



René Girard y su crítica de la etnología multiculturalista y relativista

René Girard's criticism of multiculturalist and relativist ethnology

Agustín Moreno Fernández

Becario del programa FPU del Ministerio de Educación. Departamento de Filosofía II, Universidad de Granada.

agustinjmf@hotmail.com

RESUMEN

En la etnología actual imperan los discursos que exaltan las diferencias culturales y los planteamientos que cuestionan las pretensiones científicas de verdad y universalidad. René Girard desarrolla una serie de críticas a estos postulados, que van aparejadas a una de sus tesis fundamentales: la hipótesis del chivo expiatorio, como mecanismo presente en los orígenes de cada cultura. Esta tesis implica aseverar la capacidad de acceso a la realidad extratextual de los mitos frente al relativismo epistemológico. Pero también asumir la unidad del género humano; de sus ritos, mitos y religiones y su papel siempre crucial, vinculado a nuestra naturaleza violenta, secularmente ocultada por los saberes humanos. Girard hace una apuesta interdisciplinar ante el estancamiento de la etnología.

ABSTRACT

In today's ethnological panorama, the predominant discourses deal with cultural differences while questioning the intent of scientific discourse. René Girard develops a list of critics to these points of view. At the same time, he defends his scapegoat hypothesis, a mechanism present in the origins of every culture. This thesis involves the defence of our capacity to gain access to the extra-textual reality of myths against to the epistemological relativism. However, the unity of the human gender and the unity of the rites, myths and religions is assumed, together with their fundamental function to fight against the risk of our own violence, hidden by human knowledge. Girard defends the interdisciplinary way to search for a solution to the ethnological crises.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

René Girard | chivo expiatorio | violencia sagrada | multiculturalismo | universalismo | interdiscipliniedad | scapegoat | sacred violence | multiculturalism | universalism | interdisciplinary approach

1. René Girard y la hipótesis del chivo expiatorio ante el discurso etnológico actual

René Girard es un antropólogo autodidacta (además de crítico literario, exégeta, pensador), nacido en Francia y cuya carrera se ha desarrollado sobre todo en Estados Unidos. Desde los inicios de su itinerario intelectual le ha preocupado pensar la violencia y su conexión con lo sagrado. Tras elaborar una teoría del deseo mimético a partir de las grandes obras de literatura de los principales novelistas occidentales (Girard 1961), toma los mitos y los ritos procedentes de toda cultura como objeto de estudio (1). A partir de ellos establece la hipótesis del chivo expiatorio, aunque sin dejar de lado la teoría mimética. El ser humano es el animal más imitador de cuantos hay. Nuestra naturaleza mimética y deseante posibilita la condición humana misma, al habilitarnos como seres dotados de cultura y lenguaje. Sin embargo, al mismo tiempo, esta rotura del régimen instintivo tiene también su reverso. Si en el reino animal, gracias a los *dominance patterns*, las crisis de violencia rival entre miembros de un grupo, se resuelven con el sometimiento a un líder, en los seres humanos estos patrones ya no funcionan. La violencia intracomunitaria se desencadena sin freno y pone en riesgo la supervivencia del grupo.

Es en este punto donde René Girard sitúa la emergencia de lo humano, lo simbólico, lo sagrado y lo cultural, concentrados en un mecanismo capaz de frenar la lucha de todos contra todos: el chivo expiatorio. No se trata aquí, como en el Levítico, de un ritual hecho de manera consciente mediante el cual se transfieren al animal los pecados para expulsarlos y expiarlos. Se trata de una polarización, de sentido inverso, de los flujos miméticos que estaban ocasionando la violencia que, ahora, van a orientarse hacia la elección de un individuo del grupo que la va a focalizar siendo hallado culpable de la crisis. Considerado el causante de todos los males va a ser sacrificado. Si antes era la indiferenciación, el

caos y el desorden violento, ahora, en torno a la víctima y al sacrificio se producen el orden y la diferenciación. Con el asesinato sacrificial, la comunidad se descubre liberada de sus males y, perpleja ante la nueva situación, ahora no sólo ve en la víctima al culpable de la violencia desatada, sino también al responsable de la paz y de la resolución de la crisis. Esta sacralización de la víctima es el nacimiento de lo sagrado. Los ritos de cada cultura son la rememoración de sus crímenes fundadores (Girard 1986: 76-78). Los mitos, el relato de lo acontecido para cada comunidad, relato tergiversado de la realidad que, aunque sin saberlo, escamotean la responsabilidad de todo el grupo en las crisis sociales y justifican la culpabilidad de una víctima, a la que se atribuyen los peores crímenes (véase, por ejemplo, el caso de Edipo, incestuoso y parricida). Girard, analizando un gran corpus etnográfico que abarca culturas de todo el mundo, establece una caracterología de rasgos victimarios. Freud tenía razón en que el origen de las culturas y las civilizaciones comienza por un crimen fundador. Se equivocaba, entre otras cosas, en creer que fue un acontecimiento único del que luego se arrastraba una culpa inconsciente. Girard, sitúa el mecanismo del chivo expiatorio en el marco de la evolución humana. En el plano de la evolución cultural el cristianismo, precedido sobre todo por el judaísmo, sería el culmen de la revelación de este mecanismo sacrificial y de la inocencia de las víctimas (2).

