

[159]

**LA LECTURA NO SACRIFICIAL DEL EVANGELIO  
EN LA OBRA DE RENÉ GIRARD (1)**

Armando J. Levoratti

Una breve observación sobre la índole de la tragedia griega y una historia relatada por Jorge Luis Borges nos servirán de punto de partida para introducirnos en la obra de René Girard.

La búsqueda y el descubrimiento de lo universal en lo particular (o del ser detrás de lo aparente y transitorio) es una de las características más notables de la tragedia griega. El hecho dramatizado es algo singular en el espacio y en el tiempo; pero la apariencia transitoria *desoculta* algo permanente y paradigmático. Cuando Eteocles y Polinices —los hermanos rivales— se enfrentan y se matan “en una pradera de lotos silvestres”, están poniendo de manifiesto que en la aparentemente más fortuita combinación de acontecimientos se oculta una ley que gobierna a los hombres sin que éstos lo sepan. Lo que aparece es una epifanía de lo invisible, y una de las principales funciones del *coro* trágico consiste en transferir el acto particular hacia su sentido universal. Los personajes que entran en escena representan los hechos y destinos de individuos singulares; en cambio, cuando la escena queda solamente entregada al coro y a sus odas corales, lo que tenemos delante es lo eterno y universalmente real revelado en actos particulares, en personas y sitios determinados. De esta manera se nos hace ver que cada acontecimiento humano es al mismo tiempo *único* y *universal*.

También es al mismo tiempo única y paradigmática la historia narrada por Borges en uno de sus cuentos más célebres (*La intrusa*). Como el texto se presta admirablemente a una lectura “girardiana”, resumiremos brevemente la trama del relato. Hacia mil ochocientos noventa y tantos, los dos hermanos Nilsen compartían un vetusto caserón en un remoto suburbio de Buenos Aires. Su melena rojiza los distinguía de la demás gente del barrio; un pasado común de rigores y peligros los unía entrañablemente:

[160] malquistarse con uno de *ellos* era contar con dos enemigos. Un día, el hermano mayor trajo a la casa una mujer. El menor los acompañaba al principio, pero luego se hizo más hosco; se emborrachaba solo en el almacén y no se daba con nadie. Estaba enamorado de aquella mujer. El barrio, que tal vez lo supo antes que él, previó con alevosa alegría la rivalidad latente entre los hermanos. Para poner fin a la discordia, el mayor propuso una solución infame. Por un tiempo los dos compartieron la misma mujer, pero esa solución estaba destinada al fracaso: si discutían la venta de unos cueros, lo que estaba en discusión era en realidad otra cosa. Al fin, el hermano mayor encuentra la solución definitiva: mata a la mujer y así elimina de raíz el motivo de la rivalidad. En el momento de dejar el cadáver tendido en medio del campo, los hermanos “se abrazaron, llorando. Ahora los ataba otro vínculo: la mujer tristemente sacrificada y la obligación de olvidarla”.

Al ponerse a contar esta historia, Borges dice que la escribe “porque en ella se cifra, si no me engaño, un breve y trágico cristal de la índole de los orilleros antiguos”. Pero si René Girard ha tenido la ocasión de leer el relato, es casi seguro que habrá pensado que Borges se engaña efectivamente, ya que restringe hasta el exceso la significación del episodio narrado. Más que la índole de unos cuantos orilleros, el relato presenta, en forma de parábola, la “matriz estructural” que está en la base de toda la cultura humana desde que el hombre es hombre, y que sólo la revelación evangélica ha logrado desenmascarar.

