición, en una misma sociedad, de los rituales y de las prohibiciones sacralizadas? En general los etnólogos han trivializado esta paradoja hablando de ritos que consisten en violar las prohibiciones. Otros no ven en la incitación al conflicto nada más que una “fiesta alegre”, simple “ocio temporario” de las prohibiciones. Pero estas interpretaciones suavizan los ángulos de la contradicción e impiden ver el fondo de las cosas. Para resolver el problema es preciso tener en cuenta un dato más: hay algo que normalmente figura en estos ritos y que es su conclusión; esa conclusión consiste



generalmente en la *inmolación de una víctima animal o humana*. Algunas veces, todos los asistentes tienen que participar en la inmólación, que se asemeja entonces a un *linchamiento*. Pero incluso cuando la inmólación se reserva a un solo sacrificador, éste actúa en nombre de todos los participantes. De esta manera, en el acto sacrificial se afirma la unidad de la comunidad y esa unidad surge precisamente en el paroxismo de la división, en el momento mismo en que la comunidad aparece como desgarrada por la discordia ritual, entregada a la circularidad interminable de las represalias vengadoras. A la oposición de *todos contra todos* sucede de pronto la oposición de *todos contra uno*.

A la multiplicidad caótica de los conflictos particulares sucede la simplicidad de un antagonismo único: *toda la comunidad* por una parte y la *víctima* por la otra. Así se comprende fácilmente en qué consiste esta resolución sacrificial: la comunidad vuelve a sentirse solidaria a costa de una víctima que no sólo no puede defenderse, sino que también es incapaz de suscitar la venganza. Su muerte no podrá traer nuevas agitaciones; al contrario, hará que se supere la crisis, ya que "*une*" a todos los demás contra ella. El sacrificio es una violencia más, que se añade a las otras violencias. Pero es la última, la palabra final de la violencia. Al descargar su hostilidad contra la única víctima expiatoria, el grupo llega a la resolución del drama ritual: los antagonistas se liberan del odio recíproco, recobran la paz, se reconcilian mutuamente.

Es decir, el sacrificio cobra un sentido muy distinto al dado por la antropología clásica. La muerte de la víctima transforma las relaciones en el interior de la comunidad. Con el sacrificio, y por medio de él, renace en la comunidad su unidad perdida, porque todos los odios, antes dispersos en muchos individuos diferentes, convergen ahora hacia una sola víctima emisaria. Así se pone de manifiesto la verdadera función del sacrificio que consiste en apartar la violencia de aquellos a los que se intenta proteger, es decir la comunidad, descargándola *arbitrariamente* sobre una víctima, cuya muerte es menos importante. En esta descomposición y recomposición de todo el orden cultural a la víctima le corresponde siempre el papel de "*chivo expiatorio*".

Esto revela, asimismo, que los grupos humanos recurren a estos ritos con una finalidad precisa que es la de conjurar la amenaza extrema de autodestrucción por la violencia, que nunca deja de pesar sobre ellos. O dicho con otras palabras, la "*crisis*" no se reproduce por ella misma, sino con miras a su resolución. Da lo mismo que el rito escenifique la disolución del orden social por medio de simulacros de combate, de cantos o de danzas guerreras; que parodie los efectos de la discordia, o que exaspere las rivalidades hasta desencadenar un verdadero conflicto. Lo que siempre se busca

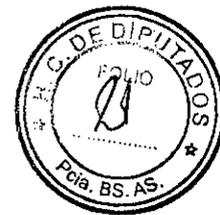


realmente es *la resolución de la crisis mediante la alianza de todos contra uno*. Y esto se produce cuando la comunidad descarga su furia contra una víctima arbitraria, que se ve a un mismo tiempo como el causante responsable de todos los males y asimismo el causante de la reconciliación. La víctima aparece entonces como un ser a la vez *maléfico y benéfico*: sumamente maléfico, porque de ella provienen los antagonismos que desgarran a la comunidad; pero también benéfico, porque su inmolación produce el efecto de una liberación milagrosa. Y esta experiencia asombrosa tiene consecuencias que perduran en el tiempo. La víctima queda investida de un poder misterioso que la hace aparecer ante la comunidad como algo *sagrado*.

Así queda resuelta igualmente la paradójica oposición entre las *prohibiciones* y el *ritual*, entre lo que se prohíbe en un caso y se obliga a hacer en otro. La experiencia de la crisis traerá a la comunidad el deseo de mantener a toda costa esa tregua que acaba de otorgarle el ser sagrado. Y de este ardiente deseo de paz surgirán dos imperativos fundamentales: por una parte, habrá que abstenerse en adelante de toda violencia, neutralizar los antagonismos de la crisis, evitar cualquier gesto de apropiación de aquellos objetos que sirvieron de causa o de pretexto a la violencia: es el *imperativo de la prohibición* con su extraordinaria fuerza obligatoria; por otra parte, habrá que *repetir* el acontecimiento milagroso que puso fin a la crisis, inmolando nuevas *víctimas sustitutivas* de la víctima original en circunstancias lo más parecidas que sea posible a las del sacrificio fundador: es el imperativo del *ritual*.

El papel de las prohibiciones consiste justamente en delimitar una zona de no violencia, que es la condición indispensable para el desarrollo de lo humano en el hombre. Ellos son los que fundan la *polis*, es decir, la convivencia de los hombres en la sociedad. El sacrificio es, en cambio, la transgresión ritual de la prohibición. Pero esta transgresión tiene un sentido: hay que volver siempre a la crisis para originar de nuevo la resolución pacificadora y ordenadora. En cuanto transgresión, el sacrificio tiene algo de criminal y destructor. Su función ritual, por el contrario, es positiva y benefactora, ya que por medio de él se logra poner un freno a la violencia. De allí que en última instancia las prohibiciones y los rituales estén subordinados a un mismo fin: instaurar el orden que surgen de la inmolación de la víctima. Unos y otros se esfuerzan por consolidar la armonía, si bien de dos maneras distintas.

Pero lo más paradójico de todo este proceso es que los hombres *desconocen* el secreto del mecanismo que les ha permitido resolver la crisis y los ha llevado a la tregua. Aunque perciben que ha sucedido algo real e inaudito, son incapaces de



comprender qué es lo que en realidad ocurre con el sacrificio. Por eso la sociedad es el teatro permanente de una tragedia cuya verdad se mantiene oculta. Este mecanismo es estructurante y fundador es la violencia victimal. El hombre ha fundado al hombre el día en que expulsó la violencia y la culpa de sí mismo, para proyectarlas en una sola víctima expiatoria, convertida así en el "doble" criminal de todos los miembros de la comunidad. Tal es el secreto escondido desde la fundación del mundo. Un secreto que el pensamiento humano, primitivo y moderno, se resiste a develar.

En fin, los ritos sacrificiales se pone en funcionamiento el "mecanismo victimal", cuya eficacia se funda en una doble *transferecia*. Hay en primer lugar una transferencia de *agresividad*: toda la violencia recíproca se concentra en una sola víctima, elegida más o menos arbitrariamente, que pasa por ser el responsable de los conflictos desencadenados en el seno de la comunidad (el "chivo expiatorio"). A ella le sigue una transferencia de *reconciliación*: la muerte de la víctima libera por un tiempo a la comunidad de las rivalidades destructivas y sella efectivamente el orden social. Como la víctima es el receptáculo de todos los odios concentrados, en el instante de su inmolación se fijan sobre ella las miradas de todos los integrantes de la comunidad. Así se produce la "experiencia impresionante": por encima del objeto sacrificado, empíricamente perceptible —sea éste persona, animal o cosa— está el "cadáver" de la víctima, sobre el que se polarizan todas las significaciones de lo *sagrado*. Lo sagrado se alimenta de la violencia, pero de una violencia *no reconocida*, ya que todo el mecanismo victimal funciona gracias a que los hombres desconocen el secreto de su eficacia. Este desconocimiento transfigura a la víctima en un ser misterioso y trascendente, que no sólo tiene el poder de resolver la crisis, sino también el de proteger a la comunidad contra nuevas irrupciones de la violencia. Por eso se le atribuye la promulgación de las *prohibiciones* (cuya transgresión provocaría el retorno de los antagonismos) y de los *rituales* específicamente sacrificiales (cuya repetición permitirá resolver las crisis futuras). De esta manera, la institución sacrificial se convierte en el fundamento de toda la cultura. Es decir, que el análisis del sacrificio nos lleva nada menos que a descubrir el origen y el fundamento de todo el edificio cultural y social.

### **CUANDO EL SACRIFICIO QUEDA VACIO**

La ecuación cuyos términos son mal, violencia, expiación o sacrificio y víctima se presenta como propuesta y desafío. Tiene mayor cantidad de incógnitas que



soluciones posibles. Es una verdad no demostrable, *malgré* Gödel. La Biblia no nos dice otra cosa. Es la historia de la salvación. El mito y el logos, una y otra vez. Caín mata a Abel, la historia se repite; y nosotros en ella. Disputa eterna entre el único “porqué” y los múltiples “cómo”. Crónica de una muerte anunciada desde el principio de los tiempos. La violencia deviene violencia sólo cuando mata al inocente. Aquí el cuerpo entra a escena. Una muerte solo es tal cuando alguien muere, acto que necesita imprescindible de un cuerpo. Emanar sangre. Exhalar su aire. Quedar exánime, sin espíritu, con el alma afuera de su cuerpo. Gritarle a una piedra, romperla, deshacerla; eso podrá ser muchas cosas, mas no violencia.

La violencia sólo es posible con la mediación de un cuerpo. Como el sacrificio con la del alma. Una apunta a la materia y al espíritu, el otro. El rito es la forma necesaria que las conjuga y les da sentido final. Rito individual o social, que por comodidad semántica nombramos como institución.

La crisis está a un paso. El hombre moderno se las trae; sí, ese mismo que hizo suyo el *sapere aude* kantiano. Ya no hay más sacrificio, sólo quedó la violencia. Es el precio por negar el espíritu y hacer todo materia. Los ritos son “*políticamente incorrectos*” porque muestran el vacío que provocó la ausencia del alma. Nada menos moderno y más aburrido que presenciar, y no digamos asistir, un ritual. Cosa del pasado, dirán. Y es cierto.

Acabado el espíritu, con él se fue la expiación y el sacrificio. Sólo quedó el cuerpo, y con él la violencia. El malestar de la cultura moderna es la ausencia de chivos expiatorios eficaces. Se los busca donde no están. Y se encuentra a quiénes no lo son. Ya no hay nadie que sea inocente. Todos de ahora en más son culpables. Por lo tanto, nadie lo es. Fenece el hombre, la persona. Sólo hay “sociedad”. Lo individual desaparece y resulta desplazado por lo social. La crueldad desborda en la dimensión de lo real, de lo simbólico y de lo imaginario.

Vanidades modernas. Porque el hombre podrá hacer cualquier cosa, salvo dejar de ser igual a sí mismo. La automimesis es el principio y razón de ser la heteromimesis. Yo soy yo, sin el otro; imposible. Idiotez etimológica. El sociologismo pretendió explicar todo. Y se convirtió en sibarítica ideología, para el famélico hombre moderno. Muerto de hambre para encontrar razones. Pero con olvido mayúsculo de la Razón. La única que explica y hace al hombre transparente de sí mismo. Que sin dimensión

espiritual solo queda la violencia. Y que el sacrificio queda vacío de objeto y disuelve su sentido en la historia

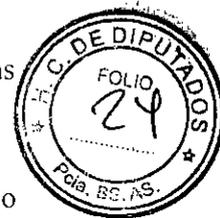


## RECUPERAR EL EQUILIBRIO PERDIDO

La historia de las religiones señala dos caminos opuestos en la búsqueda del conocimiento y la verdad, la tradicionalmente asociada con el bien, y el vinculado al mal. El cristianismo y su iglesia, como agente de estructuración y contención de la comunidad, han hecho primar el camino del bien por encima del mal. Pero la lucha, en los inicios, partió de una unicidad indiferenciada. Antes de que el cristianismo se transformara en el dogma hegemónico de occidente, con una enorme oferta de creencias, el bien y el mal no estaban separados tal como hoy se los conoce y acepta. Es necesario que exista el mal para conocer y creer en el bien. El concepto del mal ha estado vinculado siempre a la idea de destrucción, a la disolución de estructuras conocidas, es decir, a la violencia. Desde entonces la importancia de lo religioso, en cualquier comunidad, ha sido la de mantener la violencia bajo control, a través de una serie de rituales, cánones y prohibiciones. Pero si los rituales devienen en "*incorrectos políticamente*" o conforman solo una *comodidad semántica*, la violencia se instaura en la sociedad; la sociedad solo tiene como componente la violencia que no puede expiar su agresividad por la ausencia de ritos que actualicen el sacrificio de *chivos expiatorios eficaces*, siendo su consecuencia última la desaparición de aquélla.

Como podemos observar esto no ha ocurrido aunque muchas cosas han cambiado. Con el correr del tiempo la humanidad *sustituyó* los rituales *del pasado*, por otros que se ordenan, con mayor o menor eficacia, a los nuevos tiempos que corren. Los rituales de las modernas sociedades occidentales fueron creando distintos mecanismos para *expulsar* la violencia, creando nuevas defensas de contención para evitar la digresión social. Sin embargo, la violencia se encuentra profundamente enraizada en las sociedades modernas, y por momentos tenemos la impresión de que está fuera de control y no hay nada que se le oponga para recuperar "*el equilibrio perdido*". Si lo dicho parece una rectificación de lo que he venido diciendo, aclaro que solo parece, porque tal *rectificación* en nada cambia los conceptos fundamentales de la antropología mimética. Las contracciones de vida y muerte se manifiestan y son reguladas por el hombre sin que éste se dé cuenta de ello. Sin embargo, observando el panorama actual

pareciera que esas contracciones están fuera de control debido a que el marco que las contenía se ha hecho difuso.



Si se debilitan los rituales, y se los sustituye por discursos vacíos, lo prohibido cobra mayor interés y su manifestación queda fuera de control. Si además, los sistemas de control social e institucional, en particular la judicial, dejan de ser creíbles en el imaginario colectivo y no hay religiosidad que lo sustituya, entonces el fenómeno es más que comprensible. Es necesario conmover la sociedad y que del caos emerjan nuevas formas de ordenamiento.

A nadie se le escapa que el fin del milenio presenta un creciente vaciamiento de los valores establecidos. Existe una pérdida de fe en las religiones oficiales e instituciones laicas vinculadas a la sociedad civil así como una desconfianza en los partidos políticos y en los agentes de poder económico y militar.

Sin embargo entiendo que el deseo de trascender lo humano e ir en pos de algo distinto tiene que ver con *la religiosidad de las formas y los deseos*, aunque no se lo exprese en esos términos. Así lo explica Mircea Eliade: "*Sólo en las modernas sociedades occidentales se ha desarrollado plenamente el hombre arreligioso. El hombre moderno arreligioso asume una nueva situación existencial: se reconoce como único sujeto y agente de la historia, y rechaza toda llamada a la trascendencia... El hombre se hace a sí mismo y no llega a hacerse completamente más que en la medida en que se desacraliza y desacraliza al mundo. No será verdaderamente libre hasta no haber dado muerte al último dios... El hombre moderno arreligioso asume una existencia trágica y su elección existencial no está exenta de grandeza. Pero este hombre arreligioso descende del homo religiosus, y, lo quiera o no, es también obra suya y se ha constituido a partir de las situaciones asumidas por sus antepasados. Es el resultado de un proceso de desacralización. El hombre profano es el resultado de una desacralización de la existencia humana. Se formó por oposición a su predecesor, esforzándose por vaciarse de toda religiosidad y de toda significación transhumana. Pero el hombre profano, lo quiera o no, conserva aún las huellas del comportamiento del hombre religioso, pero expurgadas de sus significados religiosos. Haga lo que haga, es heredero de éstos... La mayoría de los hombres sin religión, se siguen comportando religiosamente sin saberlo*" (Eliade, Mircea: *El Vuelo Sagrado*; Ed. Siruela, pág. 171, 1995).

Mucho se habla de que la sociedad occidental está inmersa en una profunda crisis social, cultural y moral; además es una crisis que coincide con el fin de un milenio, lo que la agudiza en el imaginario colectivo. El apocalipsis parece estar más cerca que nunca, porque las armas y los instrumentos tecnológicos hablan más de destrucción que de salvación. Pareciera que la crisis se reprodujera en todos los ámbitos, hasta convertirse en algo fascinante y de la cual no se puede escapar. El terror a la tecnología y una respuesta única y global a todos los interrogantes son también parte integrante de esta crisis. Esta la situación de crisis, no escapa al pensamiento de René Girard que reflexiona de la siguiente manera: *“La experiencia de las grandes crisis sociales apenas se ve afectada por la diversidad de las causas reales... Ante el eclipse de lo cultural, los hombres se sienten impotentes; la inmensidad del desastre los desconcierta pero no se les ocurre interesarse por las causas naturales; la idea de que podrían intervenir sobre estas causas aprendiendo a conocerlas mejor sigue siendo embrionaria”*. Y continúa: *“Ya que la crisis afecta fundamentalmente a lo social; hay una fuerte tendencia a explicarla por causas sociales y sobre todo morales. Al fin y al cabo, lo que se disgrega son las relaciones humanas y los sujetos de estas relaciones no pueden ser totalmente ajenos al fenómeno. Pero los individuos tienden a preferir achacarlo a la sociedad en su conjunto, cosa que no les compromete a nada, o bien a otros individuos que les parecen especialmente nocivos por unas razones fáciles de descubrir: antes que culparse a sí mismos, se acusa a los sospechosos de crímenes de tipo especial”* (René Girard, *El Chivo Expiatorio*, pág. 24. Ed. Anagrama, 1972). Vemos que cambian las formas, los modos, pero la sustancia de la problemática sigue siendo la misma.

La ambigüedad propia de la palabra de *“chivo expiatorio”* al que se considera causante de los males que aquejan a la comunidad y, una vez que se la ha eliminado o expulsado, terapia de esas mismas desgracias. La necesidad de externalizar la violencia sagrada responde al temor de que, si se ejerce sobre los integrantes de la comunidad, de lugar a un proceso interminable de venganza y revanchas.

Aquí aparece con toda claridad el cínico reconocimiento de que el *“chivo expiatorio”* puede ser *cualquiera*, con tal de que ofrezca los signos victimarios convenientes. Cuando una calamidad como el hambre, una peste, luchas interna o invasión extranjera, amenazaran a la ciudad, siempre se tenía a la mano una víctima

convencional a la que se podía recurrir para evitar un mal mucho peor que cualquiera de los que pudiera acechar a la ciudad desde fuera: la crisis sacrificial.

Se trata, por tanto, de un mecanismo estereotipado, de carácter mítico, en el que se pretende reproducir lo más fielmente posible el *sacrificio* que en su día, rodeado de un soplo fundacional, salvó a la ciudad del peligro de autodestrucción y le aportó las características culturales que hoy la identifican. El *rito*, pasa a ser la perpetuación y actualización del sacrificio fundador, la vigencia del propio *mito*. Otra cosa es hasta qué punto los ciudadanos creyeran verdaderamente en el mito originario o siguieran estas costumbres más bien como una especie de rutina cívica. Parece evidente que en las sociedades modernas ésta creencia decrece, hasta el punto de que llega un momento en que ya no se les toma como acontecimientos reales, sino más bien como “*caracterizaciones*” de rasgos idiosincrásico de la comunidad, objetivaciones de costumbres consagradas, a las que la prudencia política aconseja acudir en los momentos adecuados.

El rito es la repetición de un linchamiento inicial que ha producido la pacificación de una comunidad sometida al azote de una violencia generalizada que estaba a punto de convertirse en una violencia absoluta, supresora de toda diferenciación y, por lo tanto, generadora de un desorden completo. Gracias al sacrificio de la víctima propiciatoria, las tensiones se han apaciguado y ha sobrevenido a la calma que sigue a la tempestad. Para ello, era conveniente que toda comunidad participara de algún modo en el sacrificio de la víctima, a quien se paseaba por todos los rincones de la ciudad, para que produjera algo así como un drenaje de todas las impurezas que pudieran ser la raíz de la violencia y el desorden

Como ha señalado Girard y antes se ha dicho, el chivo expiatorio tenía una doble connotación, “*por una parte, se le ve un personaje lamentable, despreciable y hasta culpable; aparece condenado a todo tipo de chanzas, de insultos y, claro está, de violencias; se le rodea, por otra parte, de una veneración casi religiosa; desempeña el papel principal en una especie de culto. Esta dualidad refleja la metamorfosis de la que la víctima ritual, a continuación de la víctima originaria, debería ser víctima ritual, a continuación de la víctima originaria deberían ser el instrumento; debe atraer sobre su cabeza toda la violencia maléfica para transformarla, mediante su muerte, en violencia benéfica, en paz y en fecundidad*” (En, La violencia y lo sagrado, pág., 103).