De este modo, sostener la hipótesis del mecanismo del chivo expiatorio implica afirmar la existencia de crímenes fundadores en los comienzos de cada cultura, cuya estela puede seguirse, aún estando velados, detrás de los mitos y ritos milenarios. Y, por tanto, afirmar la capacidad lingüística para acceder a la realidad extratextual, negando el relativismo epistemológico. Pero también implica asumir la universalidad y la unidad de los ritos, mitos y religiones humanas y, por ende, del género humano, por encima de las peculiares diferencias de cada cultura, y aceptar que la naturaleza humana se halla abocada a la violencia. Implica, por tanto, no sólo una crítica al culto y a la esencialización de la diferencia frente a la identidad humana universal, sino también a la negación del rol capital que las religiones han jugado y juegan en las sociedades humanas, y al ingenuo optimismo antropológico. La etnología actual está en el punto de mira de estas críticas, ya que en ésta priman: el estudio y la sobrevaloración de las diferencias; los enfoques particularistas y los planteamientos relativistas (hasta el grado de negar el acceso a lo real, según la célebre cita nietzscheana: "no hay hechos, sino sólo interpretaciones" (3)); y la ocultación de la violencia sacrificial en las sociedades antiguas. Girard propone un discurso alternativo para la ciencia antropológica en el marco de la interdisciplinariedad y de unas ciencias humanas que han de buscar su lugar propio. Analizar estas críticas y esta propuesta es el objeto del presente artículo.

2. El multiculturalismo y la exaltación de las diferencias

En el terreno de la etnología, Girard denuncia un gran mal para esta disciplina: el relativismo multicultural, encasillado en el extremismo de las diferencias. Casi todos los etnólogos son relativistas. Están convencidos de que nada en las culturas humanas trasciende la diversidad infinita de las diferencias, y han olvidado el espíritu inaugural de su disciplina y su afán por encontrar lo universalmente compartido. El multiculturalismo, en opinión de Girard, sucumbe con frecuencia a lo mismo que denuncia como el mayor pecado de Occidente: el apetito de exclusión. Se encierra en reconstituir artificialmente las culturas no occidentales, en detrimento de una mayor comunicación y apertura (Girard 2006: 41) y, de paso, enmascara un falso universalismo del que pretenden revestirse las distintas culturas: la creencia, incluso en las culturas más cerradas, de que en el compartimento de una diferencia cultural particular, supuestamente inagotable, se halla la plenitud de la libertad y la universalidad. Sin embargo, todo lo que cuestiona esta creencia ilusoria, todo lo que cuestiona la supuesta esencial diferencialidad de la propia cultura, es lo que desencadena la disposición inmemorial a la persecución: "Esta tendencia adopta siempre los mismos caminos, la concretan siempre los mismos estereotipos, responde siempre a la misma amenaza. Contrariamente a lo que se repite a nuestro alrededor, nunca es la diferencia lo que obsesiona a los perseguidores y siempre es su inefable contrario, la indiferenciación" (Girard 1986: 34) (4).

El relativismo contemporáneo sería el resultado del fracaso de la antropología moderna (Girard, Vattimo 2009: 64), el fracaso de la tentativa de resolución de los problemas ligados a la diversidad cultural humana. Girard pretende demostrar que las diferencias culturales son significativas a un cierto nivel (por ejemplo existen miles de modos de regular la vida en sociedad, como las leyes matrimoniales), pero no en otro (todas tienen un único fin: prevenir los conflictos y la violencia interpersonales): "siempre he

creído que el relativismo enmascara la unidad del conocimiento (5) que sólo puede existir si se acepta como punto de partida" (Girard, Vattimo 2009: 147-148). La profundidad y la pretendida inconmensurabilidad de las diferencias exaltadas por el multiculturalismo son tan sólo aparentes. Es más, dice el pensador francés: "cuanto más arraigada, "auténtica" e indarraigable es la pertenencia, más se basa en unos idiotismos (...) que probablemente son insignificantes, auténticas idioteces, tanto en el sentido francés como en el sentido griego de *ídion*, que significa lo propio" (Girard 1986: 203).

Si en el pasado fue el analogismo delirante, ahora el nuevo callejón sin salida de la etnología moderna es el "diferencialismo" radical. Pero el problema sigue sin atajarse. La propuesta girardiana, aunque no pretende volver al analogismo exagerado, sí recoge la mezcla de diferencia e identidad de la analogía, partiendo de una concepción peculiar de la mimesis y del mecanismo victimario, intentando salir así del doble estancamiento (Girard 1995: 125). Esto podemos verlo en su idea, tan denigrada por los enfoques particulares de cada disciplina, de extrapolar el esquema persecutorio de los llamados textos históricos de persecución, interpretando de igual modo tanto las narraciones de las persecuciones medievales como los mitos llamados "etnológicos".