La obra de Girard ha suscitado un vivo interés y también algunas polémicas. Su nota predominante es quizá el carácter esencialmente *anticonformista* de los planteos fundamentales. Girard discute con el psicoanálisis, la etnología, la semiótica, el estructuralismo y la historia de las religiones (es decir, con todas las corrientes que están más de moda en el campo de las ciencias humanas). Pero también la teología y la exégesis bíblica se convierten frecuentemente en blanco de sus críticas. Si ahora nos parece oportuno exponer con cierto detalle las tesis centrales del autor, ello se debe a dos motivos principales. En primer lugar, porque Girard trata con una lucidez casi desafiante los temas que más interesan (o deberían interesar) a los hombres de nuestro tiempo. En segundo lugar, porque se anuncia como inminente la visita del autor a la Argentina, y ésta es una buena ocasión para difundir entre nosotros, en la medida de lo posible, un pensamiento que sin duda merece ser ampliamente conocido y debatido.

En la presente exposición siempre hemos tratado de presentar

[161] el pensamiento del autor utilizando sus mismas palabras. De un modo especial, hemos apuntado a la visión de conjunto, sin detenernos demasiado en el análisis de las pruebas (sobre todo etnológicas) que Girard aduce como confirmación de sus tesis. Esta exposición puede resultar demasiado lineal, pero nos ayudará a ver mejor los puntos esenciales. Con esta visión de conjunto, será más fácil (así lo espero) leer luego directamente los libros de Girard.<sup>1</sup>

### **El mecanismo victimal**

Hay un hecho curioso que los etnólogos no han logrado interpretar correctamente. En sus rituales, las sociedades primitivas se empeñan en reproducir, de un modo a veces terriblemente realista, lo que durante todo el resto del tiempo les resulta más temible: la disolución de la sociedad. El ritual estimula y hace obligatorio aquello que en la vida normal está prohibido por los interdictos. Cuando esa crisis alcanza su paroxismo, los hombres se disputan violentamente todos los objetos normalmente prohibidos. Por eso se da a menudo el incesto ritual, es decir, la unión sexual con mujeres a las que uno no tiene derecho en el resto del tiempo. A este orden de cosas también pertenecen, por ejemplo, ciertos interregnos africanos durante los cuales la sociedad se descompone en la anarquía conflictiva. Frente a este fenómeno 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.

Hay, por lo tanto, 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 los interdictos sacralizados?

---

<sup>1</sup> Esta exposición se fundamenta, sobre todo, en los diálogos que René Girard mantuvo con J. M. Oughourlian y G. Lefort, y que fueron publicados en el libro *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Grasset, París, 1978). El libro ha sido publicado en traducción castellana: *El misterio de nuestro mundo* (Sígueme, Salamanca, 1982). En él, R. Girard retoma y amplía los temas tratados en una obra anterior (*La violence et le sacré*. Grasset, París, 1972). Señalemos también el excelente trabajo de M. J. Yutzis, *La Cruz de Cristo y el mecanismo victimario según René Girard* (Revista Bíblica, 44, 1981, págs. 47-50).

[162]

Algunos etnólogos han trivializado la paradoja hablando de ritos que consisten en violar los interdictos. Otros no ven en la incitación al conflicto nada más que una “fiesta alegre”, simple “vacación temporaria” 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 que el sacrificio —hecho primordial y punto culminante de todos los rituales— opera un vuelco total. La muerte de la víctima transforma las relaciones en el interior de la comunidad. Con el sacrificio, y por medio de él, la comunidad rehace 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: sea éste animal o humano, real o simbólico, lo cierto es que su función consiste en apartar la violencia de aquellos a los que se intenta proteger (la comunidad), descargándola *arbi-*

[163] *trariamente* sobre una víctima, cuya muerte es menos importante.. En esta descomposición y recomposición de todo el orden cultural —dramáticamente representadas en el rito— a la víctima le corresponde siempre el papel de “chivo expiatorio”.

Todo esto revela, asimismo, que los grupos humanos recurren a estos ritos con una finalidad precisa: 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 remede 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 rabia contra una víctima arbitraria, que se ve a un mismo tiempo como el agente responsable de todos los males y 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. Gracias a la víctima emisaria, la comunidad terriblemente probada por la crisis se encuentra de pronto vacía de todo antagonismo, completamente liberada. Y esta experiencia arrebatadora tiene consecuencias perdurables. La víctima queda investida de un poder misterioso —tremendo y bienhechor— que la hace aparecer ante la comunidad como algo *sagrado*. Por lo tanto, la comunidad pondrá todas sus acciones futuras bajo el signo de ese ser divinizado, como si actuara bajo las instrucciones emanadas de él.

