

EL ARCAICO ORIGEN DE LOS RITOS: LA MÍMESIS, LOS RITOS FILOGENÉTICOS Y LOS RITOS CULTURALES

*THE ARCHAIC ORIGIN OF RITES: MIMESIS, PHYLOGENETIC
RITES, CULTURAL RITES*

DAVID LONDOÑO SANZ

Doctorando en Ciencias Jurídicas; magíster en Filosofía
de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá; Licenciado
en Derecho de la Universidad de la Sorbona París I; Licenciado
en Filosofía de la Universidad de la Sorbona París IV
Miembro del grupo de investigación "Problemas de filosofía"
de la Pontificia Universidad Javeriana
Pontificia Universidad Javeriana
Bogotá/Colombia
david-londono@javeriana.edu.co
ORCID 0009-0004-4512-7221

Recibido: 05/06/2023
Revisado: 24/01/2024
Aceptado: 30/01/2024

Resumen: El filósofo francés R. Girard en su obra *La violencia y lo sagrado* estudia el fenómeno del chivo expiatorio, es decir la cohesión social de un grupo a partir de un enemigo común, de una víctima sacrificial. Esta teoría antropológica de la cultura está en relación con la llamada violencia de recambio de la biología, es decir, la violencia desviada hacia enemigos comunes para protección de la comunidad. Si para S. Freud el desarrollo cultural genera inevitablemente neurosis al imponer al individuo una doble orden contradictoria (satisfacer los deseos y a la vez reprimir los deseos) para R. Girard el desarrollo cultural genera no malestar, sino sanidad en el individuo, protegiéndolo de la violencia indiferenciada de épocas arcaicas.

Palabras Clave: Antropología filosófica, Chivo expiatorio, Psicoanálisis, Teoría de la cultura.

Abstract: The French philosopher R. Girard in his work *Violence and the Sacred* studies the phenomenon of the scapegoat, i.e. the social cohesion of a group on the basis of a common enemy, a sacrificial victim. This anthropological theory of culture is related to the so-called replacement violence of biology, i.e. violence diverted towards common enemies for the protection of the community. If for S. Freud cultural development inevitably generates

neurosis by imposing on the individual a double contradictory order (satisfying desires and at the same time repressing desires), for Girard cultural development generates not discomfort, but sanity in the individual, protecting him from the undifferentiated violence of archaic times.

Keywords: Philosophical anthropology, Scapegoat, Psychoanalysis, Cultural theory.

1. EL SACRIFICIO, LA VIOLENCIA Y EL SACRA FACERE

Sacrificio, señalan Hubert y Mauss, viene de *sacra facere*; es decir, sacrificar es convertir algo, en algo sagrado. Así decimos en el lenguaje corriente que ciertos personajes públicos son sacralizados, que la gente crea ídolos, y que ciertas actividades, no religiosas, se ritualizan, cumpliéndose, como se dice, *religiosamente*. Esta visión del sacrificio como *con-sagración*, es decir, como *sacra facere*, es la definición de Hubert et Mauss que René Girard comenta al principio de *La violencia y lo sagrado*. Así la transcribe André Lalande en su *Dictionnaire Philosophique*, obra que sigue siendo tan consultada por los franceses:

Sacrificio. Dos sentidos etimológicos diferentes son atribuidos a esta palabra: 1. Acto de realizar una ceremonia religiosa (*sacrum*); cf. la expresión *sacra facere*. 2. Acto ritual por el cual un objeto o un ser profano es *transformado en sagrado*. (Hubert y Mauss, Ensayo sobre el sacrificio, *Année sociol*, II, 1897-98, p.46.) donde el sacrificio es definido como una forma particular de *consagración*.¹

René Girard señala en el primer capítulo de *La violencia y lo sagrado*, que se apartará de la definición de Herbert y Mauss. Como decíamos, estamos acostumbrados a entender en el lenguaje corriente el sacrificio como *consagración*, como *sacra facere*, pues en la vida cotidiana cuando decimos *hacer un sacrificio* entendemos una cierta "renuncia voluntaria a algo que uno posee, o que se podría obtener, en vistas de un fin religioso, moral, artístico o incluso utilitario."² Dice Marcel Mauss, en su obra *Lo sagrado y lo profano*, insistiendo en el *aspecto social* del sacrificio, que