3. La minusvaloración etnológica de la violencia y de lo religioso

3.1. La ocultación de la violencia

Además del doble "bloqueo" mencionado, cierto multiculturalismo etnológico está también preso, a juicio de Girard, por el discurso de lo "políticamente correcto", que le conduce al negacionismo de la violencia sacrificial de las religiones arcaicas. Girard se escandaliza ante el hecho de que en Estados Unidos ciertos museos de etnología amerindia, minimizan o eliminan toda la violencia religiosa y guerrera en las culturas de los "nativos americanos". Más aún, algunos antropólogos niegan la existencia de los sacrificios humanos e, incluso, arguyen que se trata de una invención imperialista occidental. Esto, a pesar de que la mayoría de etnólogos se sentía solidaria con las culturas estudiadas (lo cual no implicaba que ocultaran lo que veían) y de que su positivismo favorecía unas fieles descripciones y observaciones (Girard 2006: 35-37). De todas formas, lo que la antropología de la cultura tiende a rechazar, resurge siempre gracias a la antropología sobre el terreno, que encuentra huellas del sacrificio humano en el mundo entero (ya se trate de los mexicas o los fenicios), sin dejarse intimidar por los discursos ideológicos (6) (Girard 2004: 195, 224). Así, "cuanto más niegan los etnólogos "políticamente correctos" las violencias de los pueblos primitivos, más víctimas desterradas por los arqueólogos contradicen su "neorousseauismo" beatífico (Girard 1996: 91).

Pero la ocultación de la violencia es mucho más amplia (aunque, curiosamente, si sólo se trata de los mitos "etnológicos" no se habla de violencia y no se les califica en términos de primitivos o salvajes, que en cambio sí se aplican a los textos evangélicos). La filología y la crítica moderna completan la obra de las mitologías tardías, ayudando a borrar y a expulsar los trazos de la violencia de los crímenes fundadores conforme avanza la cultura (7) (Girard 1986: 121). Pero también el humanismo clásico y, en general, el pensamiento moderno, tratan de no habérselas con la violencia. Unas veces se ve la violencia o los mecanismos victimarios en los demás, pero no en uno mismo o en la propia sociedad (como Frazer); otras veces sólo se detectan en uno mismo o en la propia sociedad, pero no en los demás (como los anti-etnocentristas): "reúnanse las dos perspectivas y tendremos la verdad" (Girard 2006: 46).

De nuevo Girard ve más allá de las diferencias y afirma la existencia de un "esquema transcultural de la violencia colectiva". (Eso sí, nos aclara que una cosa es que exista el esquema y otra que cada acontecimiento concreto dependa luego de él o no). Y la existencia de unos rasgos universales de selección de víctimas (por ejemplo la pertenencia a una minoría étnica o religiosa, que contribuye a la polarización de las mayorías en contra de quien está adscrito a éstas). Mientras que marxistas o psicoanalistas estarían interesados en las causas de las creencias de los perseguidores (voluntad secreta de opresión, deseos inconscientes...), Girard pretende situarse en un nivel previo, desentrañar la mecánica de la acusación (Girard 1986: 25-31). Y, en este contexto, también defiende la tesis de la unidad de todas las mitologías y rituales (8), y de la totalidad de la cultura humana, religiosa y antirreligiosa: "más allá de la diversidad aparentemente extrema, existe una unidad no sólo de todas las mitologías y de todos los rituales, sino de la cultural humana en su totalidad, religiosa y antirreligiosa, y esta unidad de unidades depende por entero de un único mecanismo siempre operatorio en tanto que

siempre ignorado, el que garantiza espontáneamente la unanimidad de la comunidad contra la víctima propiciatoria y en torno a ella" (Girard 1983: 312).

En contra de los discursos de lo políticamente correcto y de la ceguera que nos impide ver la violencia según los casos, Girard habla de la "tendencia universal" en todos los hombres a descargar su violencia acumulada sobre un sustituto, sobre una víctima de recambio (Girard 2006: 45). Y esto es cierto, tanto para los "rudos salvajes" estigmatizados por Frazer, como para los súbditos de la reina Victoria, y para Frazer mismo. Lo que la alternancia de los dos puntos de vista oculta en cada ocasión es lo esencial, la universalidad de la violencia. Nuestra ceguera selectiva nos suele ocultar "la participación de todas las culturas y, por tanto, de todos los individuos sin excepción, en las formas de violencia que estructuran nuestras pertenencias colectivas y nuestra identidad individual" (Girard 2006: 46) (9). El secreto, por otra parte, de la supervivencia de todas las sociedades humanas ante el riesgo de descomposición por su violencia interna (10), y que la antropología no ha descubierto, sería "la convergencia espontánea, mimética, de toda la comunidad contra una víctima única, el "chivo expiatorio" original, sobre el que todos los odios se descargan sin expandirse catastróficamente por su entorno, sin destruir a la comunidad" (Girard 2006: 46).