Estamos ya ante un proyecto mítico objetivado y, en cierta medida, universalizado, aunque lo que gana en extensión lo pierde indudablemente en intensidad. La conexión entre el rito y el sacrificio fundador se hace muy visible, en una clara *mimesis*, ya que el rito "esta por" la víctima propiciatoria originaria, aunque su culpabilidad ritual solo le puede ser atribuida en virtud del propio mecanismo mítico.

Nada varía esencialmente si la víctima humana es sustituida por una víctima animal, aunque desde el punto de vista ético se registre un rechazo del sacrificio humano. Esta resistencia a ejecutar a personas es patente en la Biblia, de la que no en vano procede la idea y realidad del "chivo expiatorio". El sacrificio no consumado de Isaac por parte de Abraham señala el límite entre la concepción mítica primitiva y la religión divina.

Parece lógico que en el rito se conserven algunos signos que recuerden la violencia reciproca que ha dado origen a la violencia ritual. En algunas danzas sagradas se utilizan lanzas o espadas que se entrecruzan en una especie de baile ritualizado, en el que siempre está presente la simetría del "uno contra otro". No es raro que los participantes en una ceremonia ritual simulen que se pelean entre sí antes de lanzarse, al unísono contra la víctima. Estamos ante una *mimesis* de esa violencia maléfica que precisamente se trata de evitar por medio de la violencia ritual, donde lo importante no es la muerte física de la víctima, sino su maldición por parte de los participantes en la ceremonia. Lo decisivo no es el hecho mismo, sino su significado mítico. Las maldiciones dirigidas contra el objeto del sacrificio indican que se sabe muy bien lo que se está haciendo, y que todo aquel mecanismo no es una simulación o una parodia: es la presencia constante del mito fundador de la comunidad.

Aquello de lo que se acusa a la víctima ha de tener que ver con los vínculos que constituyen a la sociedad y que, si se suprimen, conducen a su autodestrucción. La gravedad de las acusaciones proviene que los hechos denunciados conducen a que se esfumen las diferencias y, por lo tanto, el orden social, que es preciso mantener por encima de todo. Y no importa demasiado que las acusaciones sean ciertas o falsas.

El pueblo entero, que participa de un modo u otro en el rito, no puede dar ninguna explicación de porque la repetición del sacrificio de una víctima inicialmente maldita produce tal cúmulo de bendiciones. Pero sabe cómo lograrlo, lo hace a través de una continua repetición de un ceremonial canónico, cuyos efectos se renuevan y se

disipan una y otra vez. La única explicación posible procede de razones míticas. El rito se integra en el mito.

La necesidad del sacrificio está inscrito en nuestra propia existencia; todo orden social, está basado en una expulsión, en una cantidad de energía "quemada" porque el orden suele ser menor que la materia que ordena. No hay orden sin expulsión visible, no conocemos una cultura que consiguiera subsistir sin basarse en la diferencia. La catarsis es una especie de purga del "sobrante" que libera al cuerpo social de sus malignos humores y devuelve la salud perdida. Es como si el "chivo expiatorio" se llevara consigo, fuera de la ciudad, la violencia reciproca, por medio del trámite de la violencia sacrificial. La víctima propiciatoria es como el vehículo de las pasiones humanas, sobre todo del odio y de la envidia. En cualquier caso no deja de ser lógico que quien primeramente recibiera maldiciones sea después objetos de bendiciones, por haber logrado el orden social.

*El rito es una repetición y una imitación de la violencia espontánea. "La comunidad es a un tiempo atraída y rechazada por su propio origen; experimenta la necesidad constante de revivirla bajo una forma velada y transfigurada; el rito apacigua y confunde las fuerzas maléficas porque no cesa de rozarlas; su auténtica naturaleza y realidad se le escapan y deben escapársele puesto que esta fuerza maléfica proceden de la propia comunidad. El pensamiento ritual sólo puede triunfar en la tarea a un tiempo precisa y vaga que se atribuye si deja que la violencia se desencadene un poco, como la primera vez, pero no demasiado, es decir repitiendo lo que ella consigue recordar de la expulsión colectiva en un marco y sobre unos objetos rigurosamente fijados y determinados" (En, La violencia y lo sagrado, pág. 107).*

Lo sagrado se concentra en la víctima, es eliminado en ella y de ella emana. En cualquier caso se da muerte a lo sagrado porque aterroriza; su temor al contagio hace imposible la vida. No obstante convengo que en la sociedad moderna lo sagrado se ve más tenue, difuso. Entonces ocurre que, o terrorífico o inadvertido, al no percibirse lo sagrado como tal reproduce, a la inversa, la situación del terror originario. Algo difuso, omnipresente, que lleva a matar casi sin motivo, a ejecutar torturas feroces sobre cualquiera, a una situación de incertidumbre, a un temor generalizado sobre la violencia indiferenciada. El rito puede haberse debilitado con el transcurso del tiempo, sin embargo sigue siendo un proceso de "fijación" de significantes en un determinado orden



"sacralizado", el rito juega un papel importante en el mantenimiento de un cierto orden social, el rito es el legítimo otorgador de sentido y de pertenencia, el rito es el conservador de un orden establecido para un proceso de cambio previsible, y además echa mano de múltiples procesos comunicativos para hacer vigente esa relación con lo sagrado, donde se "materializa" como espacio con un orden propio. El rito es un proceso comunicativo, que congela tiempos y espacios sociales, legitimando mundos "ordenados" con la capacidad de construir sentido a partir de una creencia sacralizada y ordenada.

### **LA VIOLENCIA, FUNDADORA DE LO SAGRADO**

Poco antes de la aparición de la obra de Makarius, René Girard había publicado su volumen titulado *La violence et le sacré*, Girard sitúa su tesis sobre lo sagrado en una perspectiva muy restrictiva de la religión: "Se llamarán religiosos todos los fenómenos relacionados con el recuerdo, la conmemoración y la perpetuación de una unanimidad enraizada siempre en última instancia en la muerte de una víctima emisaria". En opinión del autor, la teoría de la víctima emisaria va a permitir el descubrimiento del objeto de cualquier rito y de todos los cultos. Con esta teoría él pretende poseer la clave de la bóveda de todo el edificio mítico, el esquema que permite hacer inteligible todo texto religioso. Por primera vez nos encontraríamos ante una tesis capaz de justificar el papel primordial de lo religioso en las sociedades primitivas. El punto central de la teoría es la función del sacrificio en la vida religiosa, tal como se dilucida a partir de la tragedia griega y de los mitos etnológicos.

Ya en 1889 había intentado W. Robertson Smith, basado en el totemismo, una explicación del sacrificio ( W. Robertson Smith, *Lectures en the Religion of the Semites*, Londres, 1889 ). Partiendo de un relato de la vida de san Nilo, en el que se habla de una costumbre de los árabes que descuartizan el camello y lo comen para comulgar en su fuerza, Smith proponía una teoría del banquete sacrificial fundada en la alianza de la sangre y en la muerte ritual. En la religión totémica, dice Smith, los fieles sacrifican a su dios que es de su misma raza. Lo comen y encuentran en esta comunión nuevas fuerzas. Entusiasmado por la novedad, Frazer había atraído la atención de los etnólogos sobre los reyes, los sacerdotes, los dioses que, en distintas religiones dan la vida a la sociedad gracias a su entrega a la muerte ritual ( J. G. Frazer, *The Golden Bough*: ver nota 3). De



este modo el dios se convierte en víctima expiatoria. Para Frazer la doctrina sacrificial encuentra su última explicación en el sacrificio del dios, en la comunión con la víctima divina. En su búsqueda de vestigios de totemismo en el mundo grecorromano, Salomón Reinach descubría también el sacrificio del dios especialmente en los mitos de Orfeo y Dionisos ( S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, 5 vol., París, 1905-1922. En español está editada la obra de Reinach *Orfeo. Historia general de las religiones*. Trad/adapt.: Domingo Vaca. Istmo, Madrid, 1985). Hubert y Mauss, en su investigación, no aceptaron reducir, como Frazer, todas las múltiples formas del sacrificio a la unidad del principio totémico. Mantuvieron firmemente el carácter social del sacrificio en el que han visto un medio para que pueda lo profano comunicar con lo sagrado por mediación de una víctima - H. Hubert et M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, en *L'Année sociologique*, 2, París, 1899, pp. 29-138; *Oeuvres* I, pàg. 193-307 - .

Girard rechaza el postulado de aquellos sobre el carácter sagrado de la víctima formulado para fundar la doctrina de una mediación. Ve un denominador común en la eficacia sacrificial, a saber la violencia intestina: *“Lo que el sacrificio pretende eliminar en primer término son las disensiones, las rivalidades, las envidias, las disputas entre próximos; lo que restaura es la armonía de la comunidad, lo que refuerza es la unidad social. Todo el resto se deriva de ahí. Si se aborda el sacrificio por este aspecto esencial, por esta vía real de la violencia que se abre ante nosotros, se percibe en seguida que no es realmente extraño a ningún aspecto de la vida humana, ni incluso a la prosperidad material”*. El sacrificio, por tanto, tiene la función de apaciguar las violencias intestinas en la sociedad y especialmente eliminar la violencia, que es una amenaza insoportable para la sociedad. El círculo vicioso de la venganza al provocar a su vez venganza, se convierte en un proceso interminable que ha tenido un grave peso en las sociedades primitivas en las que no existía un sistema judicial. De ahí la hipótesis de Girard: *“En las sociedades primitivas carentes de un sistema judicial y amenazadas por la venganza, el sacrificio y el rito en general deben representar un papel esencial”*( R. Girard. *La violence...* pàg.22; pàg.35). Así el sacrificio es una violencia de recambio, una transferencia colectiva en virtud de la cual la víctima sustituye a todos los miembros de la sociedad. Su correcto funcionamiento exige una apariencia de continuidad entre la víctima inmolada realmente y los seres humanos a los que sustituye.

Girard reprocha a Hubert y Mauss por no haber dicho nada sobre el origen, la naturaleza y la función del sacrificio. Lo que le asombra es la semejanza de los ritos

sacrificiales en las distintas culturas. Esto hace pensar en un acontecimiento primordial. También el pensamiento mítico se vuelve sin cesar hacia lo que pasó la primera vez, hacia una especie de acto creador. Todos los mitos de los orígenes parecen reducirse a la muerte de una criatura mítica a manos de otras criaturas míticas, elemento que se percibe como fundador del orden cultural. El autor en su encuesta pasa revista a la tragedia griega, al mito de Edipo, al de Dionisos y a una serie de mitos de los pueblos analfabetos que él recoge de segunda mano. La constatación de la unidad de los mitos y de los ritos no exige, dice Girard, ningún tipo de inconsciente, sea individual o colectivo. *“Si hay un origen real, si los mitos a su manera no cesan de conmemorarlo, tiene que tratarse de un acontecimiento que haya producido en los hombres una impresión si no imborrable, puesto que terminan por olvidarlo, si al menos muy fuerte... El extraordinario número de conmemoraciones rituales consistentes en una muerte, hace pensar que el acontecimiento original haya sido normalmente un homicidio”* (R. Girard, *La violence*, p. 14). Girard estima que Freud percibió claramente esta exigencia - S. Freud, *Totem und Tabu*. Leipzig, 1913. Con esta estamos tocando con la mano la violencia fundadora del sacrificio. El sacrificio es la rememoración de un homicidio colectivo fundacional. Desde entonces para funcionar normalmente el sacrificio requiere el fundamento de la víctima emisaria. El sacrificio ritual que se corresponde con la violencia original está fundada sobre una doble sustitución: la sustitución de todos los miembros de la comunidad por uno sólo, por medio de la víctima emisaria, la sustitución de la víctima original por la víctima sacrificial. La víctima emisaria es interior a la comunidad, la víctima ritual es exterior a ella. Al rechazar en el punto de partida la noción de sacrificio mediador gracias a una víctima sagrada, como preconizaban Hubert y Mauss, Girard pretende explicar el origen, la naturaleza y la función del sacrificio, al igual que la génesis de los mitos y de los rituales, mediante la teoría de una violencia inicial fundadora y mediante la exigencia de una víctima emisaria.

Ahora falta determinar la naturaleza y la función de lo sagrado. Escuchemos a Girard: *“El juego de lo sagrado y el de la violencia no son más que uno. El pensamiento etnológico está dispuesto sin duda a reconocer, en el seno de lo sagrado, la presencia de todo lo que puede significar la palabra violencia. Pero añadirá enseguida que en lo sagrado también existe otra cosa que incluso es contraria a la violencia. Hay en lo sagrado tanto el orden como el desorden, la paz como la guerra, la*



*creación como la destrucción*" (La violence .... pàg. 357-358). En su incesante ir y venir de la tragedia y los mitos griegos, por un lado, a los mitos y rituales etnológicos, por otro, Girard no cesa de afirmar el común denominador de todos los mitos y la unidad de todos los rituales que provienen de la violencia fundacional. También afirma la identificación formal de la violencia y de lo sagrado en función del mecanismo de la víctima emisaria. En su opinión, la marca de la violencia fundacional permite organizar todos los elementos de lo sagrado en una totalidad inteligible, a saber, la identidad de la violencia y de lo sagrado.

Girard sabe que no es fácil de admitir esta identidad. Por eso hace una llamada suplementaria a la lexicografía. El término latino *sacer* se traduce por sagrado o por maldito. Incluye, pues, lo maléfico y lo benéfico. Lo mismo ocurre, dice Girard, con el *mana* de los melanesios, con el *wakan* de los Siux y el *orenda* de los Iroqueses. Lo *sacer* puede situarse en un contexto totalmente impersonal. Esta aprehensión impersonal es totalmente fundamental. El juego del orden y del desorden del monarca africano incestuoso y sacrificado se expresa con la misma palabra. La sangre en general y la sangre menstrual en particular, tienen una doble virtud, benéfica y maléfica. Para bien o para mal, el herrero es el dueño de una violencia superior: lo mismo ocurre con lo sagrado en el doble significado de la palabra. Contra la opinión del especialista en la materia Emile Benveniste, para el cual la palabra griega *hieros* significa sagrado, sin relación con la violencia, Girard estima que el calificativo *hieros* aplicado a los instrumentos de guerra debe ser traducido por fuerte. En el vocabulario de lo sagrado hay una división semántica, signo de una ambivalencia fundamental. Para Girard la violencia fundacional aparece como el hecho no de los hombres, sino de lo sagrado.

Girard no da una definición de lo sagrado. Mediante aproximaciones y retoques sucesivos, lo sitúa dentro de su interpretación del sacrificio concebido como violencia de recambio en el plano de la colectividad. "*La violencia es lo que constituye el verdadero corazón y el alma secreta de lo sagrado*" (pág. 52). "*Lo sagrado es todo lo que somete al hombre*" (pág. 52), es "*una sustancia misteriosa que merodea alrededor de los hombres*" "*que les cerca desde fuera sin llegar en realidad a compenetrarse con ellos*" (pág. 52). "*Lo sagrado incluye todas las fuerzas que amenazan dañar al hombre*" (pág. 89). Indica a los hombres "*lo que hay que hacer o no hacer para evitar el retorno de la violencia destructiva*" (pág.359). La existencia humana continúa estando gobernada, regulada y vigilada por lo sagrado. Girard rechaza la noción de

mediación que Hubert y Mauss atribuían a la víctima sacrificial. Sin embargo, en su trayectoria parece recuperar esta noción en beneficio de lo sagrado en sus relaciones con la comunidad, porque *"tan temible es una separación completa entre la comunidad y lo sagrado, si es que fuese siquiera pensable, como una completa fusión"* (pág. 370). En último término, Girard continúa estando en la órbita durkheimiana. En realidad, con su ensayo sobre la violencia y lo sagrado en las sociedades primitivas, pretende acceder a la génesis y a la estructura de todos los seres míticos y sobrenaturales. El mana de Durkheim se convierte en Girard en la víctima emisaria que, por la violencia ritual funda el grupo. Durkheim ha visto en lo sagrado identificado con el *mana* la base de la religión primitiva y la fuente de todo pensamiento religioso. Con su teoría sobre la identidad de la violencia y lo sagrado, con su doctrina de la violencia fundacional, Girard piensa encontrar los fundamentos de la religión primitiva y pretende dar una nueva interpretación de los ritos y de los mitos que fundan nuestra civilización. *"Desde este momento está cargada el arma de la extensión de esta teoría en dirección al judeo-cristianismo y a toda la cultura"* (R. Girard, *La violence et le sacré*, pág. 429. R. Girard ha precisado su pensamiento en *La violence et le sacré discussion avec Rene Girard*, en *Esprit*, París, 1973, pp. 513-563). El autor confirma que ha querido dar *"una explicación radicalmente sociológica de los religioso"* y demostrar que *"en la concepción dual, ambivalente, de lo sagrado, no hay otra cosa que una transfiguración de la violencia humana, necesaria durante mucho tiempo para la sobrevivencia y el desarrollo de la humanidad, pero hoy ya terminada, acabada, sobrepasada"*, pág. 550-551.

## FINAL DE FIESTA

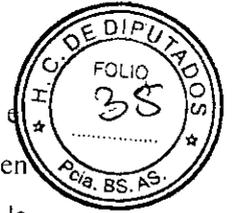
El conjunto mito - sacrificio - rito aporta la estructura de la religiosidad primitiva que suele ir unida a la fiesta. Josef Pieper nos ha esclarecido, en su ensayo *Una teoría de la fiesta*, el sentido clásico y cristiano de la celebración de una festividad. Pero lo que allí nos expone es una visión ya muy depurada, que ha pasado por el filtro selectivo del humanismo y la religión trascendente. Ahora nos movemos todavía en el ámbito de lo mítico, en el que la fiesta no se discierne fácilmente de los demás elementos que componen la religiosidad primitiva. Algunas manifestaciones lúdicas de la sociedad llamada *"posteristianas"* pueden ayudarnos a comprender ese sentido ancestral de lo



festivo. Un rasgo común a ambos extremos, inicial y actual, de la historia de la fiesta es la casi completa permisividad sexual. Otro fenómeno, también patente, es la supresión de las jerarquías sociales y la aparición de la violencia. Esta volatilización de las diferencias ha sido tenida en cuenta por el pensamiento postmoderno. Pero rara vez se ha advertido su conexión con la crisis sacrificial, de la que parece una evocación o, al menos, una simulación que pretende invocar su comparencia seria o por así decirlo real.

Entendida de esta forma la fiesta es la mezcla de sexos de categorías, el triunfo de la locura sobre la sensatez, el consumismo desbocado, la trasgresión de todas las reglas sociales, el ocio total y la conflictividad generalizada.

Elías Canetti se refiere en estos términos a la masa festiva: *“hay muchos manjares en un espacio limitado, y todas las personas que se mueven en esta área precisa pueden participar en la fiesta. Los productos, del cultivo que sea, se exponen en grandes montones. Cien cerdos yacen atados en la hilera. Hay montañas de frutas apiladas. En enormes recipientes se ha preparado la bebida predilecta y aguarda los consumidores. Hay más cosas de la que todos juntos pueden consumir, y para ello afluye cada vez más gente. Mientras haya algo, se sirven y parece como si nunca se pudiese acabar. Hay superfluencias de mujeres para los hombres y superfluencia de hombres para mujeres, nadie ni nada amenaza, nada impulsa a la fuga; la vida y el placer están asegurados por lo que dure la fiesta. Muchas prohibiciones y separaciones han sido suspendidas, se permiten y favorecen los acercamientos personales menos usuales. La atmósfera para el individuo es de distensión y no de descarga. No existe una meta idéntica para todos y que todos deberán alcanzar unidos. Es la fiesta la meta, y ha sido conseguida. La densidad es muy grande; la igualdad, en cambio se debe en buena parte a la situación y la alegría. Uno se mueve entre otros y no con otros. Las cosas que se exponen y se acumulan ante la vista, las personas a la que se recibe, son una parte esencial de la densidad: su núcleo. Primero se reunieron los objetos, y solo cuando estos están reunidos, se reúne la gente a su alrededor. Pueden transcurrir años hasta que haya de todo y puede que se sufran largas privaciones por esta efímera abundancia. Pero se vive pensando en ese instante y se lo provoca a sabiendas como meta. Gentes que por lo general se ven poco, han sido solemnemente invitadas y en grupo. Se marca claramente la llegada de los diversos contingentes y aumenta a saltos la alegría general”* (Elías Canetti, *Masa y Poder*, 1960, pág. 14).



Pero lo que hace que la fiesta presente un carácter lúdico es, paradójicamente, el hecho de que la crisis sacrificial alcanza en ella una cierta excitación, en el que se unen su inicio, su culminación y su resolución. El conflicto pasa, a través entusiasmo, a la exaltación de la amistad, fingida la mayor parte de las veces, o todo más esporádico. La violencia se convierte en una especie de juego, y parece quedar así desactivada.

A pesar de las similitudes más bien superficiales de la postmodernidad con el primitivismo, la pérdida del sentido religioso dificulta extraordinariamente la comprensión del carácter festivo de las celebraciones, convertidas muchas veces en meros grotescos. Por eso podría decirse que actualmente no hay nada más triste que una fiesta.