El sacrificio es un medio para que el profano pueda comunicarse con lo sagrado a través de una víctima. Por lo tanto, ¿qué es lo sagrado? Lo hemos entendido bajo la forma de *lo separado*, *de lo prohibido*. Nos parece evidente que la prohibición de una cosa para un grupo no era solamente la consecuencia de escrúpulos acumulados de los individuos. Sosteníamos, asimismo, que las cosas sagradas son cosas sociales. Ahora vamos más lejos, si cabe. A nuestro juicio, se entiende por sagrado *todo lo que cualifica a la sociedad a juicio del grupo y de sus miembros*. Si los dioses, cada uno a su hora, salen del templo y se hacen profanos, en cambio, vemos que lo

1 *Dictionnaire philosophique*, André Lalande, dixième édition, Edition Quadrige, Paris 2010. (la traducción es mía)

2 *Ibid.*

relativo a la propia sociedad humana -la patria, la propiedad, el trabajo, la persona humana...- entra en el templo, progresivamente.³

Girard, no se interesará en las estructuras simbólicas de los mitos, o en los símbolos arquetípicos del arte religioso, es decir, no estudiará la forma en que la sociedad construye lo sagrado, sino que se interesa en el arcaico origen del sacrificio. El autor asegura que en los ritos sacrificiales, y en los mitos, siempre se puede observar el rastro de un acto violento, como el sello de una etapa arcaica de la historia de la humanidad. La cultura y la religiosidad surgirían entonces, paradójicamente, de la reacción a un acto violento, un acto sacrificial, el asesinato de una víctima expiatoria que apacigua la agresividad en el grupo. En palabras del autor,

hay que romper con la tradición formalista inaugurada por Hubert y Mauss. La interpretación del sacrificio como *violencia de recambio* aparece en la reflexión reciente, y está ligada a las observaciones realizadas sobre terreno. [...] El sacrificio aquí tiene una función real y el problema de la substitución se pone al nivel de la colectividad entera. *Pues es a la comunidad entera que el sacrificio protege de su propia violencia.* [...] El sacrificio tiene por función *apaciguar* las violencias intestinas, impedir que los conflictos estallen.⁴

La línea interpretativa del sacrificio como *violencia de recambio*, es la que seguirá el filósofo francés durante toda su obra. Dicen los etólogos que este fenómeno es visible en escenas típicas de la vida cotidiana como el hombre preso de la ira que en vez de golpear a quien discute, golpea con fuerza su puño contra la mesa -como el conocido gesto del dirigente de la Unión Soviética Nikita Krushchev durante la Asamblea de las Naciones Unidas el 12 de Octubre de 1960, quien con su zapato golpea violentamente la mesa que tiene en frente: como una buena metáfora de la guerra fría, fue la *agresión desviada*.

Esta *violencia de recambio* es un fenómeno que no sólo es visible en la especie humana, sino que, como lo recuerda el mismo Girard, está presente en otros mamíferos, animales sociales quienes desvían o reconducen su agresividad hacia objetos o congéneres. Si este *fenómeno de desviación de la agresividad* ocurre tanto en seres humanos, peces y lobos, su origen es entonces muy arcaico, modelado por la evolución en etapas harto anteriores al desarrollo de los ritos culturales.

No ha entonces de extrañarnos que Girard, después de señalar que se apartará de la línea clásica de Herbert y Mauss, se refiera luego, precisamente, a los más arcaicos ritos, es decir a los ritos *filogenéticos*, estudiados por una rama de

3 Marcel Mauss, *Lo sagrado y lo profano*, primera edición en lengua castellana de a cuarto millar, Barral, Barcelona 1970.

4 René Girard, *La violence et le Sacré*, Edición Pluriel, Paris 2003. (traducción mía)

la biología, la etología. Es por esto que Girard refiere, al hablar sobre el fenómeno de la *proyección* de la agresividad, la obra del premio nobel de fisiología Konrad Lorenz, para señalar que

esta aptitud a darse objetos de recambio muchos indicios lo sugieren, y no está reservada a la violencia humana. Lorenz, en *Sobre la Agresión*, habla de un cierto tipo de pez que no puede ser privado de sus adversarios habituales, sus congéneres machos, con los cuales se disputa el control de un cierto territorio, sin evitar que transforme sus tendencias agresivas contra su propia familia y termine por destruirla. Conviene entonces preguntarse si el sacrificio ritual no está fundado en una sustitución de el mismo género, pero en sentido inverso. Podemos concebir, por ejemplo, que la inmolación de víctimas animales desvíe la violencia de ciertos seres que se buscan proteger.⁵

El sacrificio, el rito cultural por excelencia, como todos los ritos tendría entonces un origen harto arcaico. Apoyándonos en los discursos de la etología, como lo hace Girard, queremos presentar aquí los ritos *filogenéticos* como los arcaicos ancestros de nuestros ritos culturales.