Girard critica también la negación de la existencia de un progreso histórico que implicaría una jerarquización cultural y religiosa, y que es ignorado, entre otros, por la antropología estructural de Lévi-Strauss (11), que considera la mitología un juego de transformaciones, en el que el paso de la presencia de un homicidio colectivo a su ausencia sería algo neutral y posible en uno u otro sentido. Girard, en cambio, afirma que la flecha del tiempo existe, que existe una historia de la mitología, un progresivo enmascaramiento de las violencias fundadoras en los mitos y rituales y, también, una evolución en su desvelamiento. Hay que aplicar, por tanto, etapas diacrónicas (Girard 1986: 100) y hay que valorar históricamente el progreso civilizatorio y la progresiva renuncia a los sacrificios humanos que culminará en el judeocristianismo (Girard 1996: 101-102).

3.2. La centralidad de lo religioso frente a la marginación etnológica

Otro de los elementos de la etnología actual criticados por Girard, aunque no sólo de la actual (12) ni sólo de la ciencia etnológica, es la expulsión racionalista de lo religioso que sigue siendo dominante en antropología. Esta postura simplista contrasta con la presencia universal del elemento religioso en el núcleo de todas las instituciones y que las modernas ciencias sociales, esencialmente antirreligiosas para Girard, no quieren reconocer, ya que estarían asumiendo la religión como "el verdadero principio y la forma primitiva de todas las instituciones, (...) el fundamento universal de la cultura humana" (Girard 2002: 122).

El pensador francés plantea, muy al contrario del racionalismo, que los seres humanos somos deudores de lo religioso. Dice, con Durkheim, que "lo social y lo religioso son la misma cosa", más aún: "que la humanidad es la hija de lo religioso: no existiría sin lo religioso" (Girard, Gounelle, Houziaux 2007: 56) (13); que las sociedades humanas surgen "de lo religioso arcaico por medio de los 'asesinatos fundadores'" (Girard 2002: 128), y que son producto de procesos miméticos disciplinados por los ritos que se derivan de aquellos crímenes (Girard 2002: 127). Los hombres son más deudores del mecanismo del chivo expiatorio de lo que podíamos pensar, y los mitos que lo han encubierto son, dice Girard, como un capullo tejido sin cuyo abrigo no podría haberse desarrollado la larva (la humanidad). Gracias a la protección contra la violencia procurada por las víctimas propiciatorias se habrían llevado a cabo las empresas humanas. La perpetuación de la ignorancia primitiva, que posibilitaba el funcionamiento y la protección del mecanismo, es la que impide reconocer la naturaleza de lo sagrado (Girard 1983: 243-244). Es por ello por lo que Girard sostiene que la minusvaloración moderna de lo religioso sería, paradójicamente, "el vestigio supremo de lo propiamente religioso en su forma arcaica, (...) en un último esfuerzo por ocultar lo que está en juego en todas las instituciones humanas: evitar la violencia entre los miembros de una misma comunidad" (Girard 2002: 128).

La incompreensión de la etnología y del pensamiento moderno con respecto a la religión está, por tanto, vinculada también a la prolongación religiosa del "escamoteo" de la violencia humana y a la ignorancia de ésta como la mayor amenaza que ha pesado en las sociedades (Girard 1983: 270). Hoy continuamos sin conocer el dominio de la violencia sobre nosotros y no queremos reconocer la identidad de la violencia y

lo sagrado. Y es sobre esto, precisamente, sobre lo que habría que incidir (Girard 1983: 272) (14). En el terreno antropológico el problema concreto, no es ya sólo dar cuenta de lo que venimos diciendo sino que, además, Girard considera que el cristianismo ha venido siendo objeto de burdas comparaciones con las demás religiones, siendo tachado de religión arcaica y primitiva (15). Ahora, la cuestión antropológica fundamental residiría en explicar cómo solamente esta tradición religiosa, precedida por el judaísmo, en lugar de contribuir al ocultamiento de los crímenes victimarios los desvela (Girard, Vattimo 2009: 134) (16).

4. Por la interdisciplinariedad epistémica y el carácter propio de las ciencias humanas y antropológica: ¿pautas para una refundación?