Girard también cala agudamente en el fenómeno: *“La ceguera moderna respecto a la fiesta, y al rito en general no hace más que prolongar y apoyar una evolución, que es la de lo religioso en sí. A medida que se van borrando los aspectos rituales, la fiesta se limita cada vez más a esta grosera licencia de esparcimiento con que han decidido verla tantos observadores modernos. La pérdida gradual del rito y la cada vez mayor ignorancia no son más que una misma cosa. La disgregación de los mitos y de los rituales, esto es, del pensamiento religioso en su conjunto, no ha sido provocada por un surgimiento de la verdad enteramente al desnudo sino por una nueva crisis sacrificial”* (La violencia y lo sagrado, pág. 133).

En la cotidianeidad de las sociedades modernas se advierte la tragedia que se adivina detrás de esas fiestas y celebraciones cada vez más aburridas, en la que no hay con quien hablar, sino que se trata de *“hacer cosas”* o *“ver cosas”* que en poco tiempo *comienzan a ir mal*.

La fiesta que acababa mal no es únicamente un tema estético decadente, o un recurso narrativo sino que está en el horizonte real de cualquier comunidad en decadencia social y es típico de comunidades en proceso de corrupción. Una sociedad sana es capaz de celebrar una fiesta con normalidad y acabarla alegremente. A una sociedad enferma, la fiesta se le escapa de las manos, como se puede observar en culturas primitivas que perviven débilmente hasta el día de hoy. Tampoco esta ausente de la tragedia griega, donde encontramos su magnífico despliegue en la obra *Bacanes* de Eurípides.

Eurípides nos habla de la trasgresión de los límites de un conocimiento que tiene que ver precisamente con la génesis y el desarrollo de la crisis sacrificial. El que "sabe" de tal misterio es el propio Dionisos. Pero ningún mortal le conviene intentar penetrar en tales honduras, justo porque esa dimensión mítica que la realidad inmediata esconde sólo es eficaz si queda cubierta por el velo del desconocimiento. Por eso aquí el sacrificio no se desarrolla de un modo cualquiera. Responde a un estilo específicamente dionisiaco: es un desgarramiento de la víctima llevado a cabo por la acción unánime de las sacrificadoras. Las *Bacanes* están, a su vez, inspiradas por el dios cuyo campo de la actuación específico estriba precisamente en la acción sacrificial, quien vela por el implacable cumplimiento de todas las etapas del proceso victimario. Dionisos triunfa sobre Penteo porque este es débil y vacilante, mientras que aquél audaz y conoce perfectamente las reglas de un juego que él mismo establece. Dionisos presenta características diabólicas: es violento, homicida, engañador, mentiroso. Merece realmente el título atribuidos en los evangelios a Satanás: "*príncipe de este mundo*". Es envidioso. No perdona que su propia familia no crea en él, y acaba vengándose de ellos, demostrando a la vez que ese es el único modo de que la comunidad se normalice y vuelva una situación de paz.

Girard lo ha apreciado certeramente: "*Otra diferencia que tiende a borrarse en la acción trágica, aparentemente inseparable, es la diferencia entre el Dios y el Hombre, entre Dionisos y Penteo. No hay nada en Dionisos que no encuentre su correspondencia en Penteo. Dionisos es doble*". (La Violencia y lo Sagrado, pág. 136).

El paroxismo de la indiferenciación, aspecto central de la crisis sacrificial, acontece en el entreveramiento de lo divino con lo humano que se da tanto en Dionisos como en Penteo y, en último término, en los rasgos mutuamente similares que de cada uno se registran en el otro.

El conocimiento no es la sabiduría, como recordará siglos más tarde T. S. Eliot en los coros de *La roca*. Hay un saber al que no conviene aspirar, porque es simple locura. Los pensamientos que superan lo humano hacen perder el flujo de la vida, pues a quien apunta con su ambición al conocer demasiado alto se le escapa el fruto del instante. Actuar así es necesidad y delirio. La prudencia aconseja mantenerse lejos de los pensamientos ambiciosos. Eso es lo que practica la multitud de la gente modesta, la única que conoce de algún modo la felicidad en esta vida.



Esteban Echeverría, en su libro *El Matadero*, describe la muerte del joven unitario como una suerte de sacrificio ritual, donde no importa que los matarifes hubieran pretendido matar al unitario de forma consciente, pues mediante el ultraje en el que se divierten consiguen la muerte del desdichado, esto es, la preservación de la seguridad del grupo y el fortalecimiento del código que lo rige.

El unitario es el chivo expiatorio que, en el imaginario de los bárbaros, parece cargar con la culpa de todos los males. La manera como Echeverría describe la vejación, tiene las características de una escena ritual: la víctima es llevada a la sala de la casilla – una parodia de las aras de sacrificio – y arrastrada al banco de los tormentos, en cuyo centro hay una mesa – una suerte de “*altar*” – donde los sayones ejecutan el sacrificio.

Del otro lado del rito, la víctima propiciatoria, impotente frente a ese trance desperejo, evidencia un acceso violento: El joven, en efecto, estaba fuera de sí de cólera. Todo su cuerpo parecía estar en convulsión: su pálido y amoratado rostro, su voz, su labio trémulo, mostraban el movimiento convulsivo de su corazón, la agitación de sus nervios. Sus ojos de fuego parecían salirse de la órbita, su negro y lacio cabello se levantaba erizado. Su cuello desnudo y la pechera de su camisa dejaban entrever el latido violento de sus arterias y la respiración anhelante de sus pulmones. (Esteban Echeverría, *El Matadero*, pág. 173).

La víctima está poseída por la rabia; se halla en estado de insania, presa de delirio. Desde la óptica de la historia de las religiones, parece estar en trance o iniciación: ¡el momento preciso para que los matones la inmolen a los dioses de la Federación! Y la vejación da comienzo atentando contra lo acicalado de su figura: se lo tusa a la federala –para lo cual utilizan las tijeras con que cortan las crines a sus caballos– y se afeitan sus patillas y barba, con lo que la víctima va adquiriendo de pronto un aspecto semejante al de sus verdugos. Más tarde deciden domarlo y, tras ese tormento, ordenan bajar “*los calzones a ese mentecato cajetilla, y a nalga pelada*” (pág. 175) darle verga. La resistencia del joven es tenaz, pero inútil. El joven, boca abajo y con sus piernas amarradas “*en ángulo a los cuatro pies de la mesa*” (pág. 176) está ya preparado para el “rito propiciatorio”. La vejación ha llegado a su clímax. Tras ese sometimiento en que las fuerzas y la moral están exhaustas, no le resta a la víctima otra cosa sino la muerte.

El sacrificio ha sido consumado. Los verdugos y quienes han asistido a ese ritual salvaje, tras la postración inicial, abandonan la casilla del matadero después de haber dado rienda suelta a una violencia contenida que les impedía estar en armonía consigo mismos. El cortejo de sacrificadores sale exultante como sucedía en ciertas procesiones dionisiacas tras haber inmolado a la víctima. A través de la macabra “diversión”, se llena el vacío de los espíritus: “*Pobre diablo: queríamos únicamente divertirnos con él, y tomó la cosa demasiado a lo serio*”, exclamó el Juez frunciendo el ceño de tigre” (pág. 177). El sparagmós ha cumplido su cometido (Bauza, Hugo, *El Matadero: Estampa de un sacrificio ritual*, R.C.L.L. Año 25, N 51).

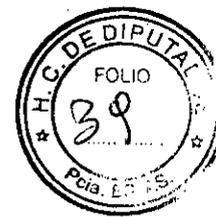
### EL CAOS CREADOR

Ocurre para Girard en el mito del sacrificio, un desplazamiento de la violencia social constituyente sobre “el chivo expiatorio”. Y este desplazamiento supone la organización de un ritual, que entiendo comprendido en la lógica de la fiesta, donde esta en juego la articulación entre lo sagrado y lo profano. En la fiesta hay una inversión de las categorías fundamentales de la vida cotidiana que implica una alteración radical acotada del espacio del tiempo, de las jerarquías sociales y del poder, que tiene la función de ser una válvula de escape.

Otra de las características de la fiesta es el exceso, el desorden, el caos, y su celebración, denominada por Bataille “*lógica del gasto o del derroche*”. En las sociedades primitivas a veces se acumulaban durante años comida, bebidas y riquezas que no solo se consumían con ostentación sino que también eran destruidas o simplemente derrochadas. Esto es así porque el derroche y la destrucción, ambas formas de exceso, eran parte de la propia esencia de la fiesta.

En esta lógica, la fiesta representa una exaltación absoluta de la vida, en contraste con las pequeñeces y preocupaciones de la vida cotidiana. Pareciera como que el hombre esta inmerso en ella como parte de otro mundo absolutamente diferente al mundo de la vida cotidiana, caracterizado por la medida, el control de sí mismo, la medida y las prohibiciones.

El mundo de la fiesta era el mundo de los excesos, del desenfreno y los actos prohibidos, es decir, la inversión de todas las relaciones que conforman el orden social.



Frente al mundo cotidiano sujeto a la muerte, la fiesta, ofrece al individuo la resucitación de un tiempo fecundo. El mundo presente se "rehace", contagiado "con la fuente infinita de la vida" que le permitirá afrontar el tiempo para un nuevo ciclo.

En esta atmósfera festiva el sacrificio aparece como "una especie de contenido privilegiado" de la misma. A través de la fiesta, el ritual sagrado y expiatorio de las comunidades primitivas buscaba regenerarse, purificarse, expulsar el mal, y la amenaza de toda violencia interna.

En este sentido, queda visto que el "ritual sacrificial" supone un cierto nivel de inconsciente. Los hombres que adhieren esa liturgia no conocen ni deben conocer el papel desempeñado por la violencia.

Nada tiene que ver con la teología del sacrificio que desplaza todos estos hechos al terreno de lo imaginario, donde el sacrificio no cumple ninguna función real en la sociedad, con lo cual al desplazar la totalidad del sacrificio fuera de lo real se sigue ignorando, aún en las sociedades modernas, el sentido y la esencia de la violencia. René Girard acaba con la tradición formalista iniciada por Hubert y Mauss adjudicándole al sacrificio una auténtica "operación de transferencia colectiva" que actúa sobre las recíprocas relaciones de violencia, es decir, las tensiones, los odios y las rivalidades entre los miembros de la comunidad. La función del sacrificio consiste en un desplazamiento colectivo de la violencia intestina que tiene como finalidad última restaurar el orden en la comunidad y fortalecer la unidad social.

La función creadora y restauradora de las comunidades se expresa a través de la fiesta y la violencia, de la fiesta y la rebelión. Maffesoli califica el rol de la violencia como pilar del desorden fecundo que, por medio del sacrificio, purifica el sentido de lo social. Por lo tanto, los individuos niegan el principio de ordenación social que se basa en la homogeneidad y reivindican la diferencia y el reconocimiento de la alteridad como el fundamento simbólico de la arquitectura social que funciona sobre la pluralidad y la desigualdad.

Es decir, la sociedad se compone simultáneamente - o sucesivamente - en el mundo profano y el mundo sagrado, que son sus dos formas complementarias. El mundo profano es el de las prohibiciones. El mundo sagrado se abre las transgresiones. Es el mundo de la fiesta, de los recuerdos y de los dioses.

Interpretar el sentido de la fiesta conforme lo venimos haciendo nos conduce a una conclusión similar al planteo de la autoorganización. En el espacio- tiempo de la fiesta se produce un retorno a lo que Roger Caillois llama un "*caos creador*", de la que nació y renacerá el universo organizado. La fiesta implica el desorden instituyente que se apodera por completo de la escena social. Luego una vez reestablecido el orden social, "*se destrona*", se expulsa, y finalmente se sacrifica ritualmente al efímero soberano (Ver: Roger Caillois, "*La fiesta*", Taurus, 1982, Pág. 36). Por eso la función auténtica del desorden festivo será la purificación y el rejuvenecimiento de un cuerpo social desgastado por un propio orden. La fiesta, en definitiva, entraña una descarga de energía creadora, ligada al caos, al desorden, pero encargada, sin embargo, de realimentar un renovado orden.

## LA PIEDRA DEL ESCANDALO

Creo que si buscáramos una imagen gráfica que represente el núcleo del carácter mítico, me inclinaría por la víctima cercada por sus perseguidores. Es el "todos contra uno" de la violencia colectiva, que nunca admite reproches, sino que se acepta por su eficacia y se describe con total naturalidad.

El conjunto cerca de quien ha sido seleccionado por sus signos victimarios. Todos los participantes en la agresión quieren dar el golpe definitivo. La unanimidad sacrificial exige que a cada uno le corresponda un fragmento, de manera que el cuerpo queda desgarrado en pequeños trozos.

Este misterio temible de esa ansia colectiva preparatoria del linchamiento, es decir, quienes intervienen en la construcción del sentido primitivo de lo sagrado son incapaces de comprender la verdad. Como dirá el propio Jesucristo momentos antes de expirar en la cruz "*no saben lo que hacen*". No saben *que* están haciendo, pero conocen muy bien *cómo* han de hacerlo.

Como advertimos que la violencia es un elemento esencial de la religiosidad prebíblica y extrabíblica, también debemos tomar nota que la formulación de la segunda mitad del *decálogo* está dedicada a la prohibición taxativa de la violencia contra el prójimo. Pero, además de recordar los mandatos de no matar, no adulterar, no hurtar o no mentir, es importante resaltar que a estas prescripciones se añade la prohibición de



desear cualquier pertenencia de otra persona: en lugar de prohibir una *acción*, se prohíbe un *deseo*.

En igual sentido se expresa el deseo de Eva por el fruto prohibido, que condujo a la caída original. Se trata por tanto de un asunto que juega un papel decisivo en la historia bíblica y que reviste una máxima universal: afecta a todos los hombres y es la pulsión desiderativa por antonomasia.

En la prohibición del deseo se esconde una simplicidad que revela una completa falta de realismo. Además, porque la liberación de las tendencias posesivas y codiciosas no nos ofrece un paraíso en el que todas las delicias están al alcance de la mano. Lo que hace es abrir la caja de Pandora de los enfrentamientos de todos contra todos. Como antes decía, lo decisivo radica en el hecho de que, el caso del deseo, la puja desemboca en una escalada mimética. Los deseos emulativos son temibles porque tienden a reforzarse recíprocamente. Yo quiero lo que el otro quiere; pero, al quererlo también yo, el otro desea más aún este objeto; y mi apetencia aumenta al crecer la suya en un marco donde la tensión crece y crece. Esto es algo que las complejas sociedades actuales tienden a ignorar, porque sus procesos internos se han fragmentado y se ven afectadas por un contexto situacional inabarcable. Tal ignorancia es un lujo que las pequeñas sociedades arcaicas no se podían permitir. Ahora bien, el hecho de que hoy desconozcamos la violencia que esta competitividad genera, no quiere decir que no exista. Más aún pone de manifiesto que no conocemos la verdadera raíz de la violencia.

De hecho la violencia latente o declarada en nuestras grandes y pequeñas ciudades, hasta en los pueblos no conoce precedentes. Si Ulrich Beck sostiene que vivimos en una "*sociedad del riesgo*" habría que precisar que el peligro viene sobre todos de *los otros*, que desean lo mismo que nosotros deseamos. La violencia en las actuales sociedades es más difusa y es considerada más reprochable que en las sociedades tradicionales, pero resulta de hecho más generalizada. Se podría argüir que, al haber crecido espectacularmente la población, el porcentaje de víctimas es menor que en las pequeñas comunidades preindustriales, lo cual sería no solo hasta cuantitativamente discutible sino que además los cadáveres de los asesinados y torturados no se pueden contar como el que hace una estadística, evadiendo la cuestión central de la problemática que está relacionada con el sentido de la violencia en la historia de la cultura. Lo cierto es que, a la vista de fenómenos como el terrorismo, las



guerras étnicas y las denominadas “preventivas”, la purga de los regímenes autoritarios de izquierdas y de derechas, las víctimas del hambre y de las epidemias, se puede concluir que en estos incisos del siglo XXI la vida humana no vale gran cosa en el mercado de la globalización.

Ahora, volviendo a René Girard, es el *otro* quien hace deseable los objetos que él posee y de los que *yo* carezco. Esto genera respecto a él una actitud ambivalente, en la que la idolatría y el odio se dan cita. El *otro* es un modelo, porque tiene lo que *yo* deseo tener. Pero también es un enemigo y un rival, precisamente porque lo posee él y no *yo*. La idolatría por el *otro* es, en último término, una idolatría por mí mismo.

Es Jesús nos pide que le imitemos, para alejarnos paradójicamente de las realidades miméticas. Nos invita a aprender de él, que es manso y humilde de corazón. Solo así puede el hombre encontrar el reposo interior que persigue, la paz del alma que busca por sendas perdidas. Por decirlo de alguna forma, Jesús no tiene un “*deseo propio*” su único afán es identificarse con la voluntad de su Padre, ya que es la imagen perfecta de Dios. Recomendará a los hombres que le imiten y les hará ver que las rivalidades miméticas solo conducen a los asesinatos y a la muerte. Les revelará el papel del mecanismo victimario en su propio sistema cultural. Tampoco les ocultará que siguen siendo tributarios de todos los asesinatos colectivos cometidos “*desde la fundación del mundo*”, los asesinatos fundadores de este mismo mundo. Además debemos advertir que, en realidad, *el deseo nunca es propio*, en la medida en que está inspirado por nuestros rivales. De ahí que quien este dominado por el deseo no es libre en verdad.

Por lo mismo es que Jesús considera tan graves las pulsiones miméticas que nos previene respecto a ellas continuamente y las considera un indiscutible *escándalo*, que no es uno de esos obstáculos corrientes que pueden evitarse con poco esfuerzo tras haber tropezado con ellos por primera vez, sino un obstáculo que resulta casi imposible de evitar; en efecto, cuanto más rechazo suscita en nosotros, más no atrae. Cuanto más afectado está el escandalizado por el hecho de que ha suscitado su escándalo, con más valor vuelve a escandalizarse. En definitiva la piedra de escándalo es el deseo mimético.

Es señal de que esta muy hondamente metido en la naturaleza humana, de ahí que los escándalos sean inevitables. No significa con ello que estemos en presencia de una fatalidad ciega, a una especie de determinismo histórico, sino que expresa la

realidad de las comunidades humanas. En ellas se producen inevitablemente *procesos de contagio* de los que nadie escapara al mimetismo, donde los marginados y humillados se comportan igual que los poderosos. Es el fenómeno, antes aludido, de la turba.



## NO QUITEMOS AL MUNDO SU ÚNICA ESPERANZA

Las palabras originales de "Angustia", "Conocer" y "Cordero" probablemente tienen la misma raíz etimológica.

En plena Edad Media se compuso un himno sacrificial que se conoce como "*Ave verum*" que dice algo así y se entonaba al momento culminante del Sacrificio –la Misa es la celebración eucarística (es decir en acción de gracias) cotidiana del sacrificio de Jesús-:

*Salve, cuerpo verdadero,  
nacido de María Virgen,  
verdaderamente atormentado,  
inmolado en la cruz por el hombre,  
de cuyo costado traspasado  
manó agua y sangre.*

*Sé para nosotros prenda  
en el trance de la muerte.*

*¡Oh Jesús dulce,  
oh Jesús piadoso,  
oh Jesús hijo de María!*

El *Ave verum* concluye con una exclamación dirigida a la persona de Cristo: "*O Iesu dulcis, o Iesu pie*". Estas palabras nos presentan una imagen muy evangélica de Cristo "*dulce y piadoso*", es decir, clemente, compasivo, que no quiebra la caña cascada ni apaga la mecha humeante. El Jesús que un día dijo: "*Aprended de mí, que soy manso*



y *humilde de corazón*". La Eucaristía en la Misa prolonga en la historia de la salvación la presencia de este Jesús. Es el sacramento de la no violencia.

Ahora bien, la mansedumbre de Cristo no justifica, sino que hace aún más extraña y odiosa la violencia que se registra hoy contra su persona. Se ha dicho que, con su sacrificio, Cristo puso fin al perverso mecanismo del chivo expiatorio, sufriendo él mismo las consecuencias (cf. René Girard). Es preciso decir con tristeza que ese mecanismo perverso se ha puesto nuevamente en marcha contra Cristo, de una forma hasta ahora desconocida. Contra Cristo se desencadena todo el resentimiento de cierto pensamiento moderno por las recientes manifestaciones de vinculación entre la violencia y lo sagrado. Como sucede en el mecanismo del chivo expiatorio, se elige el elemento más débil para ensañarse con él. "*Débil*", aquí, en el sentido de que se lo puede vilipendiar impunemente, sin correr ningún peligro de retorsión, dado que los cristianos desde hace tiempo ha renunciado a defender su fe con la fuerza.

No se trata sólo de las presiones para quitar el crucifijo de los lugares públicos y el pesebre del folklore navideño. Se suceden sin cesar novelas, películas y espectáculos en los que se manipula a capricho la figura de Cristo de acuerdo con fantasmagóricos e inexistentes nuevos documentos y descubrimientos. Se está convirtiendo en una moda, una especie de género literario.