2. RITOS FILOGENÉTICOS, ARCAICOS ANCESTROS

Ô cruel Natureza,
¿Tú por qué creas tanto, tú, que destruyes tan rápido?
*Epigrama a la Diosa Physis*⁶

El hombre se diferencia de los demás animales
en que es el más apto a la imitación.
Aristóteles, *Poética* 4

La obra de Konrad Lorenz, citada por Girard, es *Sobre la agresión: una historia natural del mal*, donde el biólogo distingue los ritos *filogenéticos* de los ritos *culturales*. Todos hemos visto el rito *del saludo* que realizan los perros. Son animales sociales, y socializan y se presentan dejándose olfatear por un congénere, dejando al otro entrar en su *espacio personal*. En el mundo animal, espacio significa respeto. Es también la manera en que dos perros miden fuerzas y establecen así su rango jerárquico dentro de la manada: quien tiene más jerarquía puede invadir a voluntad el espacio de los otros, quienes, a su vez, no tienen derecho a reclamo. Y esto también es visible en los seres humanos, pues antes

⁵ René Girard, *La violence et le Sacré* I, Edición Pluriel, Paris 2003, p.11. (traducción mía)

⁶ Texto griego transcrito por A. M. Vérilhac, « La déesse Physis dans un épigramme de Salamine de Chypre », *Bulletin de correspondance hellénique*, 1972, p. 427-433.; in P. Hadot, *Le voile d'isis*, Gallimard, Paris 2004.

de comenzar una pelea callejera, sucede exactamente lo mismo, un individuo *invade* el espacio personal del otro, se acerca demasiado, hay forcejeo, y si alguien comienza con una agresión, sabemos cómo se puede desencadenar la situación. Cuando dos perros a tendencia dominante se encuentran, puede que, dado que ambos *actúan de la misma manera*, tengan que pasar a reacciones más enérgicas para establecer su jerarquía, como mostrar los dientes, montarse sobre el otro o lanzar una dentellada al aire.

El rito del saludo de los perros, es un *rito filogenético*. Es decir, más que aprendido por la experiencia, hay una *predisposición* a efectuarlo; aun cuando esta predisposición instintiva se deba actualizar mediante la experiencia concreta. El instinto es así entendido como una *conducta no aprendida*. Esto es evidente en todos los gestos reactivos, como el mover automáticamente el brazo si alguien nos acerca a la piel el fuego de una brasa ardiente. Los comportamientos instintivos radican así, más que en la adquisición individual por la experiencia, en fundamentos innatos del comportamiento.

Bien refiere Girard, al principio de su obra que: “los mecanismos fisiológicos de la violencia varían muy poco de un individuo a otro, aun de una cultura a otra. Según Anthony Storr, en *Human Agression*, nada se parece más a un gato o un hombre en cólera, que otro gato u hombre en cólera.”⁷ Los animales sociales más capaces de agresividad, refiere Lorenz, poseen en compensación *ritos de apaciguamiento*, es decir, ritos destinados a apaciguar la agresividad de un congénere. Estos también están presentes en los seres humanos, y podemos encontrar su rastro igualmente en nuestros ritos de saludo o en el rito del beso, arcaicos ritos que compartimos con otros primates, y que, además de ser una simple muestra de afecto, sirven para apaciguar las relaciones sociales.

3. RITOS CULTURALES: EL RITO DEL SALUDO

Es posible comprender el objetivo de la naturaleza a partir de aquello en que no nos distinguimos los unos de los otros.