René Girard defiende una aspiración irrenunciable del espíritu renacentista y de la Ilustración: un saber comunicable universalmente (Girard 2006: 41). Este objetivo está en línea con la clara apuesta por la interdisciplinariedad que se destila de sus planteamientos. En efecto, una de sus quejas recurrentes se refiere a que nos hallamos en una situación de esquizofrenia cultural. Por un lado, los historiadores destacan en sus análisis el esquema universal de la persecución victimaria en todas las sociedades del planeta, incluido Occidente y su pasado, desvelando la intolerancia y la superstición. Sin embargo, por otro lado, los etnólogos nunca descubren este esquema y sólo se interesan por las teorías de las causas. En opinión de Girard, esto es porque: "o bien la persecución se halla presente pero no se ve porque faltan documentos, o bien se ha adoptado un neoprimitivismo contemporáneo que opone a nuestra inhumana sociedad superior la humanidad de las otras culturas" (Girard 1986: 36-37). Paradójicamente nadie (ni los críticos del etnocentrismo, ni los positivistas) cuestionan o tachan de etnocéntrica la aplicación del esquema del chivo expiatorio a las persecuciones medievales de brujas y judíos (Girard 1986: 166). No son ajenos a esta esquizofrenia los críticos literarios, que no se interesan más que por la tragedia y para quienes el mito permanece intocable. Los mitólogos, por su parte, prefieren ignorar la tragedia y muestran desconfianza hacia ella. Según Girard, "esta división del trabajo se remonta, a decir verdad, a Aristóteles que, en su *Poética*, nos enseña que el buen autor trágico no toca y no debe tocar los mitos, porque todo el mundo los conoce; debe limitarse a pedirles unos "argumentos" (Girard 1983: 81).

Girard critica a las distintas ciencias y disciplinas. Desde sus visiones particulares no han descubierto el mecanismo victimario, la relación de las persecuciones colectivas y lo cultural en su conjunto: "ningún lingüista, ningún filósofo, ningún político la ha descubierto jamás" (Girard 1986: 34). En parte esto también se debe a la impasibilidad científica, cuyo cuestionamiento no implica la negación de la racionalidad científica. De hecho ser razonable, antes que racionalista, significa para Girard creer también en la ciencia y en los datos científicos. Pero, al mismo tiempo, hay que estar alerta y no sucumbir a su éxito embriagador, que provoca un empobrecimiento en los objetos de las ciencias sociales y humanas, tentadas siempre a devenir auténticamente científicas haciendo suyos los métodos de las ciencias duras (Girard 1996: 64-65). Es aquí donde el pensador francés sitúa el papel esencial de la afectividad, repulsada por los etnólogos actuales, que pretenden ser tan "duros" y "fríos" como en las otras ciencias. Y, sin embargo, los sentimientos juegan un papel crucial en el mismo objeto de estudio, el texto mitológico en este caso: "jugar a los falsos duros para no parecer desarmado equivale a prescindir, en realidad, de las mejores armas. Nuestros auténticos triunfos sobre la mitología no tienen nada que ver con esta falsa impasibilidad. Se remontan a una época en que no existía la ciencia sin conciencia, y son la obra anónima de los primeros en protestar contra la caza de brujas y en criticar las representaciones persecutorias de las multitudes intolerantes" (Girard 1986: 102). La teoría mimética, al contrario que estos etnólogos, se esfuerza en adaptar el método al objeto, si no puede hacerse del modo contrario, sin ser reductora y determinista, mostrando que en los asuntos humanos "lo imprevisible es siempre posible" y que "no hay nunca determinismo en sentido fuerte" (Girard 1996: 65). La negación de la impasibilidad es la clave de desocultación del mecanismo del chivo expiatorio y que nos libra de ser cómplices de los perseguidores. Por eso, afirma Girard, que la identificación con la víctima es "la auténtica fuente del saber" y que "la verdadera ciencia del hombre no es nunca impasible" (Girard 1985: 130-131) (17).

Girard defiende que su tesis de la víctima propiciatoria no es una nueva hermenéutica o una teoría metafísica, sino una hipótesis científica, fundada en una investigación de tipo positivo y que permite definir con rigor términos fundamentales como ritual, sagrado o religión: "serán llamados *religiosos* todos los fenómenos vinculados a la rememoración, a la conmemoración y a la perpetuación de una

unanimidad siempre arraigada, en último término, al homicidio de una víctima propiciatoria.(...). Al afirmar este carácter científico contradigo el dogma actual que pretende que la ciencia entendida estrictamente, es imposible en el ámbito del hombre" (Girard 1986: 127) [\(18\)](#). Girard defiende así la necesidad de estudiar científicamente la complejidad de las relaciones humanas, partiendo de un plano histórico, antropológico y evolutivo (Girard, Vattimo 2009: 90) y de la afirmación de las pretensiones de verdad y universalidad de las ciencias, en oposición a los planteamientos filosóficos que se ciñen al lenguaje y derivan en posturas nihilistas [\(19\)](#), o de las posturas que se arrojan la exclusiva de la científicidad, queriendo reducirla a la metodología de las llamadas ciencias "duras".