Siempre ha existido la tendencia a revestir a Cristo con las vestiduras de la propia época o de la propia ideología. Pero, en el pasado, al menos eran causas serias, aunque discutibles, y de amplio alcance: el Cristo idealista, socialista, revolucionario. Nuestra época, obsesionada con el sexo, llega incluso a representar a Jesús como un gay o uno que predica que la salvación viene de la unión con el principio femenino y da ejemplo casándose con la Magdalena.

Se proclaman los paladines de la ciencia contra la religión: una reivindicación sorprendente, si vemos cómo se trata en estos casos a la ciencia histórica. Los relatos más fantasiosos y absurdos se presentan como si fueran historia verdadera, más aún, como si se tratara de la única historia finalmente libre de censuras eclesiásticas y tabúes, y muchos ingenuamente se lo creen. "*El hombre que ya no cree en Dios está dispuesto a creer cualquier cosa*", dijo alguien. Los hechos le están dando la razón.



Se especula con la amplísima resonancia que tiene el nombre de Jesús, y con lo que significa para gran parte de la humanidad, a fin de ganarse una popularidad barata o causar sensación con mensajes publicitarios que abusan de símbolos e imágenes evangélicas. Pero esto es parasitismo literario.

Jesús es vendido de nuevo por treinta monedas, escarnecido y revestido con un atuendo de burla como en el pretorio. Y luego hay quien se escandaliza y considera intolerancia y censura si los creyentes reaccionan enviando cartas y haciendo llamadas telefónicas de protesta a los responsables. Desde hace tiempo, la intolerancia ha cambiado de campo en Occidente: de intolerancia *religiosa* se ha convertido en intolerancia *contra la religión*.

*"Nadie -se objeta- tiene el monopolio de los símbolos y de las imágenes de una religión"*. Pero también los símbolos de una nación -el himno, la bandera- son de todos y de nadie; ¿se permite, por eso, ultrajarlos y explotarlos a capricho?

El misterio que celebramos en el Sacrificio de la Cruz en la Misa, la Muerte del Inocente, nos prohíbe abandonarnos a complejos de persecución y construir nuevos muros o bastiones con la cultura (o incultura) moderna. Tal vez debemos imitar al mismo Cristo y decir simplemente como Él mismo al ser lavado en la Cruz: *"Padre, perdónales porque no saben lo que hacen"*. Perdónales a ellos, y a nosotros, porque ciertamente también a causa de nuestros pecados, presentes y pasados, sucede todo esto y ya se sabe que se golpea a Cristo para golpear a los cristianos y a la Iglesia. Dios, Cristo e Iglesia son los tres peldaños que pretenden ascender para derribar la escalera entera.

Tertuliano hace muchos siglos dirigía en su tiempo a los gnósticos, enemigos de la humanidad de Cristo: *"Parce unicae spei totius urbis"* (*"No quites al mundo su única esperanza"*).

## **EL SIGNIFICANTE ORIGINARIO**



Antes de analizar la lectura no sacrificial del Nuevo Testamento que realiza Girard captando, por un lado, ese punto capital del mensaje evangélico por el que todo sacrificio queda definitivamente superado, por otro lado, no parece tan sencillo eliminar todo rastro de dimensión sacrificial en el Nuevo Testamento, confiriéndole un carácter de *"Apocalipsis antropológica final"*, aspecto por demás discutible, me parece importante realizar algunas reflexiones más respecto a *"la existencia de los mecanismos victímales y su función en el origen de las religiones, las culturas y la humanidad"* (René Girard, *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica*. 1978. pág. 165) en el pensamiento antropológico de René Girard.

Antes de la constitución de la humanidad, había violencia entre los homínidos. Se trataba de una violencia de rapiña, y era especialmente fuerte al interior de las especies más avanzadas, cuyas pautas dominantes eran frágiles y susceptibles de ser quebrantadas, al punto que se hicieron letales. Esta violencia de todos contra todos es un proceso simétrico, recíproco, porque es mimético, de manera que se trata de una violencia que es respondida con otra violencia similar. En consecuencia, no existe un origen de la violencia sino que al comienzo de la violencia está la imitación, se trata de un proceso de imitación que no se ve frenado por las pautas de la comunidad, sino que se intensifica hasta hacerse una violencia de dos que se imitan el uno al otro, y se extiende por contagio para convertirse en violencia de todos contra todos. No obstante, en este punto no existen sino dos caminos: la disolución total de la comunidad por la violencia, o la transferencia de la violencia de todos contra una víctima. No se trata de una *decisión* o de un *contrato*, como algunos metafóricamente sostienen, sino de un mecanismo involuntario, del mismo orden del deseo que toda la mimesis, y que, como se señalo en reiteradas oportunidades. Girard ha llamado *"chivo expiatorio"*, el cual probablemente ocurre cuando una diferencia, un rasgo de debilidad, distingue a un miembro particular del grupo en el combate por la mutua destrucción. Así, en su perspectiva, la víctima tan sólo cuenta con el indicio de *una violencia que no tiene causa, que sólo se origina en la misma violencia*.

En el origen, según la naturaleza misma de la violencia, está la víctima y alrededor de la víctima, de cuyos restos cada uno de los partícipes en el asesinato colectivo está inclinado a apropiarse, se equilibra el ciclo de la violencia depredadora, desplazando así, esta violencia inicial, la violencia contra la víctima se expresa bajo formas en que cada uno busca apropiársela y matarla; la violencia no es más que un desplazamiento del deseo mimético, transformado en *deseo de apropiación*. Frente una

masa que actúa con una violencia unánime, la víctima es la *primera diferencia*, previa a cualquier identidad.



Esta diferencia es producida en la perplejidad del deseo que converge y busca el objeto de deseo de los otros, por el temor de volverse uno mismo víctima, para crear este nuevo objeto de deseo que es la víctima. Esta perplejidad productora de la diferencia no es un acto reflexivo, sino tan sólo un acto reflejo de un colectivo guiado por el deseo unánime, aunque también hace parte el deseo mimético en general. pues cada uno de los dobles que se enfrentan en sus deseos, busca cada uno el objeto de deseo del otro, al tiempo que trata de impedir que el otro se lo apropie.

En este contexto, René Girard considera que la generación de la simbolicidad más rudimentaria es un proceso de juego de azar en el cual emerge una unidad cualquiera de "*una masa confusa, de una multiplicidad todavía innominada*" (René Girard. *El misterio de nuestro mundo*, pág. 90-91); se trata de la emergencia de una diferencia significativa, dentro de una totalidad indeterminada. Lo azaroso de este proceso muestra que no obedece a ninguna lógica previa, a ninguna estructura conceptual predeterminada; por el contrario, encontramos vestigios de este mecanismo en las diversas instituciones de la cultura, todas cimentadas en los rituales más primitivos. Por tanto, se trata de un origen que se remonta a los procesos de construcción y sacrificio de la víctima expiatoria más primitiva.

El modelo de construcción de la simbolicidad más primitiva es, por tanto en opinión de Girard, el de los "*juegos de azar*", que corresponden a la resolución sacrificial donde los juegos se pueden enumerar según el desarrollo del proceso fundacional: Juegos de imitación, juegos de competición o lucha, juegos de vértigo, en el paroxismo de la crisis violenta, y, por último, la elección al azar de la víctima y su sacrificio.

La víctima es, pues, el *significante originario*, constituido de manera aleatoria. Pero esta víctima es ella misma una construcción que emerge gracias al mecanismo del chivo expiatorio. Estamos ante una teoría de la significación: "*El significante es la víctima. Lo significado es todo sentido actual y potencial que la comunidad confiere a esa víctima y, por medio de ella, a todas las cosas. El signo es la víctima reconciliadora*" (René Girard. *El misterio de nuestro mundo*, pág. 117). Este signo es la huella, el indicio que los seres humanos buscan incesantemente en su afán por seguir estando reconciliados después de las crisis violentas, y por el cual se empeñan en reproducir el signo practicando el lenguaje de lo sagrado, sustituyendo a la víctima

original por nuevas víctimas para sus ritos. En consecuencia, la producción de los signos equivale al imperativo de reproducir el hecho salvífico a través de los rituales, y los ritos son la matriz de las nuevas posibilidades de enriquecimiento y diferenciación cultural.

El conocimiento de los significados construidos a partir de la víctima no puede comprenderse bajo el modelo de la verificación empírica. Como todas las posteriores diferencias y valoraciones se constituyen a partir de la relación de trascendencia de la víctima con la comunidad y de la comunidad con la víctima, todas se remiten a un *desconocimiento constitutivo* frente al poder y la ambigüedad que emana de la víctima. De esta manera, todas las nuevas significaciones con las que se desplaza a la víctima, todas las instituciones culturales y todas las palabras que las dicen, se construyen a partir del movimiento generador de la víctima que ellas mismas desconocen.

Este desconocimiento fundacional se origina en el deseo, y abre los caminos para todas las posteriores diferenciaciones. Lo que se desconoce es el mecanismo automático que resuelve la violencia, es decir, el mecanismo del chivo expiatorio que construye una víctima, la sacrifica, la sacraliza y constituye una comunidad con voluntad de repetición de este acto fundacional para mantener la reconciliación que ha obtenido de manera incomprensible a través del asesinato colectivo. La centralidad de la víctima no escapa por completo al orden de los signos, ya que ella es el *signo originario*. La víctima es la fuente de la cual emerge todo el sistema de las diferencias culturales, precisamente porque su oposición a la ausencia de significaciones se constituye de forma que ella no tiene ninguna significación particular. La víctima es el suplemento de un origen que se constituye sólo por la expulsión de la misma víctima. Nada de esto tiene que ver con una reconstrucción histórica, que evidentemente resulta imposible, sino del principio generador de la cultura.

La comunidad que nace del asesinato de la víctima se halla sometida al imperativo de repetición del acto fundacional para poder perpetuarse. Como efecto, este imperativo ritual es una voluntad colectiva de producción de significados, motivada por el terror que impone lo sagrado. Con el fin de asegurar la permanencia de la reconciliación, los seres humanos se esfuerzan por reproducir el signo y representarlo.

Esta reproducción del signo es la primera actividad significativa, que se puede definir en términos de la escritura. En ella el lugar del sujeto siempre está ocupado por otro, siempre está sustituido; la frase hablada sólo vale cuando es pronunciada, pero cuando se la escribe pierde su sentido, y cuando se la trata de interpretar siempre se



debilita. Para Girard, se trata de la misma operación en términos de la víctima: “Y llega el momento en que la víctima original, en vez de ser significada por víctimas nuevas, lo será por algo distinto de víctimas, por toda clase de cosas que significarán siempre a esa víctima, aunque cada vez más la oculten, la disfracen, la desconozcan (René Girard. *El misterio de nuestro mundo*. pág. 117).

Cualquier clase de significados puede sustituir a la víctima, precisamente porque la víctima es siempre un sustituto, un significado, una seña, en términos de Derrida, un aplazamiento. Por eso podemos pensar al lenguaje en términos de sustitución y desplazamiento de la violencia originaria; la doble y siempre ambigua vocación del lenguaje de servir al mismo tiempo de reverencia y de referencia, genera las instituciones sagradas y profanas de las culturas y así hace posible los diversos juegos del lenguaje. Esto es lo que sostiene Girard cuando dice que “la víctima debe ser el primer objeto de atención no instintiva y él o ella debe proveer un buen punto de partida para la creación de los sistemas de signos, pues el imperativo ritual consiste en una solicitud de víctimas sustitutivas, introduciendo así la práctica de la sustitución que es la base de todas las simbolizaciones” (René Girard. *Violencia y lo Sagrado*, pág. 129).

Esta “práctica de la sustitución” es re-presentación, sustitución de palabras por cosas, diferentes palabras por diferentes cosas, una palabra por otras. El lenguaje es el frágil constructor de este juego de las representaciones. El sacrificio ritual es un suplemento de la presencia de lo sagrado, el cual, en la exclusión de la víctima sólo es diferida y desplazada.

## **EL SECRETO DEL ACONTECIMIENTO FUNDADOR**

No abunda recordar que las instituciones humanas, no son lo que son desde toda la eternidad. Pensar lo contrario equivaldría a incurrir en esa especie de “*platonismo cultural*”, que sólo sabe descubrir lo que ya está ahí, siempre idéntico a sí mismo, sin llegar nunca a percibir la sucesión y los procesos que están en el origen y en la transformación de las cosas. La cultura humana así considerada es como una idea inmutable desde el principio; las instituciones no tienen necesidad de evolucionar ni

mucho menos de ser engendradas. Por miedo a caer en un evolucionismo ingenuo, el problema del origen queda eliminado de raíz.

Vale recordar que el "*platonismo cultural*" no tiene el patrimonio exclusivo de una visión espontánea de las cosas, que ignora la perspectiva histórica y vive, por así decirlo, en un puro presente. También hay que referir al platonismo reforzado en su versión etnológica estructuralista, que considera concluida su tarea científica cuando ha logrado identificar y clasificar los elementos componentes de una determinada estructura, estableciendo cuidadosamente los rasgos diferenciales y dejando de lado, como "*anomalías curiosas*" todos aquellos fenómenos que se resisten a cualquier intento de clasificación. Si la mirada busca por todas partes diferencias cada vez más refinadas, si no se hace otra cosa que clasificar las instituciones en ficheros prefabricados, el pensamiento se inhabilita para llevar hasta el final el análisis y la desconstrucción de los fenómenos ya estructurados. De este modo se pasa por alto la tarea más decisiva que sin olvidar la especificidad de las instituciones, pretende encontrar el *tronco común* y las bifurcaciones sucesivas que nos hacen pasar del origen a la diversidad aparentemente irreductible de las formas culturales.

René Girard está firmemente convencido de haber descubierto aquel tronco común, y ese descubrimiento lo ha llevado a enunciar la tesis, tan seductora como problemática, que está en el centro de toda su obra: una lectura rigurosamente científica de los rituales, de los mitos y de las prohibiciones sacralizadas nos obliga a concluir que el imponente edificio de la cultura humana hunde sus cimientos en una historia inmemorial, en una dimensión diacrónica que ha mantenido oculto su secreto a lo largo de milenios.

Ahora bien: si la diferenciación cultural se realiza a partir del asesinato fundador, ¿por qué es tan difícil llegar hasta él? ¿Por qué la mirada se detiene en los estadios terminales de cada formación cultural y no alcanza a ver la matriz ritual que está en la raíz de todo el sistema? Esta dificultad, se funda en una razón muy sencilla: hace ya mucho tiempo que el acontecimiento fundador ha dejado de ser un dato directamente observable. El asesinato fundador comenzó primero a borrarse detrás de un conjunto de ritos propiamente sacrificiales, y esos ritos, por su parte, se fueron borrando paulatinamente detrás de ciertas instituciones post-rituales, como los sistemas jurídicos, religiosos y políticos. Y como esas formas derivadas encubren su vinculación originada con el mecanismo victimal, ya ni siquiera se piensa en la posibilidad de retrotraerlas a su matriz ritual común.





Debemos advertir, sin embargo, que la puesta al descubierto de aquella matriz estructural común no implica una recaída en las falsas génesis históricas. Debido al carácter fragmentario de los testimonios históricos existentes, casi nunca es posible reconstruir el número y el orden de las etapas que han determinado el paso de una estructuración a otra. Los hechos se multiplican indefinidamente en el espacio y en el tiempo, y los escasos documentos disponibles no permiten ordenar genéticamente las distintas formas culturales o los distintos tipos de sociedad. Lo que se ofrece directamente a la mirada del investigador son hechos ya constituidos, prácticas y costumbres socializadas, instituciones, creencias y ritos estructurados y diferenciados. O para decirlo todo de una vez: un determinado tipo de organización social más o menos estable.

Ahora bien, tanto la organización en su totalidad, como el conjunto de los elementos que la integran, son el resultado de un largo proceso de sedimentación, que ha pasado por múltiples transformaciones antes de alcanzar un cierto equilibrio terminal. Y como el equilibrio y la estabilidad de las estructuras sociales son siempre inseguros e inestables, los procesos de transformación no se detienen jamás.

Frente a esta realidad compleja quedan abiertos dos caminos: o bien se prescinde de la escala temporal y se describen los fenómenos estructurales en su dimensión puramente sincrónica, como si estuvieran situados fuera del tiempo, utilizando categorías predominantemente clasificatorias y reduciendo todo el análisis a la elaboración de taxonomías y de inventarios muertos; o bien se admite que toda sociedad es una suma de procesos en el tiempo y que ninguna estructura social o cultural, por más que se empeñe en mantenerse idéntica a sí misma, es totalmente invulnerable al cambio. Lo que más importa, desde esta perspectiva, es describir y explicar los mecanismos generadores de cambios y transformaciones a *través del tiempo*, es decir, de esos cambios y transformaciones que son impulsados y sostenidos por una compleja interacción de factores y que modifican las estructuras ya existentes o engendran otras nuevas.

Como las transformaciones son graduales y se van produciendo a ritmo lento (incluso en épocas de grandes cambios en un lapso de tiempo corto) de una forma casi siempre imperceptible para el observador inmediato, y en una secuencia cronológica que puede extenderse a lo largo de siglos. Nadie las puede observar desde el comienzo hasta el fin, porque la vida de un solo hombre es demasiado breve para poder abarcarlas en su totalidad. Por lo tanto, no queda otro remedio que *inferir* los procesos que estén en

el origen de las formas culturales y determinan su desarrollo gradual a través del tiempo. Pero las inferencias que es preciso hacer para dar cuenta de los procesos de transformación, si pretenden ser algo más que simples conjeturas y no mucho más que eso, tienen que estar fundamentadas en alguna documentación. Ahora bien: esa documentación, en el mejor de los casos, es fragmentaria, dispersa y discontinua; y a medida que nos retrotraemos en el tiempo, las informaciones se vuelven cada vez más escasas, hasta que al fin se llega a un punto en que los rastros desaparecen casi por completo.

René Girard que es consciente de esta dificultad, cuando habla del "acontecimiento fundador" no intenta describir *un evento singular*, acaecido en un punto determinado del tiempo o del espacio, sino que analiza y muestra cómo funciona un "mecanismo" que se manifiesta pertinente en cada caso particular. Este mecanismo reveló su eficacia *al comienzo de la aventura humana*, porque el hombre ha fundado al hombre el día en que expulsó la violencia y la culpa de sí mismo, para proyectarlas en una sola víctima expiatoria. Pero el mecanismo victimal *nunca ha dejado de funcionar*, porque los hombres, fuera del ámbito de la revelación judeocristiana, no han llegado a descubrir un método no violento para resolver sus conflictos. No una vez, sino muchas, el mecanismo victimal ha reconciliado a las partes enfrentadas por la violencia mimética; y esa eficacia reconciliadora, puesta de manifiesto efectivamente en la historia real, revela su aptitud para engendrar el conjunto de las formas culturales, ya que, todo el orden social y cultural apunta, en última instancia, a garantizar y prolongar la tregua que puso fin a la crisis suscitada por el mimetismo violento.

Los hombres *se reúnen* para inmolar esas víctimas porque un primer asesinato espontáneo *reunió realmente* a los miembros de la comunidad y puso fin a una crisis mimética real. Así se comprende también que el grupo recurra a los ritos sacrificiales para apartar una amenaza real de crisis, como la proyección de la violencia colectiva sobre una víctima indefensa, considerada responsable de todos los males, hizo que la comunidad volviera a sentirse solidaria y que se produjera la reconciliación. El mecanismo victimal quedó institucionalizado para siempre como la única resolución satisfactoria de todas las crisis pasadas, presentes y futuras. Por eso no hay contradicción, sino mutua complementación, entre las prohibiciones y los rituales: las *prohibiciones*, en efecto, procuran apartar la crisis prohibiendo las conductas que la suscitan; pero si la crisis vuelve a comenzar, o amenaza con desencadenarse nuevamente, entonces los *ritos* sacrificiales tratan de canalizarla por el buen camino y

de llevarla a la resolución inmolando el chivo expiatorio. Como dice René Girard, "*La violencia unificadora no es solamente el origen de lo religioso, sino de la humanidad misma*". (René Girard, *El Misterio de nuestro mundo*, págs. 36s).

De esta manera, la institución sacrificial se convierte en el fundamento de toda la cultura. O dicho con otras palabras: el análisis del sacrificio nos lleva nada menos que a descubrir el origen y el fundamento de todo el edificio cultural y social construido por los hombres. Todas las instituciones creadas por los hombres a lo largo de su se remontan en última instancia al mecanismo del chivo expiatorio.