Así queda resuelta igualmente la paradójica oposición entre los *interdictos* y el *ritual*, entre lo que se prohíbe en un caso y se obliga a hacer en otro. En efecto: la experiencia tan reciente de la crisis traerá a la comunidad el deseo de mantener a toda costa esa tregua —milagrosa pero frágil— que acaba de otorgarle el ser sagrado que la ha visitado de alguna manera. Y de este vehemente 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 del *interdicto* con su prodigiosa fuerza obligatoria; por otra parte, habrá que *repetir* el acontecimiento milagroso —el asesinato o linchamiento colectivo—

[164] 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 los interdictos 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 del interdicto. 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 bienhechora, ya que por medio de él se logra poner un freno a la violencia. De allí que en última instancia los interdictos y los rituales estén subordinados a un mismo fin: instaurar el orden y la paz que surgen de la inmolación de la víctima. Unos y otros se esfuerzan por consolidar la paz, 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. Y para que aparezca esta verdad, repite R. Girard una y otra vez, no hay más que un solo camino: disipar la ceguera —el “sistema de desconocimiento”— que impide ver el mecanismo estructurante que aprisiona a los hombres desde que el mundo es mundo, y que es *el fundamento último de toda cultura*. Ese mecanismo 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, pero que es preciso sacar a relucir para que la humanidad pueda entrar en una nueva era.

Este análisis de la violencia sacrificial, dice Girard, encuentra una sorprendente confirmación en innumerables datos etnológicos provenientes de todas las culturas y de todos los tiempos. Pero lo que más nos interesa, por el momento, no es acopiar esos

[165] datos sino poner bien de relieve la tesis de fondo, en la que se sustenta todo el pensamiento del autor. A la luz de lo dicho anteriormente con una cierta reiteración, podemos resumir esa tesis de la manera siguiente:

En los ritos sacrificiales se pone en funcionamiento el “*mecanismo victimal*”, cuya eficacia se funda en una doble *transferencia*. 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 pacto 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 los *interdictos* (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.

### **El deseo mimético, la mimesis de apropiación y la mimesis del antagonista**

Si el operador de todo el sistema victimal es la violencia —primero el antagonismo recíproco, luego la agresividad concentrada en la víctima expiatoria— hay que preguntar ahora de dónde procede el fenómeno de la violencia. La respuesta a esta pregunta, según Girard, no admite ninguna duda. Para explicar el origen

[166] de la violencia es preciso tener en cuenta un dato fundamental: el carácter mimético del deseo humano, o (lo que viene a ser lo mismo) la *mimesis de apropiación*.

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 hipermetismo humano para adquirir los comportamientos culturales, para insertarse correctamente en su propia cultura. Sobre todo, la imitación es condición indispensable para el aprendizaje de la lengua, como lo prueba, por ejemplo, el caso de los sordos de nacimiento, que sí pueden aprender a hablar, pero que nunca logran “reproducir” correctamente ciertos sonidos porque nunca los han escuchado.

Procesos genuinos de imitación también se dan en el reino animal, especialmente en ciertas aves canoras, y más aún en los simios, cuya capacidad imitativa se ha hecho proverbial. Por eso, dice Girard, para elaborar una ciencia del hombre hay que comparar el mimetismo animal con la imitación humana, señalando las modalidades específicamente humanas de los comportamientos miméticos. De cualquier manera, lo cierto es que en el hombre la imitación presenta tres componentes:

### **A imita a B porque éste desea el objeto X.**

Esto quiere decir que el deseo humano, en realidad, 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” —como piensa Freud— 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 desenredar la madeja del deseo es necesario y suficiente tener en cuenta el carácter maquinal de la imitación primaria. Aquí todo comienza por la rivalidad ante el objeto. Este se convierte en objeto *disputado*, y con ello se avivan las ambiciones que suscita en una parte y en otra. Más aún, el valor del objeto crece en proporción de la resistencia con que tropieza su adquisición, y así crece también el valor del modelo.