La audacia de la propuesta girardiana incluye recoger la toalla tirada por la etnología en lo concerniente al estudio de los orígenes de la humanidad. Así, la teoría mimético-victimaria tiene en cuenta tanto las diferencias de la diversidad de rituales, instituciones y culturas, como su común origen en la violencia, siguiendo un itinerario que *a priori* no puede negarse. Girard va más allá de lo clasificable y del estructuralismo para estudiar la génesis de las culturas humanas, y comprende que las ciencias humanas modernas se escandalicen pues, como el pensamiento religioso antiguo, éstas serían platónicas, al transformar fenómenos religiosos y sociales, que están vinculados entre sí, en entidades independientes [\(20\)](#).

En síntesis, estamos ante lo que podríamos llamar una "refundación" de la ciencia etnológica, que pasaría por: recuperar la fidelidad a su origen disciplinar para el estudio del común origen de los seres humanos, más allá de toda diferencia; imbuirse de nuevo del espíritu renacentista e ilustrado que aspira a un saber de saberes interrelacionados y con vocación universal; restablecer la confianza en los discursos científicos, la razón y el lenguaje, como instrumentos capaces de dar cuenta de lo real, aunque sin idolatrarlos y sin caer en realismos y analogismos ingenuos, una vez superado tanto el positivismo radical como el nihilismo; admitir la naturaleza conflictiva y propensa a la violencia de los seres humanos y, en este sentido, el papel nuclear y fundador de lo religioso, como producto cultural para paliar los déficits instintivos del ser humano para resolver sus crisis violentas. Todo ello asumiendo la radical historicidad de los seres humanos y nuestra inserción en la historia evolutiva junto con los demás seres. Sólo a partir de estos parámetros puede interpretarse adecuadamente la hipótesis del chivo expiatorio, que es una de las claves de bóveda del pensamiento girardiano y, en este caso, la piedra roseta que nos permite poner en situación sus críticas a la etnología actual y sus propuestas de renovación de las ciencias humanas, además de ordenar la ingente diversidad y cantidad de manifestaciones religiosas en todo el orbe. Casi todas estas propuestas pasan por una reapropiación de elementos del pasado, aunque con nuevas improntas. Y es que nadie ha dicho que el planteamiento de Girard nazca de la nada o se pretenda original. Antes al contrario, se inscribe en la lucha contra el imperativo de la "furia de la originalidad". Ésta produjo escasas obras maestras pero destacó, más bien, por la "demagogia mimética" que obligaba a cada uno a hacerse más incomprensible que los otros. El pensador franco-americano postula, sin embargo, que esta pretensión de radical originalidad lleva a la parálisis; que la vía de la solución al estancamiento se halla en la opción opuesta: en que sólo cabe la innovación a partir de la imitación [\(21\)](#), también en la investigación etnológica.

Notas

1. Destaca, en este sentido, su obra *La violencia y lo sagrado*. Otro título capital en la obra de Girard es *El misterio de nuestro mundo (Des choses cachées depuis la fondation du monde, 1978)*, clave además para situar su evolución en torno al uso del concepto de sacrificio y su interpretación de los textos evangélicos.

2. "En la Biblia se avanza hacia el desvelamiento del mecanismo victimario, desde Abel, Abraham, José, Job... Pero el clímax se encuentra en el Nuevo Testamento, en Jesús de Nazaret. Aquí ya no se pregunta, como en el mito, "¿Quién es el culpable?", sino "¿Quién es la verdadera víctima?" (Mardones 2000: 129 -a propósito de René Girard-).

3. Girard se opone a los planteamientos nihilistas, como la hermenéutica que defiende el filósofo Gianni Vattimo inspirado en Nietzsche, que considera todo texto como "historias" más o menos ficticias con un

sentido independiente y que deriva en la disolución del principio de realidad (cfr. Girard y Vattimo 2009 : 14-15).

4. "No tengo ninguna ansia de defender eso que llamamos la indiferenciación de las culturas. Estoy bastante menos dispuesto, a diferencia de tantos otros, a ver en ello una fuente de paz y de tranquilidad. Creo al contrario que los conflictos presentes se enraízan ya en la indiferenciación, antes que en las diferencias hoy día revueltas y que no son más que pretextos" (Girard 1996: 75).

5. Algunos ejemplos que, a pesar de su disparidad, remiten al mismo mecanismo son los siguientes y de los que Girard se jacta ya que sólo con su teoría quedan vinculados: el incesto ritual del rey africano, la antropofagia tupinamba y el sacrificio humano azteca. "Proceden de tres maneras diferentes de interpretar y de representar en tres sociedades diferentes el mismo drama de la unidad primeramente perdida y luego recuperada gracias a un único e idéntico mecanismo diferentemente interpretado" (Girard 1983: 314-315). Sólo espíritus brillantes como el de Shakespeare han cuestionado que un rey sea un rey y una víctima una víctima y se han atrevido a ver que algunos reyes son sacrificados y algunas víctimas tratadas de forma "regia" (Girard 1983: 314).

6. En concreto W. Arens, profesor de Oxford, dice que ver sacrificios humanos en las culturas arcaicas se debe al imperialismo occidental.