El mundo cultural está fijado y estabilizado por los mecanismos victímales, aunque, como hemos visto, la cultura no brota directamente de la reconciliación victimal, sino del doble imperativo del interdicto y del ritual. Por otra parte, la sociedad no llega a comprender de dónde extrae su fuerza el dispositivo que le asiente encauzar o establecer el orden de la comunidad. Esta ceguera le impide reconocer el papel fundador de la violencia sacrificial y, por eso mismo, le impide encontrar el camino que lleva a la paz y a la reconciliación *sin pasar previamente por el sacrificio de la víctima expiatoria*. René Girard se precia de conocer ese camino. En esto radica precisamente lo que podríamos llamar su "*descubrimiento*". Jesús *desacraliza* la violencia. Soportando la violencia hasta el fondo, él revela y desarraiga la matriz estructural de toda religión, aunque a los ojos de una crítica ciega no haya que ver en los evangelios más que una nueva producción de aquella matriz. Pero el hecho es que Jesús ha muerto porque rehusó responder a la violencia con otra violencia. De este modo, él fue el único que realizó el designio asignado por Dios a la humanidad entera y liberó a los hombres de la "*religión*" nacida de la violencia. A la agresión sacrificial él opuso su "*mandamiento nuevo*" del amor y del perdón.

En los mitos arcaicos el asesinato actúa como una especie de calmante, de tranquilizante, pues los asesinos, una vez saciado su apetito de violencia con la víctima, están sinceramente convencidos de haber liberado así a la comunidad del responsable de sus males. Llegados a este punto René Girard adopta una diferencia decisiva en relación a que en el asesinato fundador y las últimas etapas del ciclo mimético no acontecen en el Antiguo Testamento. Aunque la crisis mimética y la muerte o expulsión de la víctima mítica aparecen en la Biblia Hebraica - a semejanza de los mitos paganos - falta el tercer momento del mito, que viene dado por la exaltación religiosa de la víctima. En el Antiguo Testamento, nunca hay Dios victimizado ni víctima divinizada. Este contraste concluyente, es aplicable también a la pasión de Jesús: se trata de la



legitimidad o ilegitimidad de la violencia colectiva. En el mito las expulsiones del héroe están siempre justificadas, y este se sabe culpable. En el relato bíblico, nunca. La violencia colectiva es injustificable y la víctima es y se sabe inocente. El mito de la víctima siempre se equivoca y sus perseguidores siempre tienen razón. En la Biblia ocurre lo contrario. La Biblia responde - en este sentido - a una inspiración anti-mítica, en la que la víctima injustamente acusada acaba siendo reconocida como inocente.

Es preciso advertir que para Girard la perspectiva antropológica de los Evangelios es idéntica a la del Antiguo Testamento. La relación entre víctimas y perseguidores no recuerda en absoluto la de los mitos. Como en la Biblia hebrea, los Evangelios rehabilitan a las víctimas de la colectividad y denuncian a los perseguidores. Jesús es inocente y culpables son quienes le crucifican. Juan Bautista es inocente y culpable son quienes mandan a decapitarlo. Entre la Biblia judía y las escrituras cristianas hay una continuidad real, sustancial. Los dos testamentos constituyen una sola y única revelación. Los cristianos no aprecian en Jesús ninguna culpabilidad; no es el chivo expiatorio: es el cordero de dios a quien nadie puede argüir de pecado, sino que es Él quien quita los pecados del mundo. Su divinidad no puede, por tanto, basarse en el mismo proceso que las divinizaciones míticas.

Los evangelios revelan todo aquello que necesitan saber los hombres para comprender sus responsabilidades en cualesquiera violencias de la historia humana y en todas las falsas religiones. En concreto, para que el mecanismo victimario sea eficaz, es preciso que el apasionamiento contagioso, el "*todos contra uno*" mimético, escape a la observación de los participantes. La elaboración mítica descansa en una ignorancia, o incluso inconsciencia de la representación persecutoria, que los mitos no pueden descubrir, puesto que están poseídos por ellas. Constituyen alguna de "*las cosas ocultas desde la constitución del mundo*" o para expresarlo de otro modo recordemos la frase de Jesús durante la crucifixión: "*Padre, perdónalos, pues no saben lo que hacen*".

Los evangelios no solo dicen la verdad sobre las víctimas injustamente condenadas, sino que saben que la dicen y que, al decirla, retoman la andadura del Antiguo Testamento y cumplen lo que en él se anuncia. De ahí que los evangelios recurran constantemente a la Biblia hebrea y especialmente a los salmos. Un ejemplo típico es la aplicación a Jesús crucificado de una frase muy simple de los salmos "...me



*odian sin causa*". Aparentemente trivial, esta frase expresa sin embargo la naturaleza esencial de la hostilidad respecto a la víctima. Hostilidad sin causa.

La revelación evangélica representa el advenimiento definitivo de una verdad ya parcialmente accesible en el antiguo testamento, pero cuya culminación exige la buena nueva del propio Dios, que acepta asumir el papel de víctima de una persecución colectiva para salvar así la humanidad. Ese Dios que se convierte en víctima no es un Dios mítico mas, es el Dios - conforme a Girard - único e infinitamente bueno del Antiguo Testamento.

Lejos de volver a la mitología, el cristianismo representa una nueva etapa de la revelación bíblica, más allá del Antiguo Testamento. No constituye una recaída en esa divinización de las víctimas y victimización de lo divino que caracteriza a la mitología. La divinidad de Jesús nos obliga - según advertíamos anteriormente - a distinguir dos tipos de trascendencia, semejantes en lo exterior, pero radicalmente opuestas: una engañosa, mentirosa, oscurantista, la del cumplimiento no consiente en la mitología del mecanismo victimario; y otra, por el contrario verídica, luminosa, que destruye las ilusiones de la primera al revelar el emponzoñamiento de las comunidades por el mimetismo violento y el remedio suscitado por el propio mal: la trascendencia que comienza en el Antiguo testamento y alcanza su plenitud en el Nuevo. Si la violencia es la estructura de toda estructura mítica y cultural. Cristo es entonces el único sujeto que escapa a la estructura a esa estructura para liberarnos de su influencia.

Los evangelios revelan el núcleo mismo del rechazo radical de la violencia como medio para reconciliar a los hombres en la comunidad. Tal núcleo no se muestra de manera teórica, por supuesto, ni tampoco ejemplificado de manera narrativa, sino que se expone con el acontecimiento histórico y sociológico por excelencia: la pasión, muerte y resurrección de Jesús de Nazareth. Tras este acontecimiento, que inserto en la historia al mismo tiempo la trasciende, ya no cabe encarar el recurso a la víctima propiciatoria como algo positivo. Porque Jesús, el inocente, es ya la única víctima, entregada por amor para reconciliarnos con Dios.

Según señala Girard, la inclusión de la cláusula "*desde la creación del mundo*" en la versión de Lucas resulta de importancia capital.



*Abriré mi boca con parábolas,*

*Proclamaré las cosas que estaban ocultas*

*Desde la creación del mundo (MT 13,34-35).*

Lo que interesa acentuar ahora es que el desvelamiento de la violencia ejercida por unos hombres contra otros, el asesinato por motivos pretendidamente religiosos, es un pecado tremendo cuya maldad manifestara Jesucristo con sus palabras, ciertamente, pero sobre todo con su pasión y muerte en la Cruz, es la contraprueba de que la violencia nunca es un medio de salvación. La violencia soportada por el Dios hecho hombre nos cura de la tremenda huella que la violencia ejercida por los hombres de todos los tiempos deja en la condición humana. Pues bien, ésta es la gran tentación sobre que la que los Evangelios nos previenen. Como claramente lo expresa el texto del Sermón de la Montaña: *"Habéis oído que se dijo: ojo por ojo y diente por diente. Pero yo os digo: no repliquéis al malvado; por el contrario, si alguien te golpea la mejilla derecha, preséntale también la otra. Al que quiera entrar en pleito contigo para quitarte la túnica, déjale también el manto. A quien te fuerce a andar una milla, vete con él dos. A quien te pida, dale: y no rehuyas al que quiere de ti algo prestado"* (MT 5, 38-42).

Hay que desobedecer siempre a los violentos, porque sólo nuestra desobediencia puede cortar de raíz esa perversa empresa colectiva que constituye siempre la violencia, la cual tiende a extenderse contagiosamente. Sólo la conducta recomendada por Jesús lleva consigo el mensaje contra la escalada de violencia desde sus mismos comienzos. Un instante después sería ya demasiado tarde. Por valioso que sea el objeto en litigio, siempre es algo limitado, incomparablemente menor que el mal que la lucha por el dominio o posesión desencadena. Vale más ceder en un bien pequeño para evitar un mal grande. La acusación de *"irrealismo"* que se suele proyectar sobre el sermón de la montaña, y especialmente sobre su concepción de la no-violencia, ha perdido fuerza a la vista de los actuales medios de destrucción que ponen en manos de una sola persona la suerte de medio mundo. En un mundo verdaderamente globalizado, la renuncia a las escaladas de la violencia es una condición necesaria para que la humanidad superviva.

Aunque su reino no sea de este mundo, el mensaje de Jesús es el único que puede salvar, también humanamente, a este mundo. Pero sus parámetros no son sociales ni políticos, sino religiosos.

En ningún otro texto el mecanismo de la violencia se desenmascara con tanta nitidez como en los evangelios. Si el cristianismo fuera una religión entre otras, sus estructuras matrices tendrían que estar tan ocultas como en las demás. Y entonces siempre se podría decir: no has visto claro, estas manipulando los textos. Pero aquí es imposible. Aquí todo esta patente, y no solo de manera ocasional o aislada, sino en cuatro o más textos diferentes a la vez. Para que el mecanismo de la violencia sea eficaz, tiene que permanecer oculto. Pero en los evangelios queda completamente desvelado. El mito es violencia doblemente trasfigurada y, por lo tanto, oculta en cuanto tal. Los evangelios no presentan un carácter mítico, todo lo contrario. Jesús revela las honduras del corazón humano, en el que - como consecuencia del pecado original - late una tendencia desiderativa a imponerse violentamente a los demás y a mentir. De esas pulsiones nos salva Cristo con su mensaje de amor a todos los hombres y de apertura a la verdad, cueste lo que cueste. Tal es el significado profundo de la Cruz de Cristo, clave para la comprensión de toda la Biblia.

René Girard cita con frecuencia las palabras del Salmo 78, 2, que el evangelio de Mateo aplica a Jesús: "*Abriré mi boca en parábolas, anunciará cosas ocultas desde la creación del mundo*" (Mt 13, 35). Estas "*cosas ocultas*" son el objeto de un saber que la humanidad ha perdido desde siempre y que nunca había vuelto a recuperar. Jesús viene a revelar ese saber acerca de la violencia fundadora, pero su revelación resulta intolerable para aquellos que lo escuchan. Y para no oír lo que Jesús proclama, sus oyentes se ponen de acuerdo contra él. Paradójicamente, se entregan a la violencia para expulsar la verdad acerca de la violencia. Jesús se nos presenta como la víctima inocente de una colectividad en crisis que, al menos temporariamente, se coaliga contra él. Todos los grupos y hasta los individuos mezclados con la vida y el proceso de Jesús acaban dando su adhesión explícita o implícita a esa muerte: la gente de Jerusalén, las autoridades religiosas judías, las autoridades políticas romanas, la turba, y hasta los mismos discípulos, que huyeron o permanecieron pasivos en el momento decisivo. Era la misma gente, hay que advertirlo, que pocos días antes había acogido a Jesús con entusiasmo y que luego se volvió contra él como un solo hombre, exigiendo su muerte con una insistencia que procedía, al menos en parte, de un impulso colectivo irracional,

ya que mientras tanto no se había producido nada que justifican tan sorprendente cambio de actitud.



Siguiendo el análisis propuesto por Girard, señala que en el relato evangélico de la pasión nunca aparece la palabra "sacrificio". Esta omisión, que sería erróneo considerar puramente casual, nos ofrece una clave decisiva para la correcta lectura del texto. La lectura sacrificial, en efecto, sólo alcanza a ver las analogías entre la pasión de Cristo y los ritos sacrificiales de las religiones. Pero cuando la atención se fija exclusivamente en estas analogías estructurales, se pierde de vista lo esencial. Porque el texto evangélico —en abierta contradicción con lo que afirma la lectura sacrificial— elimina por completo esa "transferencia sacralizante" que hace recaer sobre la víctima inocente la violencia y la culpa de los victimarios. Lejos de asumir la violencia colectiva, el texto la rechaza y la atribuye a los verdaderos culpables: la violencia ejercida contra Jesús es arbitraria e injusta; la pasión se presenta como una injusticia que clama al cielo. Y como todos los hechos importantes; éste es subrayado por una cita del Antiguo Testamento aplicada a Jesús: "Me han odiado sin motivo" (Salmo 69, 5; Jn 15, 25). Por lo tanto, dice Girard, el verdadero significado de la pasión y la función que le asignan los evangelios es revolucionar el sacrificio, impedir que siga imponiéndose como mecanismo fundador de la cultura humana y de las relaciones entre los hombres.

A través de su predicación, Jesús hizo todo lo posible para apartar a los hombres del camino fatal que habían venido transitando desde siempre. Pero la violencia no puede tolerar que haya en su reino un ser que no le deba nada, que no le rinda homenaje y que se constituya en una amenaza para ella. Por eso el sumo sacerdote Caifás pronuncia la sentencia que hace poner en funcionamiento el mecanismo victimal: "Es preferible que muera un solo hombre por el pueblo y no que perezca la nación entera" (Jn 11, 50). En esta frase lapidaria se expresa la decisión de fundar una vez más la armonía de la comunidad sobre la sangre de la víctima expiatoria.

Y cuando Jesús ve que sus adversarios ya están decididos a rehusar la verdad que él trae; cuando ve que están resueltos a reincidir en las soluciones habituales, él les sirve de víctima. No resiste a los golpes, sino que se mantiene fiel hasta el final a lo que había enseñado: "Si alguien te da una bofetada en la mejilla derecha, preséntale también la otra" (Mt 5, 39). Es la fidelidad absoluta al principio definido en su propia predicación lo que condena a Jesús. La única causa de su muerte es el amor al prójimo

vivido hasta el extremo, en la inteligencia infinita de sus exigencias: *"No hay amor más grande que dar la vida por los amigos"* (Jn 15, 13).

Reconocer a Cristo como Dios es reconocer en él al único ser capaz de trascender la violencia que hasta entonces había trascendido absolutamente a los hombres. Si la violencia es la matriz de toda la estructura mítica y cultural, Cristo, por su origen divino, es el único que no debe nada a esa estructura violenta, que no piensa según sus normas y que es capaz de revelarnos su secreto para liberarnos de su influencia. Por haber nacido de Dios, él obtiene para siempre la victoria contra la violencia a favor de la humanidad, en ese combate paradójico que todos los hombres, desde Adán, nunca habían dejado de perder.

Siempre se trata de reconciliar a los hermanos enemigos, de poner fin a la crisis mimética mediante la renuncia de todos a la violencia. La expulsión unánime de la víctima expiatoria produce una reconciliación que deja intactas las estructuras violentas. Sólo la renuncia incondicional a la violencia puede acabar con el mimetismo de los dobles. El Reino de Dios es la eliminación completa de toda venganza y de todas las represalias en las relaciones entre los hombres. Jesús hace de todo esto, en la vida de cada día, un deber absoluto, una obligación sin contrapartida, que excluye toda exigencia de reciprocidad: *"Amen a sus enemigos: hagan el bien y presten sin esperar nada a cambio"* (Lc 6, 36).

En razón a lo que Jesús enseñó y llevó a la práctica con una coherencia divina por primera vez los hombres pueden liberarse realmente del desconocimiento y la ignorancia que los rodean desde el comienzo de su historia. Comprendemos entonces por qué uno de los títulos de Jesús es el de *"profeta"*. Él es el último y el mayor de los profetas, el que los resume y los trasciende a todos, el profeta de la última oportunidad.

Con él se produce un desplazamiento a la vez minúsculo y gigantesco, que es la prolongación directa del Antiguo Testamento, pero que constituye también una ruptura formidable con todo lo anterior. Esta ruptura lleva por primera vez a la eliminación completa de lo sacrificial y al fin de la violencia divina, y exige, por eso mismo, una *conversión* total, una metamorfosis espiritual sin precedentes en la historia humana.

Claramente, el pensamiento de René Girard discurre límpidamente a través de una serie de temas que se implican y se explican mutuamente. El mimetismo del deseo desencadena la rivalidad mimética, y ésta, a su vez, suscita la crisis violenta cuya resolución se ha operado desde siempre por medio del mecanismo sacrificial. Este mecanismo funciona eficazmente gracias al *"sistema de desconocimiento"* en el que se

desenvuelve. Pero el secreto ha sido manifestado por la revelación evangélica, aunque la lectura sacrificial ha impedido sacar todas las consecuencias de esa revelación. Hoy el mecanismo victimal no puede funcionar más como medio para llegar a la reconciliación. De allí la alternativa que enfrenta a la humanidad entera: o se escucha la palabra de Jesús, y así se llega a la verdadera reconciliación (Mt 5, 23-24), o se deja que la cultura humana siga cimentándose en la violencia, con todas las consecuencias que son previsibles. Girard nos dice que con los Evangelios se culmina la labor de desmitologización o deconstrucción del Antiguo Testamento.

Los efectos del mensaje del Evangelio se pueden observar en el significado que tiene hoy la expresión "*chivo expiatorio*". expresión que designaba originalmente a la víctima de un rito judío muy antiguo, en el que se elegía a un chivo, se le transferían todos los pecados de la comunidad, y enseguida se le expulsaba al desierto para se llevara lejos todos los males que ellos habían cometido (*Levítico 16, 20-22*). La significación actual coloca el énfasis en la inocencia de la víctima, es decir, sobre lo absurdo que nos resulta el mimetismo transferencias que no se podría hacer en el contexto de un mundo completamente mítico, ya que se destruiría el efecto mágico del ritual. Mientras los mitos reflejan las ilusiones de la violencia colectiva y nos invitan a tomar parte en ella, los textos bíblicos revelan esas mismas ilusiones en tanto ilusiones colectivas, y nos invitan a rechazarlas.

Para reconstruir un mito es necesario aprender a remplazar el drama bajo el cual accedemos a una lectura mentirosa de la muerte de Jesús. El esquema de una víctima culpable y unos perseguidores inocentes es una inversión de la verdad, siempre repetida en los mitos debido al mimetismo violento. Los relatos de la Pasión devuelven la inversión mítica a sus orígenes mostrando que se produce por el mimetismo contagioso de la locura colectiva de una masa unánime y de esa manera se resuelve el enigma de los mitos centrados en la violencia colectiva.

Ahora bien, aún tomando nota de lo dicho vemos que el mundo presente se caracteriza por la oposición entre las religiones míticas, que descansan sobre una violencia inadvertida aunque siempre transferida sobre un chivo expiatorio, mientras que la tradición de la fe bíblica revela la incoherencia de estas transferencias y, en consecuencia, las hacen ilegítimas. En tal sentido me atrevo a decir que la mayoría de los discursos sobre la paz, la justicia o la legalidad, suelen inscribirse en la lógica de las religiones sacrificiales, pues justifican una violencia puntual como solución a una mayor violencia. Sin embargo, simultáneamente, aunque resulte paradójico, el



cristianismo se refiere a la paz, "no como el mundo la ofrece", es decir, a través de la construcción de chivos expiatorios, sino de una paz que sobrepasa el tipo de comprensión que se mueve dentro de los constructos míticos. En la similar lógica, acceder a esta convicción es posible para cualquier ser humano a través de la revelación última de la misma violencia. Esta revelación subvierte la ilusión de los chivos expiatorios que han necesitado todas las sociedades a partir de su constitución a través de los sacrificios primitivos, pasando por los diversos preceptos de orden social, hasta concluir con los actuales procedimientos de sistematización social.

Sin embargo, la interpretación de que la violencia ha ordenado y reprimido tanto a las sociedades arcaicas y tradicionales como a las contemporáneas parece ser la que mejor se corresponde con la sociedad en la que vivimos actualmente, donde hay una irracionalidad violenta en todo orden cultural, que permite mantener el orden de las sociedades, y se experimenta como lo sagrado. Asimismo podemos decir que la revelación de la violencia importa un *descubrimiento*, sin duda lento y frágil, de las estructuras tradicionales de las sociedades. A partir de que se opone a la violencia una barrera muchas veces eficaz, pero que contiene también a la violencia en ella misma, se trata de una contención violenta de la violencia. No resulta un exceso decir que todas las instituciones humanas participan de esta violencia.

No obstante, es también cierto que la fe que se narra en los textos bíblicos tiene la capacidad de deconstruir poco a poco la autoridad y legitimidad de las instituciones sacrificiales.

La revelación evangélica de la violencia se narra en medio de un lenguaje figurativo del género apocalíptico, que expresa la idea según la cual el mundo humano es frágil, perecedero y que está amenazado de destrucción en todo momento debido a las acciones humanas. No se trata de un dato extraño a la revelación bíblica, pues en los textos bíblicos la violencia es ocasionada por las acciones humanas. Somos los seres humanos quienes creamos divinidades sacrificiales para expulsar su violencia y regular el frágil orden social.