Este hecho se puede comprobar experimentalmente en el caso de los niños. Si en una habitación vacía se coloca un determi-

[167] nado 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. El fenómeno, sin embargo, no es exclusivo de los niños. Aunque escenas similares se vean raramente 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 desconfiar de ella y a reprimir, si no todas sus modalidades, al menos las más groseras y manifiestas, las que podrían reconocerse más fácilmente. De hecho, gran parte de lo que llamamos “urbanidad” consiste en reprimir este mimetismo primario.

Si esto es así (y René Girard no encuentra ningún motivo serio para poner en duda la verdad de su teoría) una conclusión se impone irrefutablemente: 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 entonces un carácter imitativo y repetitivo: de allí el parecido entre los antagonistas, la identidad de sus objetivos y maniobras, 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: es 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, extraños al acto original (si es que puede identificarse aquel acto primero); rompe las barreras del espacio y del tiempo, sembrando a su paso la destrucción Y pasando de una generación a otra. La venganza 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*”.

Este dato singular nos obliga a seguir hasta el final de la lógica del conflicto mimético y de la violencia que de él se deriva. Cuando más se exacerbaban los antagonismos, más tienden los rivales a olvidarse del objeto que desencadenó el conflicto y más se sienten fascinados los unos por los otros. La rivalidad “por alguna

[168] causa” se libera de todos sus aspectos exteriores y se transforma en rivalidad pura o de prestigio. Cada rival se convierte para el otro en un “modelo-obstáculo” —adorable y odiable—, al que se pretende a un mismo tiempo abatir y absorber. 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: ésta se ha transformado en “*mimesis del antagonista*”, que es tan contagiosa como aquélla (porque siempre se trata de la misma fuerza), pero que 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 abatir. En efecto: 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; ésa es precisamente la resolución de la crisis, la reconciliación de la comunidad. Reconciliación que se produce, como ya lo hemos visto, a través del mecanismo victimal.

En resumen: el sujeto humano, según René Girard, no sabe en definitiva qué desear. Es el rival el que suscita el deseo. Sólo él puede conferir al objeto el sello de lo infinitamente deseable, deseándolo él mismo. Comprendido en estos términos, el deseo puede describirse en su estructura mimética de la siguiente manera:

- *prestigio del modelo*: el modelo despierta admiración, de lo contrario no se lo tomaría como tal;
- *resistencia que opone*: como el modelo cierra obstinadamente la vía de acceso al objeto, éste es más deseado que nunca;

[169]

- *valor conferido al objeto*: esta valoración, que no guarda ninguna relación con la realidad, hace sin embargo que el objeto aparezca en lo más real que pueda existir;
- *fuerza del deseo que inspira*: el deseo aumenta en proporción de la resistencia con que choca su adquisición.

Estos diversos elementos reaccionan los unos sobre los otros y se fortalecen en un proceso de *feedback* o de “retroalimentación”. El *feedback* es negativo si todos los movimientos se producen en sentido inverso a los movimientos anteriores y, por consiguiente, los corrigen de manera que siempre se mantenga el equilibrio. Es, en cambio, positivo, cuando los movimientos se orientan siempre en el mismo sentido y no dejan de ampliarse. Entonces el sistema tiende al *runaway* o al “desbocamiento”, que incentiva cada vez más la espiral de la violencia.