7. La mayoría de lenguas no disocian: crisis, crimen, criterio, crítica... De hecho, por ejemplo, el verbo griego *krino* significa: juzgar, distinguir, diferenciar, acusar, condenar a una víctima (Girard 1986: 34). La lexicografía ha venido estando más del lado del racionalismo y la univocidad que de la complejidad y las ambigüedades. Véase la crítica a la lexicografía y a Benveniste en *La violencia y lo sagrado*. Girard señala cómo, sobre todo en griego, hay términos que hacen manifiesta la no diferencia entre la violencia y lo sagrado (Girard 1983: 272 y ss.). Ver también la nota 14.

8. "La idea de un origen común de todos los ritos no constituye un desafío al sentido común. La visión dinámica y transformadora del rito que acabo de esbozar no es tan sólo posible; es la única probable, puesto que sólo ella explica tanto las diferencias entre los ritos, como los elementos comunes que persisten hasta el final y que ninguna teoría ha expuesto nunca" (Girard 1985: 123-124).

9. "En este sentido, esta teoría posee un fuerte componente moral, ya que reconoce que todos estamos constituidos por la violencia salida del mimetismo" (Girard 2004: 224-225).

10. "No se puede tocar el sacrificio, en suma, sin amenazar los principios fundamentales de que dependen el equilibrio y la armonía de la comunidad. Es exactamente lo que afirma la antigua reflexión china sobre el sacrificio. Al sacrificio deben las multitudes su tranquilidad. Basta con suprimir este vínculo, nos dice el *Libro de los ritos*, para que se produzca una confusión general" (citado por Radcliffe-Brown, *Structure and function in primitive society*. Nueva York, 1965, en cita de Girard 1983: 159).

11. Cabría hacer un estudio acerca de la influencia de Lévi-Strauss en René Girard, cuya herencia es explícita y declarada por éste último, a pesar de las divergencias. Ver a este respecto, por ejemplo, el capítulo IX de *La violencia y lo sagrado*.

12. En este sentido seguiría vigente el mismo contexto racionalista que en la etnología clásica donde lo religioso se considera un elemento banal, superficial, "supersticioso". Ante la presencia universal del hecho religioso en este contexto "sólo cabe una respuesta verdaderamente lógica, y es la de Voltaire: lo religioso tuvo que *parasitar* desde fuera las instituciones útiles. Fue inventado por "pérfidos y ávidos" sacerdotes para explotar en su beneficio la credulidad del pueblo sencillo" (Girard 2002: 122-123).

13. Ver también: Girard 2002: 128 y 137.

14. Esto, en orden inverso a la evolución cultural y, en particular, al esfuerzo de la lexicografía que suele disociar lo que está unido en el lenguaje primitivo: la conjunción de la violencia y lo sagrado. Girard critica, por ejemplo, a Émile Benveniste (Girard 1983, 273).

15. "Lo que yo apporto, creo yo, es una inversión de las conclusiones del movimiento comparativista, suscitado por la gran investigación antropológica del siglo XIX y de principios del siglo XX. Se descubrió entonces que una violencia siempre colectiva, siempre parecida a la violencia de la Pasión está ya allí, en

todas partes, en el corazón de lo religioso primitivo. Esa idea es exacta, es incluso, a mi entender, el descubrimiento esencial de la etnología moderna que, después, no ha descubierto gran cosa. Los etnólogos se han precipitado ávidamente sobre esta información, y se ha visto ahí la prueba irrefutable de que el cristianismo es una religión como las otras. Los cristianos han buscado parar el golpe mostrando que el cristianismo es original a pesar de todo, original en el sentido romántico y moderno de lo "estéticamente nuevo". No han comprendido que, en lugar de evitar el paralelismo del cristianismo y de las otras religiones, en relación a la violencia, habría que meditar la cosa y constatar que el cristianismo interpreta esa violencia de manera totalmente distinta a como lo hacen las religiones primitivas. (...) Paradójicamente, el único que lo comprende un poco es Nietzsche, (...) aquel del que no quería hablar Heidegger. Escúchele mejor a él: "Dionisos contra el crucificado: he aquí la oposición. La diferencia no se refiere al martirio - pues este tiene un sentido diferente. La vida misma, su eterna fecundidad, su eterno retorno determinan el tormento, la destrucción, la voluntad de aniquilamiento. En el otro caso, el sufrimiento, el crucificado, en tanto que es "el inocente" sirven de argumento contra esta vida, de fórmula de su condenación" (Nota 7: *Oeuvres complètes XIV. Fragments posthumes 88-89*, Gallimard, 1977, pág. 63) (Girard 1996: 155-156).