En este contexto, interpreta Girard que el cristianismo ha devuelto a los seres humanos toda la violencia que ellos han proyectado sobre sus falsos dioses míticos, pues en realidad les pertenece. Como consecuencia del mensaje cristiano, un mundo secularizado se enfrenta a la innecesidad de una violencia "legítima" que estructuró todo el orden social.



No obstante, a partir de esta interpretación es posible conjeturar que, sin la protección de lo que hemos considerado sagrado, quedamos expuestos a nuevos desordenes y violencias. Aparecen así toda la rivalidad y la unanimidad en las relaciones humanas, con la amenazante posibilidad de múltiples violencias carentes de regulación. Pero como hemos señalado, los universos míticos no nos han abandonado del todo, sino que permanecen en nuevas modalidades de lo sagrado, imperceptibles, pero de la misma manera, incomprensibles formas de trascendencia del orden social, que continúan legitimando la producción de nuevas víctimas, quienes ahora se persiguen para terminar con la injusticia, con la inequidad, con la discriminación o las persecuciones.

Nuestro mundo ha destruido una enorme cantidad de posibilidades de sacrificios como los esclavos, la servidumbre, las desigualdades de género, de raza o de religión. Incluso, se han limitado las penas judiciales. Se han concebido los derechos humanos, de manera que se protege a las personas contra las locuras colectivas productoras de chivos expiatorios. Pero esta grandeza, que ha destruido todas las pantallas que guardaban las rivalidades miméticas potenciales, al mismo tiempo las ha intensificado. La rivalidad mimética es responsable tanto de los descubrimientos más maravillosos como de los más temibles, que significan al mismo tiempo progreso y posibilidad de destrucción masiva. En consecuencia, no podemos *declarar el fin* de locuras genocidas que padecemos en el siglo anterior, y esperar al mismo tiempo el desarrollo de los mejores horizontes para la humanidad.

Esta paradoja, de la liberación de los chivos expiatorios, y de su nueva y apocalíptica reconstrucción, de la reducción de la violencia así como de su exasperación, es la frontera en la cual la moral puede comenzar a pensar aquello sobre lo cual guarda silencio desde hace siglos. Permanecer en esta paradoja significa afrontar el problema de la muerte violenta del otro, de la eliminación radical de su existencia considerada como interrupción, ya no en el vacío de un diálogo al interior de la mente que la piensa, sino en la realidad de la relación con el Otro y con el destino de la humanidad.

**PROGRESIVA PEDAGOGÍA DIVINA**



La idea de Dios está ligada a la historia. Aparece bastante tarde y con muchas caras. Se pueden hablar de dioses arcaicos para las religiones de los primitivos, de dioses paganos; luego, de un Dios único. El paso al monoteísmo sigue siendo misterioso. En tal sentido, me referiré brevemente al interesante tema de si en la Biblia "conviven" uno o "más" dioses. No solo por lo poco que se explica sobre este aspecto, donde parece existir un silencio cómplice entre quienes conforman un consenso casi unánime dentro del cristianismo sobre un dios único, sino porque además nos abre nuevas perspectivas a la hora de considerar el origen de nuestra cultura y la relación de la violencia en su constitución.

Es decir, si existe un solo Dios, como lo postula el cristianismo convencional, o serían *dos* los dioses conforme, entre otros a la doctrina marcionita. El primer dios, el cual ha sido llamado Yahvé, pero que los gnósticos, en continuación con las doctrinas neoplatónicas, también llamaron el Demiurgo, es el creador del mundo material. Yahvé es, ante todo, un dios legalista, riguroso y severo, dispuesto a castigar el pecado con violencia que desemboca en el mal, pues la divinidad termina alejada de los conceptos más elevados de amor y perdón. La contraparte de Yahvé es un Dios bueno, absolutamente espiritual y desvinculado totalmente de la materia corrompida. Este Dios envió a Cristo, ser enteramente espiritual y no material a enseñar a los hombres el camino para el escape del mundo material creado por Yahvé, con cuya muerte expió los pecados de la humanidad que el otro Dios estaba dispuesto a castigar.

No me detengo en este aspecto por mera curiosidad histórica, sino para poner de manifiesto la asimetría que existe, desde una perspectiva no convencional, entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento. Este dualismo nos pone frente a dos principios divinos opuestos, uno bueno, y otro malo, que se expresan en los *dos cuerpos de escrituras sagradas*. Cada cuerpo de escrituras retrataría y rendiría culto a cada uno de los dos dioses. El primer cuerpo hace reverencia al Dios malo. Este cuerpo de escrituras es la Biblia hebrea. Así, el Dios malo es Yahvé, el Dios adorado por los judíos y cuya historia está narrada en la *Tanaj*. El Dios bueno es el ser espiritual que envió a Cristo al mundo, precisamente para proveer el camino para el escape del mundo creado por el Dios adorado por los judíos.

La oposición entre el Dios bueno y el Dios malo es de evidente origen persa. Si bien Marción es anterior a Mani (siglo III d.C.), el gnósticismo que divulgó su propio sistema dualista, la concepción de un Dios bueno que se opone a un Dios malo es bastante antigua pero no deja de tener vigencia. A la luz de la terrible violencia que en



nombre de la religión, actualmente se ejecuta, y de la persistencia de la evocación de un Dios violento por parte de cada vez más grupos religiosos, conviene reconsiderar el legado de un oscuro personaje del siglo II d.C., Marción de Sinope. Considerado uno de los más grandes herejes en la historia del cristianismo, las preocupaciones de Marción cobran especial importancia en una época en la que el rostro violento de Dios vuelve a aparecer. No sin razón. Marción hoy destaca como un autor que engendró un sistema filosófico y teológico demasiado extravagante y rudimentario, por no decir contradictorio. Pero, a la vez, Marción que uno de los primeros autores cristianos en plantearse el problema de una divinidad que ejecuta violencia, y que por extensión, inspira violencia entre los hombres

Si se tratara de una distorsión, pareciera ser que la misma está fundamentada sobre alguna realidad. De sobra son conocidos los relatos bíblicos en los que Dios aniquila a casi toda la humanidad en un Diluvio; destruye las ciudades de Sodoma y Gomorra con lluvias de azufre; endurece el corazón del Faraón para que la salida de Israel no sea pacífica; envía plagas a Egipto, incluyendo la muerte de los primogénitos egipcios inocentes; ahoga los ejércitos del Faraón; ordena la ejecución masiva de los ídólatras del Becerro de Oro; ejecuta a quienes cometan un mínimo error en el culto o no cumplan la Ley; apoya a Israel en la conquista genocida de Canáan; participa en las guerras de Israel contra los pueblos enemigos; instituye el anatema; castiga a su propio pueblo con pestilencias; usa a reyes extranjeros sanguinarios como sus emisarios para el castigo de Israel; entre otros. De forma tal que el Dios violento del Antiguo Testamento no parecería ser el Dios bueno del Nuevo Testamento.

Muchos críticos racionalistas de la religión cristiana han acusado el profundo carácter alienante que se desprende del retrato bíblico de Dios. Pues, tal como lo presenta el entendimiento cristiano de las narrativas bíblicas, el mismo Dios que castiga despiadadamente y ordena genocidios, también se hizo hombre para morir por la humanidad en un profundo gesto de amor. Vale citar la descripción del teólogo Giuseppe Barbaglio: *"sigue siendo verdad que, tanto en la historia del antiguo Israel como en la de Jesús, y de la primera Iglesia, la imagen divina y percibida presenta a un Dios bifronte, a un duplicado del Jano de la mitología romana (dios de dos caras), que da la vida y la muerte, que premia y castiga, que perdona y condena"* (G. Barbaglio, *Dios ¿violento?*, Salamanca, Verbo Divino, 1992, pág. 17). La solución al problema de la *"locura divina"* fue explicada con argumentos por demás de atendibles. No puede tratarse de un solo Dios, sino de dos. Y, para probar que el Dios violento del Antiguo

Testamento no puede ser el mismo Dios amoroso que envió a Cristo para nuestra salvación.

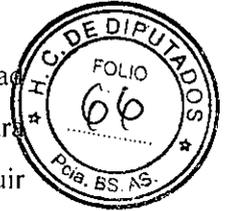


Los intérpretes que proponen que, en aquellas circunstancias, la violencia de Dios era legítima, no parecen ser demasiados cuidadosos con el texto bíblico, pues como sostiene Tertuliano es precisamente debido al amor que Dios tiene por el hombre, que hace sentir su violencia. Si bien esta comprobación de ninguna manera resuelve el problema de la violencia divina en el Antiguo Testamento, pues ya hemos mencionado que muchísimos de los castigos divinos no son proporcionales a las faltas cometidas por las víctimas; el enfoque de Tertuliano terminó por imponerse y perdura entre los cristianos hasta nuestros días en el sentido de que se trata de un Dios único.

Sin embargo, ninguno de estos esfuerzos exegéticos, resulta satisfactorio para que los judíos y cristianos que censuran la violencia religiosa contemporánea, sigan considerando al Antiguo Testamento como escritura sagrada. En cuanto a los contenidos de violencia, bien puede considerarse que el Antiguo Testamento es un "*un texto en progreso*" (René Girard, *El Misterio de nuestro mundo*) como tibia y suavemente lo cataloga René Girard.

Hemos mencionado que, la opción explicativa que hace de Yahvé una divinidad absolutamente violenta, y del Dios anunciado por Cristo una divinidad absolutamente pacífica, no es del todo adecuada en relación al Antiguo Testamento, pero además, tampoco es del todo correcta respecto del Dios del Nuevo Testamento. Pues, aquel cristiano pacifista que pretenda encontrar un Dios absolutamente pacífico en los libros del Evangelio se defraudará. Ya hemos aludido que Tertuliano sostenía que la noción de bondad y justicia divina imposibilitan la existencia de un Dios absolutamente pacífico. Pero, además de eso, en el Nuevo Testamento se encuentran varios pasajes en los que pareciera marcarse un regreso a la imagen de la divinidad aterradora retratada en buena parte del Antiguo Testamento. El libro de *Apocalipsis* es ciertamente el texto que más se acerca a una concepción violenta de Dios. En referencia a los pecadores, Jesús pronuncia: "*Ya está el hacha puesta a la raíz de los árboles; y todo árbol que no de fruto será cortado y arrojado al fuego*" (Lucas 3, 9), claramente dejando entrever que Dios hará sentir su ira punitiva sobre el pecador. En *Lucas* 10, 11-15, Jesús también anuncia terribles violencias como corolario de la llegada del Reino de Dios; también Jesús retrata a Dios como un amo que ordena la ejecución de los enemigos (*Lucas* 19, 27).

Esta visión, no sólo distorsiona el Antiguo Testamento para presentar a una divinidad absolutamente violenta, sino que también distorsiona el Nuevo Testamento para presentar a una divinidad absolutamente pacífica. Semejante actitud, lejos de contribuir a un entendimiento pacífico entre sus fieles, acentúa estereotipos y propicia violencias religiosas.



Pero, a decir verdad, este origen oculto del texto bíblico ha caído en desuso y también es cierto que la mayoría de los judíos y cristianos repudian la violencia religiosa. Con todo, los judíos siguen rindiendo culto a la divinidad perfilada en la *Tanaj*, y los cristianos consideran que el Dios del Antiguo Testamento es el mismo que el del Nuevo Testamento. Además no se propone abrir un debate sobre el tema, que si bien sigue abierto que en lo central, parecería no cambiar el sentido de la materia que venimos abordando; aunque si se analiza en profundidad tal vez arribáramos a conclusiones que hoy ni siquiera imaginamos. En este sentido parece interesante dejar una puerta abierta para otra oportunidad. Por ahora solo quería señalar que la problemática que tratamos no debería estar anclada solo en el consenso mayoritario sobre el tema bíblico y que acaso se comprendería con más claridad aún, si emprendiéramos nuestro análisis desde otra perspectiva.

Solo querría agregar algunas reflexiones al respecto. Aunque se tenga como camino a seguir reflexiones claras y sin ambigüedad respecto a la no violencia con fundamentos en la propuesta y ética del cristianismo; el análisis y la comparación de la revelación cristiana y de la violencia, no es tan simple y tampoco está exento de ambigüedades.

Dejando de lado el hecho de que en el mismo Evangelio es posible encontrar, al lado de textos no violentos, otros donde Jesús mismo aparece accionando de una manera que podría ser clasificada de "violenta" o por lo menos "agresiva" la cuestión se hace todavía más enigmática e instigadora cuando se trata del Antiguo Testamento. Este es posiblemente uno de los libros más bañado de sangre en la historia universal. El Nuevo Testamento, a su vez, está centrado sobre un nuevo evento cruento, una acción de sangre, la muerte de Jesús, que según Girard es el último acto de violencia "necesario" para establecer la paz y la reconciliación.

Es algo asumido en teología que el mismo Nuevo Testamento y, dentro de, el Evangelio de Jesús, remiten incesantemente al Antiguo Testamento, no permitiendo que se prescinda de este último en cualquier reflexión honesta y verdadera que se pretenda

hacer sobre la relación entre cristianismo y violencia. Hay que reflexionar sobre los textos bíblicos como un todo en el cual el Antiguo y el Nuevo Testamento no se separan, sino que interaccionan dialécticamente y fecundamente. El caso de la violencia en la Biblia no es una excepción a esta regla.



La violencia que hasta hoy nos escandaliza, la Biblia no la oculta, sino que la expone. Para alcanzar el objetivo de revelar a un Dios de alianza y de paz, la Biblia no duda en poner a ese Dios peligrosamente próximo con todo tipo de violencia. De esa forma, parece decirnos que la paz tiene un precio y no pueden ser consideradas como algo de fácil acceso o de suave obtención. La Biblia también revelaría así que su contenido no es simplemente una historia edificante, sino algo real. Aunque pueda resultar paradójico, el cristianismo no es un mensaje piadoso, sino una experiencia de salvación que pretende integrar toda la realidad humana, aunque sus dimensiones más negativas sean de violencia, sufrimiento y muerte. Es innegable que en la Biblia se utiliza un lenguaje de poder y de violencia para hablar de Dios y de su acción en el mundo. Son varios los textos en que Dios está descrito como una grandeza de poder, de fuerza, capaz de exterminar personas, pueblos, ciudades e imperios. Aparecen escenas de deportación, de destrucción, de muerte con desprecio y maldiciones públicas.

Por otra parte la pregunta obligada es cómo compaginar la revelación de un Dios que es todo misericordia, que sobrepasa los sucesos de la Biblia, en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, con esta imagen de un Dios que usa de la violencia para mostrar su poder. Finalmente, ¿en qué Dios creemos? ¿De qué Dios somos creyentes y de qué Dios somos ateos? Una explicación posible, tenuemente referida por Girard es que Dios se sirve de una "*pedagogía progresiva*" de no violencia. Dios instruye al hombre de una actitud de no violencia para que pueda soportar y asimilar lo que le está siendo enseñado. Cada vez que el hombre se comporta violentamente ocasionando consecuencias, como por ejemplo la guerra, la conquista o el saqueo de una ciudad, a este mismo hombre le es requerido una exigencia divina, que limita su violencia. A los vencedores de las batallas ya no les será consentido ni aconsejado por Dios exterminar toda la población de una ciudad. Se le permitirá, por ejemplo, exterminar solamente a los machos (Dt. 20, 13) o, también, dominar o destruir una ciudad que es maldecida delante de Dios, pero sin apropiarse de sus tesoros (Js 6,18), entre otros. Dios *limita el deseo violento del hombre* y lo obliga a restringir sus mismas inclinaciones



desenfrenadas y predatorias, para que sea capaz de mirar la vida yendo más allá de los instintos y de la opresión.

Para reflexionar sobre un tema que no es tan sencillo como lo presenta la voz oficial de la Iglesia cristiana, me referiré al primer poema lírico de la Biblia, *el canto de Lamec*, en los versículos 23-24. Es de gran utilidad recordarlo para una mejor valoración:

*23.- ¡Ada y Sella, escuchen mi voz:*

*Mujeres de Lamec oigan mi palabra!*

*Yo mate a un hombre por la herida que me hizo,*

*Y a un muchacho por un moretón que recibí*

*24.- Si Caín ha de ser vengado siete veces,*

*Lamec ha de serlo setenta y siete veces”.*

El canto es un poema de venganza. Respondiendo a cualquier herida con la muerte y no conociendo límites su espíritu de venganza, supera la crueldad de la dura ley del Talión.

Parece claro que en lo referente a la cuestión de la violencia y de la paz el Nuevo Testamento nos presenta una situación distinta de la del Antiguo. La paz está en el centro de los sermones de Jesús y será la expresión completa de los dones del Resucitado a su Iglesia y a la humanidad. Si en el centro del Nuevo Testamento, hay un evento de sangre, la crucifixión de Jesús, este evento iluminará sus enseñanzas en medio de la violencia e injusticias sufridas por Él, y que sus discípulos están llamados a compartir.

Después de caminar por la revelación cristiana mirando ahora, discretamente, las otras dos tradiciones religiosas monoteístas, como el islamismo y judaísmo, tratando de percibir el nexo entre la violencia y la religión presente aún en nuestros días, y heredado de una larga tradición, es muy difícil llegar a una conclusión sólida. Sobre todo cuando se trata de examinar todo el polifacético y complejo cuadro descrito, desde una visión teológica. Hablando del cristianismo, se expuso con claridad que la violencia es diametralmente opuesta al proyecto de Dios en la creación y en la historia. A pesar de



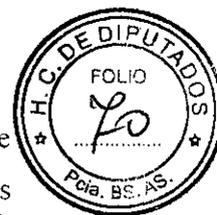
que en ciertos periodos de esta misma historia el ser humano solo lograba ver la voluntad y el deseo de Dios desde una óptica violenta, el desarrollo de la *pedagogía divina* va a mostrar que en verdad Dios desea la paz desde el principio y creando al hombre y a la mujer a su imagen y semejanza quiere posibilitar que en cada hombre y en cada mujer crezca el deseo del Reino de Dios, que es el deseo de paz.

En este sentido, después de los análisis hechos de los textos del Antiguo y Nuevo Testamento, una posible interpretación sería que toda la historia del pueblo de Dios es la historia de la búsqueda de esa paz, que no significa la ilusión de una tranquilidad sin conflictos, sino la búsqueda constante de una paz dinámica, siempre perdida y siempre recuperada, pero siempre concedida y deseada por Dios, por el Dios que en el Nuevo Testamento lo reconoció y lo llamo amor. Las promesas que vive y respira el pueblo elegido son promesas de paz. Y en el Nuevo Testamento el *don* por excelencia del resucitado es *don* de paz.

El hecho de que en la historia de la Iglesia así como en otras tradiciones religiosas continúe presenta la violencia y, aun mas, sea legitimada por la religión, sería la consecuencia de la incapacidad del ser humano de instaurar dinámicas de paz que sean verdaderamente eficaces en la lucha por una vida verdaderamente más humana (tal vez el *nuevo chivo expiatorio* a devenido ineficaz), donde la única fuente posible de no-violencia es la espiritual. La violencia surge precisamente cuando el hombre comienza a desear lo ilimitado, o sea, pierde el freno de sus propios deseos y cuando su deseo se encuentra contrariado por los demás. La violencia se enraíza en un deseo ilimitado que toca el límite que representa el deseo del otro. Solo podrá haber paz cuando los seres humanos renuncien a poseer lo infinito, renuncien a desear ilimitadamente. Pero en tal caso no estarán renunciando a su propia naturaleza de seres humanos.

### ¿LA VIOLENCIA SE REPITE O SE MIMETIZA?

Padre Raniero Cantalamessa, Franciscano Capuchino, fue ordenado sacerdote en 1958. Doctor en Teología y en Literatura, fue profesor de Historia de las orígenes cristianas en la Universidad católica de Milán y Director del instituto de ciencias religiosas. Miembro de la Comisión Teológica Internacional de 1975 hasta 1981. Recibió el bautismo en el Espíritu en 1977 y en 1979 se retiró de la enseñanza



académica para dedicarse enteramente al servicio de la Palabra de Dios. En 1980 fue nombrado Predicador de la Casa Pontificia. En fuerza de este oficio en todos estos años ha predicado cada semana en Cuaresma y en Adviento con la presencia del Papa de los Cardenales y Obispos de la Curia Romana y de los Superiores de las órdenes religiosas.

Como siempre, el evangelio no sólo ilumina nuestra fe, sino que nos ayuda además a comprender nuestra realidad cotidiana. Nuestra época ha sido definida como una época de angustia (*W. H. Auden*). La ansiedad, hija del miedo, se ha convertido en la enfermedad del siglo y es, dicen, una de las causas principales de la multiplicación de los infartos. ¿Cómo explicar este hecho si hoy tenemos muchas más seguridades económicas, seguros de vida, medios para afrontar las enfermedades y atrasar la muerte?