Epicteto, *Enquiridion*, 26

Los seres humanos, así como los perros, también nos saludamos. Pero, a diferencia de los caninos, *que siempre lo hacen de la misma forma*, dado el carácter rígido del rito filogenético, en los seres humanos vemos una gran diversidad de formas de saludar pues éstas se adquieren y se perpetúan a través de la cultura. Los humanos lo hacemos en diferentes lenguas, con diferentes gestos: hay unos pueblos, como sabemos, donde se valora más la efusividad y el

7 R. Girard, *La violence et le Sacré*, Edición Pluriel, Paris 2003. p. 10 (traducción mía)

contacto físico, y otros donde al contrario lo que se valora es un cierto recato. En cambio, sabemos que dos perros, uno de Asia y otro de América, no tendrán reparo, al conocerse, en efectuar el mismo rito pues es como si ya hablaran el mismo lenguaje, el rígido y automático lenguaje del instinto.

La plasticidad de los ritos culturales es mucho mayor, y sabemos que aun dentro de la misma cultura no se saludan todos los miembros de la sociedad de la misma manera, pues esto también depende del grado de familiaridad o de lo ceremonioso de la situación. Los ritos culturales si bien tienen un arcaico origen en los *ritos filogenéticos*, no son idénticos a estos últimos, pues no se transmiten por instinto, sino por educación. Los ritos culturales no son en ese sentido *innatos* pues nadie nace siendo de una determinada cultura. Y la forma más primaria del aprendizaje es, como sabemos, la *mímesis*. Como bien dice el *incipit* de *Des choses cachées depuis la fondation du monde*: “el hombre se diferencia de los demás animales en que es el más apto a la imitación” (Aristóteles, *Poética*, 4).

4. EL RITO DEL BESO: RITO DE APACIGUAMIENTO

Parafraseando a Buda, allí donde hay sombra, hay luz. Aunque la belleza de un diamante se deba a la aplastante presión a la que se ve sometido durante millones de años, cuando admiramos la piedra rara vez pensamos en ello. Por lo tanto, ¿por qué hemos de permitir que la crueldad de la selección natural nos impida ver las maravillas que ha producido?

Frans de Waal, *Bien Natural*

Ya señala Girard que, puesto que la imitación juega un rol fundamental en nuestro desarrollo, fundamentales son entonces también los modelos que serán imitados. Y todo modelo implica de alguna manera rivalidad. Como bien lo entendió Girard, expresándolo en sus términos, es la típica «rivalidad mimética». Para apaciguar las rivalidades propias de la *mímesis*, y en general de toda vida en comunidad, encontramos por ejemplo en los primates, un rito típico de apaciguamiento de la agresividad, el rito del beso. Como lo señala el etólogo Frans de Waal, en su obra *Bien Natural*,

En las relaciones humanas la extensión del cuidado parental se manifiesta en el uso generalizado de nombres infantiles (como «mi niña» o «mi niño») para referirnos a amigos o amantes y en la voz especialmente aguda que reservamos para dirigirnos tanto a los niños pequeños como a los amigos íntimos. En este contexto Eibl-Eibesfeldt menciona el beso, que posiblemente proceda de la alimentación boca a boca con la comida masticada. Besar sin transferir comida es una expresión humana de

amor y afecto casi universal, que, según el etólogo, parece un beso de alimentación «en el que un miembro de la pareja asume el papel de aceptador, abriendo la boca como un bebé, y el otro realiza movimientos con la boca como si le pasara la comida.» De un modo significativo, los chimpancés dan besos de alimentación a sus crías y también se besan de adultos. Un familiar cercano al chimpancé, el bonobo, incluso besa con la lengua. Los rinopitecos anaranjados se cogen de las manos, los chimpancés se dan un beso en la boca, los bonobos tienen relaciones sexuales, y los macacos comedores de hojas se abrazan mientras chasquean los labios y la lengua. Cada una de estas especies posee su propio protocolo para hacer las paces, y muchas de ellas incluyen gestos, expresiones faciales y gritos específicos.⁸

En otras especies, como en el perro común, el *canis lupus familiaris*, encontramos un rito de apaciguamiento típico: el echarse mostrando toda su fragilidad, mostrando el vientre, comportándose como un cachorro, exhibiendo comportamientos infantiles, como si el mostrarse frágil buscara apaciguar la potencial agresividad de sus congéneres; tal vez en los humanos acontece algo similar pues en las relaciones de pareja son visibles las infantilizaciones típicas de los enamorados. Como lo observa Lorenz en su estudio *Sobre la agresión* los altercados en las manadas de lobos, el poder que trae la sumisión es el no ser atacado; los lobos muestran así lo más frágil, el cuello, para detener la agresividad. Ahora, si bien en la naturaleza encontramos, como decíamos, ritos de apaciguamiento, sólo en los seres humanos encontramos verdaderos *ritos culturales* como el sacrificio, la oración y la tragedia.