Otro de los errores en que incurren los etnólogos, en opinión de Girard, es considerar a Jesús un chivo expiatorio en el mismo sentido en que lo usamos cuando hablamos de los mitos. Este error tiene que ver con Frazer quien, al tomar la expresión chivo expiatorio solamente en el sentido ritual y generalizándola "ha ocasionado un daño considerable a la etnología, ocultando la significación más interesante" (Girard 1986: 161). "Frazer ha cortocircuitado de manera muy molesta la oposición entre tema y escritura" como la ciencia de su época (Girard 1986: 162). Justamente el tema del chivo expiatorio aparece en los textos evangélicos porque es el reverso de los mitos y es donde se desvela el mecanismo. No es el principio estructurante de los textos, lo que sí sucede en los mitos. Jesús, además, al contrario que los chivos expiatorios míticos, no es una víctima sacralizada a la que se atribuyen unos efectos maléficos y una culpabilidad real de una crisis comunitaria. Justo al contrario, Jesús muestra la inocencia de las víctimas y su resurrección es la resurrección de una víctima inocente, una muestra de que el Dios del que habla no tiene que ver con el régimen de lo sagrado que ampara el mecanismo de los crímenes victimarios.

16. Paradójicamente en el contexto de una exaltación de la diferencia que es predominante "nuestra pseudo-ciencia de las religiones se basa enteramente en la convicción de que entre las diversas religiones no hay diferencia esencial. Esta confusión afecta al cristianismo histórico y lo determina hasta cierto punto. En nuestros días, el anticristianismo se esfuerza en perpetuarla. Se aferra desesperadamente a la teología más sacrificial (...) el cristianismo [como] una religión más de la violencia entre otras, incluso la peor de todas ellas" (Girard 1995: 187).

17. Actualmente determinados aspectos del saber de las víctimas se hallan tan extendidos como degradados, pudiendo ser utilizados como un instrumento paradójico de sutiles persecuciones. Y es que ahora, el rol de la víctima es el más deseable y puede ser esgrimido como excusa para todo tipo de reivindicaciones y derechos (Girard 1995: 130-131).

18. Todo ello a pesar de no ser una hipótesis falsable en sentido popperiano. Pero Girard se defiende en no pocas ocasiones: "Nuestra demistificación de Guillaume de Machaut no es 'falsificable' (*sic*) en el sentido de Popper. ¿Es preciso, pues, renunciar a ella? (...) Debemos condenar retrospectivamente a los que terminaron con los procesos de brujería. Eran aún más dogmáticos que los cazadores de brujas y, al igual que éstos, creían poseer la verdad. ¿Hay que desestimar sus pretensiones?" (Girard 1986: 133).

19. En esta línea de comprensión de las dinámicas complejas de las relaciones sociales y humanas frente a la claudicación nihilista, iría el propósito de la teoría mimética. Para Girard el nihilismo filosófico proviene de la toma de conciencia del profundo desacuerdo entre nuestro lenguaje y la realidad humana que se renuncia a explicar afirmando la insolubilidad del problema y constatando el fracaso de la filosofía de la Ilustración, impotente para dar cuenta de la gran complejificación de las relaciones humanas (Girard y Vattimo 2009: 78-79).

20. "¿Por qué esas ciencias son incapaces de descubrir el mecanismo de la violencia colectiva, incluso en un texto como los diálogos de Job, en que se exhiben tan impudicamente? Porque sus métodos de análisis y diferenciación continúan siendo tributarios de los mecanismos victimarios. Se orientan hacia diferencias cada vez más sutiles en dirección opuesta a la del origen del que dependen. (...) "Además, "nuestros lenguajes están hechos para oponer lo mimético y lo espontáneo. Su estructura se orienta a asegurar la recíproca exclusión de los comportamientos religiosos y no religiosos, percibiendo como

significativos sólo estos últimos. Están hechos, en fin, para perpetuar el desconocimiento de los mecanismos victimarios" (Girard 1995: 126-127).

21. En la línea de esta moda de la originalidad Girard sitúa "cosas bastante curiosas" como los *Écrits* de Lacan (Girard 1996: 56-57).

Bibliografía

Girard, René

1961 *Mentira romántica y verdad novelesca*. Barcelona, Anagrama, 1985.

1972 *La violencia y lo sagrado*. Barcelona, Anagrama, 1983.

1978 *El misterio de nuestro mundo*. Salamanca, Sígueme, 1982.

1982 *El chivo expiatorio*. Barcelona, Anagrama, 1986.

1985 *La ruta antigua de los hombres perversos*. Barcelona, Anagrama, 1995.

1994 *Cuando empiecen a suceder estas cosas*. Madrid, Encuentro, 1996.

1999 *Veo a Satán caer como el relámpago*. Barcelona, Anagrama, 2002.

2001 *Aquel por el que llega el escándalo*. Madrid, Caparrós, 2006.

2004 *Les origines de la culture*. Paris, Desclée de Brouwer/Hachette.

Girard, René (A. Gounelle y A. Houiziaux)

2007 *Dieu, une invention?* Paris, Editions de l'Atelier.

Girard, René (y G. Vattimo)

2009 *Christianisme et modernité*. Paris, Ed. Flammarion.

Mardones, José María

2000 *El retorno del mito*. Madrid, Ed. Síntesis.