El motivo es que ha disminuido, o totalmente desaparecido, en nuestra sociedad el santo temor de Dios. "¡Ya no hay temor de Dios!", repetimos a veces como una expresión chistosa, pero que contiene una trágica verdad. ¡Cuanto más disminuye el temor de Dios, más crece el miedo de los hombres! Es fácil comprender el motivo. Al olvidar a Dios, ponemos toda nuestra confianza en las cosas de aquí abajo - nos hacemos coseros -, es decir, en esas cosas que según Cristo, el ladrón puede robar y la polilla carcomer (Cf. Lucas 12, 33). Cosas aleatorias que nos pueden faltar en cualquier momento, que el tiempo (¡la polilla!) carcome inexorablemente. Cosas que todos queremos y que por este motivo desencadenan competición y rivalidad. (El famoso "deseo mimético" del que habla René Girard), cosas que hay que defender con los dientes y a veces con las armas en la mano.

Desde hace algún tiempo se asiste al intento de absolver a Nietzsche de toda acusación, de amansarle y hasta de cristianizarle. Se dice que en el fondo él no va contra Cristo, sino contra los cristianos que en ciertas épocas predicaron una renuncia fin de sí misma, despreciando la vida y yendo contra el cuerpo... Todos habrían tergiversado el verdadero pensamiento del filósofo, empezando por Hitler... En realidad él habría sido un profeta de tiempos nuevos, el precursor de la era postmoderna.

Ha quedado, se puede decir, una sola voz que se opone a esta tendencia, la del pensador francés René Girard, según el cual todos estos intentos perjudican ante todo a

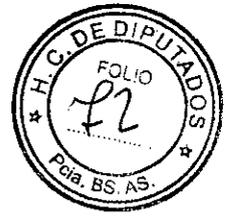
Nietzsche. Con una perspicacia en verdad única, para su tiempo, él captó el verdadero núcleo del problema, la alternativa irreducible entre paganismo y cristianismo.

El paganismo exalta el sacrificio del débil a favor del fuerte y del progreso de la vida; el cristianismo exalta el sacrificio del fuerte a favor del débil. Es difícil no ver un nexo objetivo entre la propuesta de Nietzsche y el programa hitleriano de eliminación de grupos humanos enteros por el adelanto de la civilización y la pureza de la raza.

No es por lo tanto sólo el cristianismo el blanco del filósofo, sino también Cristo. *"Dionisio contra el Crucificado"*: *"he ahí la antítesis"*, exclama en uno de sus fragmentos póstumos. Girard demuestra que lo que forma el mayor honor de la sociedad moderna - *la preocupación por las víctimas, estar de parte del débil y del oprimido, la defensa de la vida amenazada* - es en realidad un producto directo de la revolución evangélica que, sin embargo, por un paradójico juego de rivalidades miméticas, es ahora reivindicado por otros movimientos, como conquista propia, incluso en oposición al cristianismo

El padre Cantalamessa ha citado algunas estrofas de la canción *Imagine* de John Lennon, que se ha convertido en una especie de manifiesto secular del pacifismo. *"Si se llegara a realizar- ese mundo que describe la canción- sería el mundo más escuálido y pobre que se pueda imaginar: un mundo uniforme, donde estén abolidas todas las diferencias, donde la gente estará destinada a aniquilarse, a no vivir en paz"*, porque como advirtió el filósofo francés René Girard, allí donde todos deseen las mismas cosas, el deseo mimético se desencadenará y con él, la rivalidad y la Guerra

La pasión de Cristo, descrita proféticamente en Isaías e históricamente en los Evangelios tiene un mensaje especial para los tiempos que estamos viviendo. El mensaje es: ¡No a la violencia! El Siervo *"no ha cometido violencia"*, si bien sobre Él se ha concentrado toda la violencia del mundo: fue golpeado, traspasado, maltratado, aplastado, condenado, quitado de en medio y finalmente arrojado en una fosa común (*"se le dio sepultura entre los impíos"*). En todo ello no abrió la boca, se comportó como cordero manso llevado al matadero, no amenazó con venganza, se ofreció a sí mismo en expiación e *"intercedió"* por los que le daban muerte: *"Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen"*. (Lc 23,34).



Así venció a la violencia; la venció no oponiendo a ésta una violencia mayor, sino sufriendola y mostrando toda su injusticia e inutilidad. Ha inaugurado un nuevo tipo de victoria que San Agustín ha condensado en tres palabras: "*Victor quia victima*": vencedor porque es víctima.

El problema de la violencia nos angustia, nos escandaliza, actualmente que ésta ha inventado atemorizantes formas nuevas de crueldad y de obtusidad y ha invadido hasta los terrenos donde debería ser un remedio contra la violencia: el deporte, el arte, el amor. Nosotros, los cristianos, reaccionamos horrorizados a la idea de que se pueda hacer violencia y matar en nombre de Dios. Hay quien objeta sin embargo: ¿pero no está la misma Biblia llena de historias de violencia? ¿No es Dios llamado "*el Dios de los ejércitos*"? ¿No se le atribuye a Él la orden de destinar al exterminio ciudades enteras? ¿No es Él quien prescribe, en la Ley mosaica, numerosos casos de pena de muerte?

Si hubiera dirigido a Jesús, durante su vida, la misma objeción, con seguridad le habría respondido lo que dijo a propósito del divorcio: "*Moisés, teniendo en cuenta la dureza de vuestro corazón, os permitió repudiar a vuestras mujeres, pero al principio no fue así*" (Mt 19, 8). También a propósito de la violencia, "*al principio no fue así*". El primer capítulo del Génesis nos presenta un mundo donde no es ni siquiera pensable la violencia, ni de los seres humanos entre sí, ni entre los hombres y los animales. Ni siquiera para vengar la muerte de Abel es lícito matar (Cf. Gn 4, 15). El genuino pensamiento de Dios está expresado por el mandamiento "*No matar*", más que por las excepciones hechas a éste en la Ley, que son concesiones hechas a la "*dureza del corazón*" y de las costumbres de los hombres. La violencia forma parte ya de la vida, y la Biblia, que refleja la vida, intenta por lo menos con su legislación y la misma pena de muerte canalizar y contener la violencia para que no degenera en arbitrio personal y no se despedacen recíprocamente.

Corolario: La violencia genera violencia que genera violencia que genera violencia que genera violencia... ¿Cómo se interrumpe - hasta que vuelva a aparecer una y otra vez, aquí y allá - ese perverso ciclo? Se interrumpe de un solo modo. No con el sacrificio del culpable, del malo: ¡No! Sino con el paradójico sacrificio del inocente, del bueno; pero en tanto y cuanto sólo será eficaz si esa entrega para ser sacrificado se asume y acepta voluntariamente, elegida en libertad y no impuesta.- Sino porque sí, sin



nada a cambio, por Amor. En otras palabras: Sólo el perdón de la víctima inocente, entregando en sacrificio, libre y voluntario, entregando todo su dolor al victimario agota a la violencia en sí misma. La víctima así inmolada ya no puede ser más objeto de la violencia y esta finalmente se desvanece.

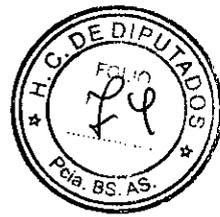
El mal impuesto al inocente se llama violencia. El mal impuesto al culpable se llama venganza. El mal aceptado por el culpable se llama justicia. El mal aceptado por el inocente se llama sacrificio. Entonces resulta que tanto la violencia, la venganza y la justicia consisten en el intercambio del mal por mal realimentando el bucle y autosustentándolo ("*violencia autopoietica*"). Por el contrario es el sacrificio el único que devuelve bien por mal y licúa así toda la violencia ("*perdón porque no saben lo que hacen*"). En fin, el odio alimenta la violencia. Y el amor alimenta al perdón.

## **DESPLAZAMIENTO DEL ORIGEN SACRIFICIAL**

Todas las relaciones sociales emergen de un sacrificio ritual. Los sacrificios son el fundamento de toda sociedad humana. Ninguna sociedad puede renunciar a ellos. Además, son comunes a toda organización social que para ser tal necesita poner límites a la libertad de sus miembros reclamándoles sacrificios. Ya sea en morfologías prehistóricas de comunidades, en simples estructuras tribales o en los mecanismos de reproducción de las sociedades modernas, el sacrificio siempre se encuentra presente desde su *fundación*. El sacrificio es el punto de partida de los mitos y los ritos que piden sacrificios como resguardos para la cohesión y la reproducción de una comunidad.

El sacrificio es constitutivo desde el origen de las comunidades primitivas, lo acompaña por siempre y está presente a lo largo de toda su evolución aunque los ritos adopten distintas formas de sustitución a lo largo del proceso civilizatorio. Incluso en la reprensión frente a la imposición del sacrificio, en la rebelión contra los estatutos prohibitivos, el sacrificio permanece como centro de gravitación alrededor del cual gira la sociedad.

La fuerza de cohesión que une a la sociedad es producto y derivación del sacrificio. A cambio del sacrificio, el ritual unifica y simultáneamente provoca el reproche y resistencia de los miembros de una comunidad o sociedad contra las restricciones que impone. Este conflicto de ambivalencia entre la obligatoriedad del



sacrificio y los intentos por anular sus preceptos, que en realidad son prohibiciones, es el motor del proceso civilizatorio. Es un proceso de domesticación al cual ninguna formación comunitaria puede renunciar.

En los rituales sustitutivos del sacrificio se representan las relaciones de la sociedad con los mecanismos representacionales que garantizaran el orden social, como la ceremonia, el altar, la expiación y los distintos procesos simbólicos para pacificar o recordar a sus miembros los cánones y las normas *morales* bajo las cuales los seres humanos se reúnen en comunidad

El sacrificio se relaciona con la represión de los deseos de los seres humanos, que si se expresaran ilimitadamente harían imposible la cohesión social. Si tomáramos por cierto el "*mito científico*" del complejo de Edipo (recuérdese que no damos por cierto la *hipótesis propuesta* sino que lo hacemos a título meramente especulativo), y la circunstancia de que la pulsión del ser humano es continuamente tabuizada, oprimida, pero no destruida, y que por ello siempre busca, una y otra vez, su satisfacción, y además reparamos en qué el tabú del incesto ha acompañado constantemente a todas las formas de agrupación de los individuos a lo largo de la historia de la especie humana como una constante, se podría también *conjeturar* que el origen de la cultura nació producto de un proceso sacrificial. Sobre esto tan sólo se puede especular, ya que cualquier explicación racional acerca del tabú del incesto o de la conveniencia de este u otro sacrificio (o cualquier otra explicación) siempre ha surgido de la propia lógica del sacrificio. No hay ninguna experiencia que permita un punto de vista fuera de este contexto. Las sensaciones, los pensamientos y las lenguas son productos de un mecanismo sacrificial. El hombre esta cautivo de su propio proceso de socialización, aunque pueda tomar conciencia y reflexionar sobre ello, nada podrá cambiar.

Si bien en las acostumbradas fiestas tribales o en las ceremonias de una comunidad en la época Antigua - que eran obligatorias para los miembros de la comunidad - los objetos del sacrificio siempre fueron matados ritualmente y consumidos en común, o sea, en una fiesta de comunión; en el proceso de desarrollo de las sociedades se fue generando un *desplazamiento sustituto* por el cual se puede renunciar a sacrificios reales en favor de sus símbolos (que actualizan el sacrificio original). En la liturgia cristiana, por ejemplo, hostia y vino encarnan y simbolizan tales formas de sustitución.

El intercambio es una racionalización del sacrificio y no - como sostienen los teóricos positivistas del capitalismo - el origen racional de la sociedad y de sus



relaciones de intercambio. Hasta el momento, los fuegos del sacrificio no se han extinguido. Sobre ellos se ha construido la sociedad de intercambio.

La idea de que el intercambio es la base racional de la formación social ignora los ritos de sacrificio de los cuales surgió el propio intercambio. Estos ritos han sido un instrumento con el cual se han equilibrado los conflictos entre el deseo pulsional y la represión de la pulsión al servicio de la cohesión social y su reproducción. Esta es la base fundante de la cultura y en ese lugar hay que buscar el origen mítico de la sociedad. Todo comienza con el sacrificio. El intercambio es una formación sustituta de las relaciones de sacrificio.

Todo mecanismo sacrificial, se pone de manifiesto en todos los ámbitos de la vida social, en el teatro, el baile, en la *domesticación* física y social de los miembros de una comunidad. en el relación de las herramientas para la matanza ritual, el desarrollo del dinero, el mercado y el cambio monetario y mercantil que se llevan a cabo frente a los templos donde se celebran los sacrificios, formando el punto central alrededor del cual gira el desarrollo de las culturas. Lo que en la sociedad actual aparece sin una reconocible relación con el mito del sacrificio fundacional es también de origen sacro, proviene de relaciones de sacrificio. La religión, la filosofía, la lógica, la lengua, la música, el arte y la técnica proceden de la práctica del sacrificio; al igual que toda unidad de medida o peso con los cuales se determina la ración de la cena de sacrificio que le corresponde a cada quien; al igual que la justicia, como justa retribución, y la división del tiempo en el calendario del sacrificio.

Ahora bien, toda racionalización que eleve el sacrificio a un contexto de abstracciones del sacrificio como cambio, medida, tiempo, o que lo eleve a un rango independiente del sacrificio como hecho natural. solamente *reprime de la conciencia el complejo del sacrificio* pero no lo suprime en la realidad social.

## **LA SAGRADA VIOLENCIA SILENCIOSA**

El mecanismo victimal que culmina con el sacrificio del "*chivo expiatorio*" es el dispositivo que permitió el dominio de la naturaleza por parte de los hombres, y que tuvo su origen en lo que llamamos cultura. Así, por medio del sacrificio se intenta domesticar a la naturaleza no socializada.

En la lógica expuesta queda bastante claro y con suficientes argumentos, que la cultura o mejor dicho el conjunto de instituciones humanas que entendemos como

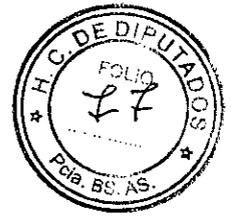


cultura tienen como antecedente el sacrificio fundacional o alguna forma de sustitución simbólica de este. La violencia sacralizada y conducida a través del sacrificio ritual puede verse a veces disimulada u ocultada en diversos ámbitos de lo humano. Así sucede en la unidad de medida como el *dinero* donde se puede apreciar este fenómeno de sustitución y en la necesidad del intercambio como mediador de las relaciones humanas. Este carácter de sustitución del sacrificio para cumplir con la misma función que el sacrificio fundacional o sus sucesivos sustitutos es el mecanismo de desplazamiento con que cuentan las sociedades modernas para el restablecimiento de un orden social, el intercambio y las estructuras fundamentales de funcionamiento de la cultura humana.

Como venimos señalando, es posible ver que la génesis de las instituciones culturales comienzan en ámbitos totalmente ritualizados y sacralizados, donde la evolución de éstas, en instituciones secularizadas siguen una vía que se deriva de su continua sustitución simbólica, la cual se metamorfea en una imposición funcional para las nuevas necesidades de los grupos humanos, tales como el dinero y función de equivalente universal para el intercambio de bienes, materiales o de otra índole hacia el interior de las sociedades.

Ahora, cuando en ciertas ocasiones una masa enfurecida se lanza a la calle con el fin de destruir, robar u otra forma de vandalismos, lo que se lleva a cabo es una consumición inútil de bienes inalcanzables. La destrucción de bienes, el gasto puro sin beneficio, es la descarga ritual de los desposeídos a quienes se atormenta con la visión de bienes codiciados que no podrán adquirir en toda una vida de sometimiento y humillación. Resulta significativo observar que entre la destrucción, el fuego y los vehículos volcados, siempre hay grupos danzando. La violencia, el ritual y la fiesta se ponen de manifiesto.

Sin embargo solemos *olvidar* la violencia real silenciosa e invisible; carece de espectáculo. ¿Cuánta violencia fue necesaria para rebajar la jornada laboral de catorce a las ocho horas diarias? ¿Cuánta violencia invisible ha sido utilizada para encerrar en manicomios, cárceles, asilos y reformatorios a todos aquellos que no coinciden con el esquema de ciudadano "*modelo*" diseñado por la sociedad en que vivimos? ¿Y por qué se considera, *oficialmente*, que el muerto en un "*accidente*" en la vía pública es diferente al muerto en un homicidio? La respuesta es de sentido común; porque el muerto de autopista *se ha* matado, en tanto que el otro *ha sido* asesinado. Pero este



razonamiento no deja de ser un sofisma. *La verdadera diferencia* estriba en que las sociedades modernas toleran el gasto en muertos propio al uso del automóvil, pero no el gasto en muertos inherente a la corrupción política, religiosa o económica. Así se acepta como natural la siguiente falacia: al muerto en un "accidente" en la vía pública lo ha matado su propia libertad de usar un vehículo (como si tuviera otra alternativa real), y al que fue asesinado lo ha matado la libertad ajena (como si el victimario fuera "libre"). Este monumental enredo esconde una verdad atroz: hay muertes permitidas y muertes prohibidas; hay una violencia tolerada y otra que utiliza mecanismos justificatorios como excusa para ocultar a la primera.

De este modo llegamos a un escenario donde la violencia se presenta de diferente forma, en particular en las grandes ciudades en un gran "teatro" donde tiene lugar el espectáculo de la violencia, pero este "juego" se rige por rituales que diferencian entre una *violencia buena* y otra *violencia mala*. Y lo que es más grave pero de sentido común, sólo se llama violencia a la *violencia mala*; a la *violencia buena* no se la llama violencia sino que recibe diversas adjetivaciones estructurantes de la sociedad en que vivimos y se expresan en el sentido de que es "el precio que hay que pagar" para vivir en una ciudad moderna o se los considera "sacrificados en el altar del progreso", es decir, muertos "por causas naturales".

En consecuencia, en esta muestra de la violencia que es la gran ciudad, podemos asistir a dos espectáculos: el de las víctimas reales y el de los sacrificios silenciosos. Ambos son visibles hasta extremos escandalosos, pero reciben diferente tratamiento. A las víctimas silenciosas no los ha agredido nadie: son un tributo que se cobra ese ente anónimo que se llama "progreso". Por ejemplo: un anciano que duerme en invierno en el banco de una plaza, los chicos de la calle, los desempleados estructurales, los que no tienen nada y nunca lo tendrán, los que tenían algo y lo perdieron en manos del sistema financiero, ¿no es una agresión? Tan agresiva como la violencia administrativa, esa burocracia silenciosa que genera un mecanismo victimal que parece representar la fase más avanzada del "chivo expiatorio", con una eficacia devaluada para evitar el nuevo "desorden - orden social". Caminar por una calle sorteando postes eléctricos y telefónicos, cestos de basura y carteles incrustados de cualquier modo, señales viarias obsoletas y toda suerte de objetos urbanos, es una experiencia que debiera hacernos



reflexionar sobre la *voluntad agresora* de la sociedad en que vivimos y en su carácter impune.

Estos elementos de invitación a la venganza personal son, sin embargo, anecdóticos comparados con la violencia masiva que representan los envenenamientos producidos por gases tóxicos de las fabricas, emanaciones industriales que asfixian a los chicos, el enloquecedor estruendo de los escapes en motos, autobuses y camiones, la desesperación provocada en los conductores por falta de espacio circulatorio o de estacionamiento. Estas violencias constantes son más traumáticas porque no se consideran *violencia*, sino *el precio que hay que pagar* para vivir en la ciudad moderna. Son *violencias buenas*, que no producen víctimas. El problema es que los *mártires del sistema* descargan su éxtasis del modo que pueden, y entonces ellos sí que son *violentos malos*.

Nos sentimos impotentes y desesperanzados ante esta situación de tortura cotidiana. Esta impotencia luego se transforma en desvergüenza e indiferencia frente a una realidad *debe* de ser así; una suerte de tortura moderna, un altar donde se sacrifican los desdichados que desean vivir y pagar los beneficios de sus desdichas.

Frente a estos grandes espectáculos invisibles de *violencia silenciosa*, los espectáculos de *violencia mala* son minúsculos, pero se ven agigantados por la opacidad de los anteriores. A modo de ejemplo, las agresiones contra la propiedad como los robos, ocupan, a su vez, el lugar visible de los "*negocios*". Una sola financiera fraudulenta produce más víctimas que la totalidad de ilícitos contra las propiedades provocadas en el país en una semana, pero la violencia de los ladrones es, para el Estado, la única violencia real. Es probable que nunca como ahora ha estado tan protegida y resguardada la propiedad privada de bienes, pero es ahora cuando el espectáculo de la violencia debe ocultar la expoliación gigantesca a la que se ve sometido el conjunto de la población por parte de un pequeño grupo legalizado y funcional al sistema social. Las víctimas de un atraco son víctimas de la violencia; los expoliados por una quiebra fraudulenta son sacrificados por el progreso. Con impotencia o tolerancia, así funcionan las cosas.