El *feedback* y el *runaway* se dan tanto en la mimesis de apropiación como en la mimesis del antagonista. Al principio, los rivales se disputan un objeto, cuyo valor se acrecienta en virtud de las ambiciones rivales que inspira. Cuanto más se exaspera el conflicto, tanto más importante para ambos rivales es apropiarse del objeto. Pero pronto la rivalidad se aparta del objeto para fijarse únicamente en el obstáculo que cada uno de los rivales constituye para el otro. Cada uno quiere impedir al otro que encarne la violencia irresistible que quiere encarnar él mismo. Si preguntamos a los adversarios por qué luchan, invocarán nociones tan vagas como el “prestigio”. Cada uno trata de acaparar el prestigio que corre el peligro de recaer sobre el otro. El prestigio se convierte así en una fuerza mágica, en algo parecido al *mana* polinesio o al *kydos* que los griegos veían circular bajo la forma de violencia entre los combatientes.

### **El dinamismo antisacrificial de la revelación bíblica**

El mundo cultural está fijado y estabilizado por los mecanismos victimales, 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 comunidad humana no llega a comprender de dónde extrae su eficacia el mecanismo que le permite canalizar o instaurar el orden social. Esta ceguera le impide reconocer el papel fundador de la violencia sacrificial y, por eso mismo, le impide encontrar el camino que

[170] lleva a la paz y a la reconciliación *sin pasar previamente por el sacrificio de la víctima expiatoria*. R. Girard se precia de conocer ese camino. En esto radica precisamente lo que podríamos llamar su “descubrimiento”.

Sin embargo, él no se forja ninguna ilusión sobre la originalidad o la novedad de las ideas que expone. La revelación de la víctima expiatoria como fundadora de toda religión y de toda cultura no es el logro personal de un individuo especialmente “dotado” para realizar ese descubrimiento. *Todo está ya revelado*. Eso es, ni más ni menos, lo que afirman los evangelios, sobre todo en el relato de la pasión. O mejor aún: no hay en el evangelio ningún pasaje esencial que no contenga la revelación de la víctima fundadora o que no sea él mismo esa revelación. Para comprobarlo, no hace falta recurrir a los análisis comparados que fueron necesarios en el caso de las religiones de la violencia. El texto es transparente: no propone ningún enigma ni presenta una faz oculta que el intérprete tendría que descubrir fatigosamente. Por eso, el misterio no está en lo que el evangelio dice, sino en la milenaria impotencia de los creyentes, primero, y de los no creyentes, después, para hacer de ese texto la lectura que se impone por su evidencia.

René Girard cita con frecuencia las palabras del Salmo 78, 2, que el evangelio de Mateo aplica a Jesús: “Abriré mi boca en parábolas, anunciaré *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 (sin olvidar la traición de Judas y las negaciones de Pedro). 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

[171] colectivo irracional, ya que mientras tanto no se había producido nada que justifiquen tan sorprendente cambio de actitud.

Esta alianza unánime de todos contra uno asemeja la crucifixión, no ya a un sacrificio ritual, sino al proceso que está en el origen de todos los rituales y de todo lo religioso. Y precisamente porque reproduce el acontecimiento fundador de todos los rituales, la pasión tiene un cierto parentesco con los restantes ritos del planeta. No hay un solo incidente que no tenga muchos paralelos: desde el juicio decidido de antemano hasta las burlas de la gente, desde los honores grotescos —el manto real, la caña que hace las veces de cetro, la corona de espinas— hasta esa especie de azar, que aquí aparece, no en la elección de la víctima, sino en la manera de repartirse las vestiduras: las sortearon. Finalmente, está el suplicio infamante *fuera de la ciudad* para evitar la contaminación.

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. Por haber ignorado esto, todavía nos cuesta tanto encontrar esa “llave de la ciencia” que ya habían perdido los fariseos.

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

[172] 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 rehúsan la verdad que él trae —la verdad acerca de la violencia y de sus obras, la palabra que dice no a toda violencia—; 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).