Sugiere Girard que la violencia también es característica del ser humano, pues esta, a diferencia de la animal agresividad, tiene el riesgo de difundirse en dimensiones insospechadas en nuestra especie, gracias de hecho a nuestra capacidad mimética, que, como Jano de doble rostro, nos sirve para aprender y para desarrollarnos dentro de una cultura, pero también para imitar la violencia que puede propagarse como un incendio incontrolable, como un contagio, como una epidemia. Como lo entiende Girard, el sacrificio de una víctima expiatoria es fundadora de la cultura, pues apacigua la violencia generalizada dentro del grupo -este es, como decíamos, el mecanismo arcaico de *la violencia de recambio*. Esto, según el autor, ocurrió *realmente* en los albores de la humanidad y quedó impreso como un sello en los ritos y en los mitos: es la figura de la víctima expiatoria.

8 Frans de Waal, *Bien Natural*, Herder, Barcelona 1997, pp. 61, 228.

5. ARCAICA VÍCTIMA EXPIATORIA

Sócrates.—Evidentemente, si nos llegara a la ciudad un hombre capaz por su sabiduría de convertirse en cualquier cosa y de imitarlo todo, y quisiera hacernos una demostración de sus poemas, nos postraríamos ante él como ante un ser sagrado, admirable y placentero, pero le diríamos que no existen hombres como él en nuestra ciudad ni está permitido que los haya, y lo despediríamos a otra ciudad después de haber vertido perfume sobre su cabeza y de haberlo coronado.

República 3. 398^a

Parece que, en el reino animal, una buena forma de entablar una amistad es teniendo un enemigo común, sea una presa para cazar o un congénere rival. El etólogo Frans de Waal observaba que si bien la cooperación es una práctica habitual en el mundo animal, “como cuando los castores construyen un dique en un río o cuando los caballos forman un círculo para protegerse del ataque de los lobos. [...] En el orden de los primates, sin embargo, la colaboración más extendida y desarrollada es *la formación de alianzas*, es decir, la unión entre dos o más individuos para derrotar a un tercero.”⁹

Si, a manera de investigadores, buscamos el origen del origen de tal o tal mito, como quien busca la causa de la causa, en un momento vamos a tener que confrontarnos con el origen arcaico de la cultura y las reglas sociales en épocas probablemente anteriores al lenguaje sofisticado necesario para perpetuar los mitos o establecer jurisprudencias. En este terreno, evidentemente, sólo podemos especular hipótesis, al no poder nunca volver al pasado y comprobar cuáles fueron los primeros ritos que fundaron la civilización, las producciones artísticas y la vida en comunidad. Para Girard el origen arcaico de la cultura, es, paradójicamente, la violencia: el asesinato original de una víctima expiatoria, cuyo sacrificio restaura la paz en la comunidad, otrora indiferenciada en un frenesí abrumador. Este sacrificio *arcaico, típico, original*, queda plasmado y enmascarado en los relatos de los pueblos, en sus mitos y en sus templos. Y así es, como lo muestra el autor, que la misma historia se repite una y otra vez; pues encontramos, aun en pueblos altamente inconexos, motivos similares, como el motivo de una *víctima expiatoria* que salva a la comunidad y que instauro el hábito ritual del sacrificio.

9 Frans de Waal, *Bien Natural*, Herder, Barcelona 1997, pp. 34-43.

6. CULTURA, NEUROSIS Y DOBLE ORDEN CONTRADICTORIA

Girard estuvo en constante diálogo con el psicoanálisis, aun cuando fuera para desmarcarse de él. En su obra *La violencia y lo sagrado*, se distancia claramente de Freud, y de su explicación de la neurosis como una especie de "precio por pagar" por el desarrollo de la cultura. Pues para Girard la cultura es lo que nos permite salir de la indiferenciación, no lo que nos lleva a la enfermedad. Sigmund Freud, en su obra *Malestar en la Cultura*, entiende el término «cultura» como

la suma de las producciones e instituciones que distancian nuestra vida de la de nuestros antecesores animales y que sirven a dos fines: proteger al hombre contra la Naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí. [...] Consignamos como primeros actos culturales el empleo de herramientas, la dominación del fuego y la construcción de habitaciones.¹⁰

En esta perspectiva, la cultura nace también de un sacrificio; pero de un sacrificio *libidinal* efectuado por cada individuo de la comunidad. Según Freud la vida social exige de todos sus miembros el sacrificar ciertas pulsiones individuales *en pro* de una vida social armoniosa y sostenible.