Conforme al esquema de desplazamiento por sustitución, los delincuentes ocupan el lugar del chivo expiatorio, tal y como lo describe Girard. El procedimiento

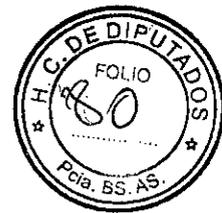


para crear un chivo expiatorio es el siguiente: dada la enorme dosis de agresividad que genera la gran ciudad sobre los individuos, éstos corren el peligro de dañar a personas próximas, en un momento de enajenación incontrolable: su mujer, sus hijos, los colegas del trabajo, el director de la fábrica, el jefe de personal, el policía del barrio, etc. Se elige entonces una minoría débil, analfabeta y pobre. Se le aprietan las tuercas: no se le da trabajo, se le obliga a vivir en la basura, se le humilla, se le niegan sus derechos, se le aísla y se le estigmatiza, hasta que esa minoría estalla de ira y agrede, roba, viola o mata. Entonces se le encierra. Toda la agresividad invisible ha tomado forma en el chivo expiatorio y se ha hecho visible. Los medios masivos de comunicación muestran la imagen visible de la violencia. La otra no tiene imagen.

Tengo la impresión de que por momento no debemos hacernos demasiadas ilusiones. Me viene a la memoria el rito del que desciende en la estación de subterráneo en una "hora pico", como perfecto modelo de agresión invisible y silenciosa, que cierra sus puertas implacablemente y casi sin avisar, llevándose por delante a niños, ancianas y todo lo que encuentre por el camino. En varios años pocas, muy pocas veces he visto quejarse a nadie. La anciana empujada suelta un "*¡Por Dios, qué bestias!*", sin que nadie acierte a decir de qué bestias se trata, y el niño acompaña temeroso con su mirada. Y nada más. Los que se encuentran en el interior del coche suelen sonreír comprensivamente y asienten con su cabeza como diciendo "*así son las cosas*". Los ciudadanos aceptan el trato *cruel* que imparte el espectáculo como "*el precio que hay que pagar*" por vivir en la ciudad, utilizar un transporte público, y querer luego, encima, salir a la calle. Sin embargo muy pocos comprenden que esta acumulación de violencia invisible nunca es inocua.

## **EL DESEO FATAL DE LA INDIFERENCIA**

La sociedad contemporánea se caracteriza por la eliminación o disolución de las diferencias culturales, y lo que llamamos *moderno* se presenta como una generalizada y profunda "*crisis cultural*". La sociedad moderna es una sociedad insólitamente desestructurada, sumida en un "*tiempo de indiferenciación relativa*" nunca antes conocido y poseedora del mínimo cultural imprescindible para poder seguir existiendo como tal. La imposición de la razón aparece como su voluntad fundacional, su



empeño en proporcionar un principio absoluto a lo que parece ya empezado desde siempre. Podemos decir que la Revolución de 1789 constituye el intento de refundar las relaciones sociales a partir del principio de una autoridad única y universal independiente de las espontaneidades y particularidades de los hombres; de re-constituir la sociedad desde esa nada cultural.

Entre los revolucionarios del siglo XVIII existe la convicción ilustrada de que es posible constituir una sociedad a partir de los principios de una *"ley escrita"*. Se pretende que el *lógos* sea - como apunta Starobinski - la palabra del comienzo, el enunciado fundador que contenga y fije en sí la autoridad clara del origen: *"la nada a la cual conduce la voluptuosidad disuelta debe dar nacimiento a la virtud resuelta"* (Jean Starobinski, *Los emblemas de la Razón*, Taurus, Madrid, 1988, pág. 33). Se pretende, pues, un nuevo comienzo, un verdadero comienzo que constituya íntegramente la sociedad. La constitución de la sociedad sólo puede hacerse a través de una Ley basada en una instancia de legitimidad universal, la *Razón*, abocada a desterrar el *"oscurantismo"* y la *"cábala"* y a re-establecer en su lugar la *"Naturaleza Humana"* y sus *"derechos inalienables"*.

En nuestro criterio esta empresa no puede tener éxito si entendemos que la sociedad no necesita constitución porque se halla ya constituida desde siempre. *"No es por el camino de la nada que llegaréis a la creación"*. *"El hombre puede modificar todo en la esfera de su actividad, pero no crea nada"*. *"Una constitución que está hecha para todas las Naciones no está hecha para ninguna, es una pura abstracción, una obra escolástica hecha para ejercitar el espíritu según una hipótesis ideal, y que es necesario dirigir al hombre en los espacios imaginarios en que éste habite"* (Joseph de Maistre, *Consideraciones sobre Francia*, Tecnos, pág. 110- 61-67). La sociedad, venía a decir el pensamiento reaccionario, se constituye al margen de las leyes, de forma espontánea y sin necesidad de ninguna intervención política deliberada, y se halla entretejida por una multiplicidad irreductible de lazos infinitamente más fuertes y, desde luego, mucho más sagrados que cualquier legislación fundada en la *"Razón"*.

La dificultad de la Constitución de 1795, como el de las que la precedieron y la sucedieron, así como el de la Solemne Declaración de los Derechos del Hombre, no reside en ellas mismas, sino en la inexistencia de su destinatario. Se constituyó un cuerpo jurídico - probablemente irrenunciable - pero no una sociedad, pues esta siguió



constituyéndose en otra parte y por otros medios, mientras que el complejo aparato legal que se había creado se mostraba incapaz de producir el mínimo de sociedad y de "magia" necesario para proporcionar a los hombres un poco de seguridad.

Así pues, se puede decir que el ideal de la Ilustración había fracasado, como habían anticipado que lo haría pensadores como Joseph De Maistre, Víctor Cousin, Jules Simon, Edmund Burke, Thèodore Jouffroy, Agustín Baurrel o De Bonald, entre otros. Pero lo que ninguno de éstos tuvo tiempo de advertir es que mientras la Revolución fracasaba en su intento de constituir una sociedad en la que las relaciones entre sus miembros se establecieran sobre su común humanidad, se venían gestando las condiciones económicas de la moderna sociedad capitalista, y el fatal "cumplimiento" de constituir una sociedad en la que el capitalismo iba a lograr con infinitamente mayor eficacia que todas las fuerzas movilizadas en la *Revolución de las Luces*, liberar a los hombres de toda "heteronomía" (Kant) arraigada en la religión, la costumbre, el parentesco, la nación o la tradición. Si, a ojos de los pensadores reaccionarios, el proyecto de "emancipación" puesto en marcha por la Revolución amenazaba con reducir a los hombres a un cero social, la expansión del capitalismo daba por primera vez cumplimiento a esa amenaza. "El Hombre", esa pura "abstracción" en la que, según De Maistre y Burke, los hombres de todas partes quedaban idealmente despojados de su identidad (nacional, religiosa, cultural, sentimental), había tomado cuerpo por primera vez.

El hombre es una nada social. De él, sólo puede ser cierto que no es nada más que humano. esto es, que los hombres que han pasado a engrosar sus filas han sido privados de todas aquellas determinaciones que les singularizaban y les diferenciaban de otros hombres y les permitían reconocerse e identificarse precisamente como otros frente a ellos. Consumada la globalización de la economía capitalista, los hombres sólo son interpelados en cuanto su relación con el *mercado*, y a duras penas logran seguir siendo algo más que lo que son en las esferas de la producción y de la circulación de mercancías.

Amparado por los grandes principios jurídicos del capitalismo se han suprimido las "costumbres y hábitos", las "pequeñas pertenencias" y "solidaridades menudas" que, más allá de su función socio-económica, operaban como vehículos de estabilización y transmisión de diferencias y constituían psicológica y sentimentalmente

la subjetividad. El capitalismo ha desprendido casi totalmente a los hombres de todos aquellos agregados de relaciones y sistemas de diferenciación, clasificación y jerarquización en los que encontraban, a un tiempo, ubicación socio-cultural y definición, y les ha convertido en átomos flotantes, *"intercambiables y anónimos"*, movilizados por las necesidades de la producción y comunicados entre sí por el mercado. En este sentido, es verdad que el capitalismo ha hecho a todos los hombres iguales, cosa que no logró hacer, pese a todos sus esfuerzos, la Revolución; pero los ha hecho iguales en la insignificancia (social, política, cultural y antropológica); iguales a nada. El capitalismo es ese *"dinamismo"* del que certeramente ha dicho René Girard *"ha arrastrado primero a Occidente, y luego a toda la humanidad, hacia un estado de indiferenciación relativa nunca antes conocido, hacia una extraña suerte de no-cultura o de anticultura que denominamos, precisamente, lo moderno"* (René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, pág. 195).

El hombre occidental contemporáneo, hijo de la revolución francesa y promotor de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, el abstracto *"ciudadano del mundo"* que aspira a la igualdad entre todos los seres humanos. *"tiende instintivamente a ver las diferencias, aunque no tengan nada que ver con el estatuto económico o social de los individuos, como otros tantos obstáculos a la armonía entre los hombres"* (Ídem, pág. 57). Pero esta actitud, es el resultado de un *"prejuicio anti-diferencial"* que aborta de antemano nuestras posibilidades de comprender el sentido y la naturaleza de lo cultural en general y de lo religioso en particular. Es lo que permite situar a unos seres en relación con los otros, lo que ocasiona que las cosas tengan un sentido en el seno de un todo organizado y jerarquizado. Es lo que constituye los objetos y los valores que los hombres transforman, intercambian y manipulan. Este orden se define como una estructura en el sentido moderno del término, un sistema de distancias diferenciales que es desordenado de golpe cuando la violencia recíproca se instala en la comunidad. La crisis es designada unas veces como conmoción y otras como engaño de la diferencia. No es, pues, la diferencia, sino más bien su pérdida lo que ocasiona la confusión violenta. La crisis arroja a los hombres a un enfrentamiento perpetuo que les priva de cualquier carácter distintivo, de cualquier *"identidad"*.

Pero esta sociedad es la única que es capaz de producir el capitalismo; y, lo que es peor, la única que, a la larga, es capaz de soportar. El nuevo orden económico



planetario sólo interpela a los hombres en tanto que sujetos independientes de su identidad cultural. Este pensamiento liberal siempre ha considerado a las identidades culturales e incluso a la nación misma como derivadas de oscuros prejuicios tribales destinados a ser abolidos por la historia. Toda reivindicación cultural, nacional o religiosa esgrimida contra las fuerzas homogenizadoras movilizadas por la economía capitalista ha sido puntualmente descalificada por dicho pensamiento como anacrónica. En una sociedad que no nos necesita ni nos reclama más que en nuestra relación con el mercado. La religión, la nación e incluso la familia, no pueden aparecer más que como tozudas supervivencias del pasado llamadas a desaparecer.

De modo casi idéntico lo había sostenido Lèvi-Strauss, al decir que *"cuanto más homogénea se torna una sociedad, tanto más visibles serán las líneas internas de separación, y lo que se ganó en un nivel se perderá, inmediatamente, en el otro [...] La humanidad no podría vivir sin algún tipo de diversidad interna"* (Claude Lèvi-Strauss, *Mito y significado*, Alianza Editorial, 1990, pág. 42).

¿Cómo se ha llegado a esto? Como ya hemos visto, la globalización de la economía capitalista ha hecho real, contra todas las diferencias culturales y al margen de cualquier motivación moral o política, el sueño ilustrado de una ciudadanía simplemente humana. La globalización de la economía capitalista ha producido una *"aldea global"* a la que se pertenece con sólo ser hombre, pero que, a su vez, sólo nos reconoce y nos tiene en consideración en cuanto hombre. El problema es que los que han devenido sus habitantes nunca se habían sentido tan desprotegidos y vulnerables como lo han hecho en tanto que meros hombres. Desaparecidas las instancias culturales que antes respondían de ellos y en las que ellos encontraban refugio y protección (su familia, su tribu, su gremio, su congregación religiosa, su nación), ahora no les queda más protección que la de las débiles instancias jurídicas que en la *"aldea global"* han venido a sustituir a las anteriores; esto es, que la de aquellos conjuntos de leyes, encabezados por la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, que han sido creadas para protegerles en tanto que meros hombres. Pero, como señala con toda razón Hannah Arendt, durante el último siglo, los hombres han tenido tiempo de comprobar lo extremadamente *"peligroso"* que resulta comparecer en la historia bajo *"la abstracta desnudez de ser nada más que humano"*, y no disponer de más protección que la proporcionada por la Declaración Universal de los Derechos del Hombre recogida en las



constituciones de sus respectivos países - una protección, como sabemos, que siempre llega demasiado tarde - . Su condición no es la de no ser iguales ante la ley, sino la de que no existe ley alguna para ellos. *"La concepción de los derechos humanos, basada en la supuesta existencia de un ser humano como tal, se quebró en el momento en que quienes afirmaban creer en ella se enfrentaron por primera vez con personas que habían perdido todas las demás cualidades y relaciones específicas -excepto las que seguían siendo humanas"* (H. Arendt. *Los orígenes del totalitarismo.*, pág. 379). Como la historia del siglo XX ha demostrado, lo cierto es que *"el mundo no halló nada sagrado en la abstracta desnudez del ser humano"* (Ídem, pág. 378). *"Llegamos a ser conscientes de la existencia de un derecho a tener derechos (y esto significa vivir dentro de un marco donde uno es juzgado por las acciones propias) y de un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, sólo cuando aparecieron millones de personas que habían perdido y que no podían recobrar estos derechos por obra de la nueva situación política global. Lo malo es que esta calamidad surgió no de ninguna falta de civilización, del atraso o de la simple tiranía, sino, al contrario, de que no pudo ser reparada porque ya no existía ningún lugar «incivilizado» en la Tierra, porque, tanto si nos gustaba como si no nos gustaba, empezamos a vivir realmente en Un Mundo. Sólo en una Humanidad completamente organizada podía llegar a identificarse la pérdida del hogar y del status político con la expulsión de la Humanidad"* (Ídem, pág. 375). *"La calamidad que ha sobrevenido a un creciente número de personas no ha consistido entonces en la pérdida de derechos específicos, sino en la pérdida de una comunidad que quiera y pueda garantizar cualesquiera derechos. El hombre, así, puede perder todos los llamados Derechos del Hombre sin perder su cualidad esencial como hombre, su dignidad humana. Sólo la pérdida de la comunidad misma le arroja de la Humanidad"* (Ídem, pág. 376).

Louis Dumont ha llegado a conclusiones muy similares a las expuestas en su trabajo sobre el individualismo, donde sostiene que el credo moderno se caracteriza por desintegrar el *"holismo"* propio de las sociedades tradicionales, las cuales comprenden los intercambios y valores en función del todo social. Además, este pensamiento, marcadamente individualista, experimenta una profunda y radical aversión por toda suerte de *"jerarquía"*, o sea, por toda forma de *"englobamiento"* y *"subordinación"* de grados diferenciados y reconocidos. Sin duda, esta marginación de toda subordinación y toda trascendencia, al desintegrar la relación de valor entre elemento y todo, constituye



la raíz de la tendencia atomizadora propia de la "*configuración ideológica moderna*". Al no existir un entramado de referentes y valores humanamente significativos, se desvalorizan las relaciones interhumanas y adquieren prioridad las relaciones subhumanas con un mundo contrapuesto de cosas (mercancías) sobre las que el hombre alienado cree imponer su voluntad (Ver: Louis Dumont, *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, Alianza Editorial, Madrid, 1987).

Así las cosas, toda nuestra historia es un largo proceso de toma de conciencia "*antisacrificial*". Primero se reemplaza al hombre por una víctima animal, como en la historia de Abraham e Isaac. Luego, un día se vacila en degollar al animal. René Girard atribuye el origen de esta toma de conciencia a los textos bíblicos, en particular a los Evangelios pero también se pueden encontrar mensajes antisacrificiales en otras tradiciones, como el budismo, por ejemplo. No hace falta ser cristiano para coincidir en lo esencial con los análisis de René Girard o para preguntarse con él por las consecuencias de la decadencia de los ritos y los mitos religiosos. Si los ritos sacrificiales, aun causando víctimas, permiten evitar violencias peores, ¿qué pasa al no haber ritos? Sabemos que la humanidad progresa siempre a trompicones, con pasos hacia delante e, inevitablemente, pasos hacia atrás. No obstante, me parece muy importante defender la noción de progreso. Sigue habiendo víctimas, pero ahora se considera vergonzoso perseguirlas: es un "*progreso*". Hemos aprendido a reconocer a las víctimas, pero nuestra moral tolera bien la economía de mercado, que también produce víctimas de otro tipo. En las grandes metrópolis mueren cada año centenares de personas sin hogar de las que se ignora hasta el nombre. A juicio de Mark Anspach, la economía de mercado exige, en nombre de la eficacia, que todos podamos ser sacrificados en medio de una indiferencia casi general (Ver: Mark Anspach, *En el Altar de los mercados, las víctimas son anónimas*. Entrevista realizada por Yannick Blanc y Michel Bessières, *Correo de la UNESCO*, mayo de 2001). La transacción monetaria suprime el nexo entre las partes en el intercambio, elimina las obligaciones de reciprocidad. Si el vecino pasa hambre, uno no está obligado a darle de comer; si lo expulsan de su casa y se muere de frío, uno no tiene el deber de vengarlo. Como observa el filósofo Paul Dumouchel, la eliminación del deber de venganza evita que la violencia se propague de un individuo a otro, pero universaliza al mismo tiempo la



categoría de las víctimas "*sacrificables*", aquéllas por cuya muerte no habrá venganza. En este sentido, seguimos sacrificando a víctimas anónimas.

El marco ritual de los intercambios "*primitivos*" implicaba la presencia de mediadores invisibles. Adam Smith, el padre de la economía política liberal, alude también a un "*espíritu oculto*" cuando habla de la "*mano invisible*" del mercado. Se trata, claro, de una simple metáfora: se da por sentado que el mercado se autoregula y que funciona de maravilla sin intervención visible del Estado. Pero nada garantiza que el mercado se dirija solo hacia un equilibrio satisfactorio. Más bien la historia tiende a probar lo contrario. En este sentido, la doctrina de la "*mano invisible*" exige una fe casi religiosa. Sobre todo sirve para absolver a los hombres de las consecuencias de sus acciones. Cuando un avión se estrella, se abre una investigación, se busca a los responsables. El número de personas que mueren cada día de hambre en el mundo equivale al de las víctimas de varios centenares de aviones estrellados, pero no hay necesidad de investigación alguna: la culpa es del mercado. O, lo que es lo mismo, de nadie. A título individual nadie es responsable de una violencia colectivamente consentida, del mismo modo que la violencia del sacrificio es colectivamente consentida y "*ocultada*" por toda la comunidad.

*El mercado* demuestra que neoliberalismo es un término apócrifo que miente sobre su propio origen. En realidad se trata de un fundamentalismo económico, y como tal, considera al principio de obtención de ganancias como único eje de la economía. El nuevo orden económico constituye una verdadera *instigación a la violencia* ya que justifica la obtención de ganancias sobre cualquier cosa. A pesar de sus patentes manifestaciones no hay consciencia de la gravedad del fenómeno.

La domesticación de la agresión es una característica fundamental del proceso civilizatorio: en ella ha intervenido la regulación social imponiendo restricciones a sus miembros para preservar la cohesión de la comunidad, pero cuando el neoliberalismo desata al mercado excluye a muchas personas y destruye a la sociedad.

El ascenso del neoliberalismo ha ido acompañado de ideologías que anuncian la llegada a un mundo mejor, a un paraíso, donde el cruento pasado ha quedado atrás con sus conflictos y contradicciones. Hegel, Kojève, y Benjamin, entre otros, vaticinaron este final de la historia que ha desembocado en el posmodernismo, según el cual nos

encontramos más allá de cualquier finalidad, no existe ninguna utopía, ningún futuro, ninguna sociedad en busca de una meta para orientar sus relaciones políticas y económicas en alguna dirección.



Este arribo a la meta final libre de problemas es igual a "vivir en el paraíso", en el mundo del entretenimiento y el consumo, donde el principio de la obtención de ganancias ha eliminado la pluralidad cultural no lucrativa. Los individuos se encuentran en la completa indefensión, cada quien debe velar por sí mismo en medio de la incertidumbre de la "sociedad de riesgo". Una sociedad de acciones orientada por la ganancia donde no juegan los perdedores. En el mundo se ha incrementado la violencia porque una mínima parte de la población tiene mayor riqueza, mientras que la pobreza en varios países cada día se agrava más.

*Somos testigos de una severa crisis de la civilización cuyas consecuencias todavía no se pueden calcular.* En lugar de formas de solución de los conflictos, la violencia entra directamente para imponer intereses particulares. Da igual si se trata de robos o asaltos, locuras religiosas o étnicas, de ataques terroristas de grupos o Estados a individuos o de la imposición de intereses económicos por fuerzas extraeconómicas: lo que cuenta es el derecho del más fuerte y la lucha armada amenaza en convertirse en la forma mundialmente preferida para la solución de los conflictos. Por ahora, vemos que los conflictos se incrementan y carecemos de chivos expiatorios eficaces para postergar lo inevitable

Dr. FRANCO A. CAVIGLIA  
Diputado  
Bloque Frente para la Victoria  
H. Cámara de Diputados Pcia. Bs. As.