Por lo tanto, repite Girard infatigablemente, hay que renunciar de una vez por todas a la lectura sacrificial de los evangelios y a las fatales consecuencias que esa lectura trae aparejadas. Las palabras *sacri-ficio* y *sacri-ficar* tienen el sentido concreto de “hacer sagrado”, de “producir lo sagrado”. Lo que sacri-fica a la víctima es el golpe del victimario, la violencia que mata a la víctima y que al mismo tiempo la sitúa por encima de todo como algo “sagrado”. Ahora bien: si la muerte de Cristo fuera sacri-ficial, entonces la resurrección sería el “producto” de la crucifixión. Pero no es esto lo que ocurre, y la teología ortodoxa ha resistido siempre victoriosamente a la tentación de transformar la crucifixión en un *proceso divinizador*. La divinidad de Cristo, sin ser exterior a su humanidad, no depende de acontecimientos que se producen en el curso de su existencia terrena. *Todo lo contrario*: si Jesús se comporta de una manera totalmente divina en esta tierra sometida desde siempre a la violencia de los hombres, ello se debe a que él es Dios y ha nacido de Dios desde la eternidad. Al proclamar la divinidad de Jesús, la teología no cede entonces a la facilidad. 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

[173] de Dios, él obtiene para siempre la victoria, contra la violencia y a favor de la humanidad, en ese combate paradójico que todos los hombres, desde Adán, nunca habían dejado de perder. De esta manera nos revela, al mismo tiempo, cómo es el verdadero Dios y cómo es posible acercarse a él.

Finalmente, hay que subrayar una idea que ocupa un lugar importante en la obra de Girard. El radicalismo no sacrificial de los evangelios lleva a su pleno cumplimiento una concepción que ya se venía perfilando con toda nitidez en el Antiguo Testamento. Hay numerosos textos que apuntan en este sentido; pero el testimonio más evidente se encuentra en los escritos proféticos, sobre todo en la polémica anticultural y antisacrificial de los profetas, como lo prueba el célebre texto de Oseas que desempeña un papel programático en la predicación de Jesús: “*Misericordia quiero y no sacrificio*” (Os 6, 6; Mt 9, 13; 12, 7). Sin embargo, las concepciones veterotestamentarias se sitúan, al parecer, en una posición intermedia entre las formas puramente sacrificiales de las religiones y la perspectiva rigurosamente evangélica. Para comprobarlo, basta leer los cantos del Servidor de Yavé, en los que el texto evangélico en primer lugar y luego el cristianismo entero han visto la *figura Christi* más impresionante de todo el Antiguo Testamento. El hecho de que la comunidad entera se haya unido contra el Servidor para perseguirlo y matarlo no impide que la víctima sea inocente y la comunidad culpable. Todo es ya cristiano en este texto, pero en él se nota todavía cierta responsabilidad de Yavé en la muerte del Servidor. Esta responsabilidad divina, en efecto, figura explícitamente en el texto, ya que allí se leen frases como éstas: “Quiso Yavé quebrantarlo con sufrimientos” (Is 53, 10). Se tiene, por lo tanto, una combinación inestable entre algunos elementos que pertenecen todavía a lo religioso universal y esa supertrascendencia del amor que es la característica del Dios evangélico. El pensamiento religioso se encuentra ya en camino hacia el texto evangélico, pero no logra aún desprenderse totalmente de los conceptos estructurados por la trascendencia violenta.

### **La predicación de Jesús sobre el Reino de Dios**

El relato de la pasión nos ofrece la “revelación en actos” del asesinato fundador en cuanto matriz estructural de toda la cultura creada por los hombres. Pero esta “revelación en actos” es inseparable de la “revelación verbal” llevada a cabo por Jesús en

[174] su predicación sobre el Reino de Dios. Ambas revelaciones se complementan mutuamente y muestran que hay una coherencia perfecta entre las palabras de Jesús y la actitud que él asumió cuando la violencia de los hombres lo eligió como víctima.

No podemos analizar todos los textos evangélicos que aduce Girard para confirmar su tesis. Por eso expondremos brevemente una consideración de carácter general.

Si leemos de nuevo el sermón de la montaña, nos dice Girard, veremos que la significación y el alcance del Reino de Dios —tema central de la predicación de Jesús— están perfectamente claros. 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 —y, si es preciso, unilateral— 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).

Los intérpretes modernos han comprendido muy bien que el punto esencial, en el Reino de Dios, consiste en liberar a los hombres de la violencia. Pero como se forjan una idea falsa de la misma, no logran captar la *objetividad rigurosa* del método propuesto por Jesús. La “regla” simple y única del Reino se deduce, por una lógica implacable, de la naturaleza misma de la violencia. Más aún: la obediencia o la desobediencia a esa regla engendra dos reinos que no pueden comunicarse recíprocamente, porque están separados por un verdadero abismo. Pero los hombres pueden franquear ese abismo; para ello es necesario que todos juntos, mediante una decisión que procede, sin embargo, de cada individuo en particular —ya que los otros, por una vez, no están involucrados en ello y no pueden hacer nada para impedir esa decisión— adopten la regla única del Reino de Dios. Esta regla implica una *imitación*; pero al que hay que *imitar* es a Dios, ese Dios que se abstiene de todas las represalias y que hace salir el sol y caer su lluvia sobre los “buenos” y los “malos.

Para salir de la violencia no basta con renunciar a toda *iniciativa* violenta. Es necesario renunciar a la idea misma de retribución; por consiguiente, hay que renunciar a la conducta que desde siempre se ha considerado natural y legítima. Nos parece jus

[175] to, por ejemplo, responder a los buenos procedimientos con buenos procedimientos y a los malos con malos; es lo que siempre se ha hecho con los resultados que todos conocemos. Pero como la violencia es mimética, como nadie se siente responsable de su primer brote, sólo una renuncia incondicional puede desembocar en el resultado que se espera.

Esta doctrina es de un realismo absoluto. Y precisamente porque el ofrecimiento del Reino constituye una posibilidad que no tiene nada de ilusorio, el mensaje de Jesús es una “buena noticia” que afecta a los hombres inmediatamente, ya aquí en esta tierra. Gracias a lo que Jesús enseñó y llevó a la práctica con una coherencia divina —esa coherencia que hizo que en él se cumpliera el destino de la Palabra de Dios— 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.

La puesta en práctica de la regla del Reino adquiere una urgencia inusitada en las condiciones actuales de la humanidad. Hoy, en efecto, son las armas nucleares —empleadas como medios disuasivos— las que mantienen la paz del mundo. Es decir que la conducta actual de las naciones industrializadas, y en especial de las dos grandes potencias, es realmente ambigua. No son lo suficientemente sabias para dejar de intimidarse, ni lo suficientemente insensatas para desencadenar lo irremediable. De este modo, la extraña “paz” que reina en el mundo está sustentada por la estimación fríamente científica de las consecuencias nefastas que tendría para *todos* los adversarios la utilización masiva de las armas acumuladas. Por eso hay algo radicalmente nuevo en la situación presente: ya no es posible encomendar al mecanismo victimal la misión de resolver la crisis mimética provocada por la carrera armamentista, porque el campo ecológico ya no es más bastante amplio para absorber los desastres que esa violencia puede desencadenar. De allí que la humanidad entera se encuentre en-

[176] frentada con un dilema de una simplicidad tan tremenda como ineludible: o los hombres se reconcilian para siempre sin intermediarios sacrificiales, o tendrán que resignarse a la extinción de la especie humana sobre la tierra.

En conclusión: 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 hoy 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.

El planteo de Girard es claramente *interdisciplinar* y por eso la evaluación crítica de sus teorías debería ser el trabajo de varios especialistas. A la exégesis bíblica le interesa, sobre todo, su lectura no sacrificial del texto evangélico. Tal es el tema que esperamos abordar en otra oportunidad.

Continúa:

Revista Bíblica, año 48 (1986) 1-30; 65-87; 141-152; 193-237.