El poderío de la comunidad se enfrenta como «derecho» con el poderío del individuo, que se tacha de «fuerza bruta». Esta sustitución del poderío individual por el de la comunidad representa el paso decisivo hacia la cultura. [...] El padre prehistórico seguramente fue terrible y bien podía atribuírsele, con todo derecho, la más extrema agresividad. [...] Queremos destacar también el sentimiento de culpabilidad como el problema más importante de la evolución cultural, señalando que el precio pagado por el progreso de la cultura reside en la pérdida de felicidad por aumento del sentimiento de culpabilidad. [...] La satisfacción de los instintos, precisamente porque implica tal felicidad, se convierte en causa de intenso sufrimiento cuando el mundo exterior nos priva de ella, negándonos la satisfacción de nuestras necesidades. El ser humano cae en la *neurosis* porque no logra soportar el grado de frustración que le impone la sociedad en aras de sus ideales de cultura. [...] Si la evolución de la cultura tiene tan trascendentes analogías con la del individuo, y si emplea los mismos recursos que ésta, ¿acaso no estará justificado el diagnóstico de que muchas pueblos -o épocas culturales, y quizá aun, la humanidad entera- se habrían tornado «neuróticas» bajo la presión de las ambiciones sociales?"¹¹

Para Girard los aspectos positivos de la mimesis, como el aprendizaje, la admiración, y la veneración, son también "infalliblemente condenados a mudarse

10 S. Freud, *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid 1970.

11 S. Freud, *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid 1970.

en sentimientos negativos, de desespero, de culpabilidad, de resentimiento."¹² Es la imagen del modelo venerado, luego rival aborrecido; de la mimesis que degenera siempre, en algún grado, en rivalidad. Sin embargo, como decíamos, el filósofo francés niega que la neurosis sea un producto de una *doble orden contradictoria* generada por la cultura: "satisface tus deseos, pero a la vez reprime tus deseos". Según Girard no es la cultura la que produce neurosis y alienaciones: es en *ausencia de cultura* que nos comportamos de manera indiferenciada, violenta, frenéticamente miméticos hasta el punto de confundirnos los unos con los otros, como dos ejércitos uniformados que terminan por mezclarse y confundirse durante la batalla.

Y es por esto que concluye, al final del capítulo VII, que "el complejo de Edipo es una lectura errada de la *doble orden contradictoria*. [...] pues no es la «ley» bajo ninguna forma concebida que se puede volver responsable de las tensiones y alienaciones a las cuales el hombre moderno está expuesto: al contrario, es en la ausencia más completa de toda ley."¹³

7. EDIPO REY, EDIPO EN COLONO

El Edipo presentado por Freud es ante todo un *culpable* que busca ser castigado. ¿Culpable de qué? De no haber podido sublimar su líbido, de haber infringido el tabú del incesto, asesino de su padre y con justa razón aislado finalmente de la comunidad. Es la figura de Edipo como infractor de reglas, *rey* y *culpable*, símbolo del necesario castigo al incestuoso, al demasiado fogoso, al pulsional, al irascible, al que se deja poseer por el exceso, por la *hybris*, y que no logra adaptarse al orden cultural. Esta interpretación, nos dirá Girard, sólo hace énfasis en la *culpabilidad* de Edipo. Es decir, en la *culpabilidad de la víctima*, en la culpabilidad del rey, cuyo sacrificio y éxodo es *necesario* para que la comunidad recobre la paz y la estabilidad.

Otra manera, dice el filósofo, de disfrazar el mecanismo del chivo expiatorio, donde se buscan culpabilidades para poder sacrificar a la víctima, mientras se guarda la *conciencia limpia* de qué se está haciendo lo correcto. Y ya decía Nietzsche que "siempre que se busca responsabilidades, es generalmente el instinto de castigar el que está a la obra. Los hombres son considerados libres para poder ser juzgados y castigados, para poder ser culpables".¹⁴

La imagen de Edipo de la teoría mimética es entonces, más que el héroe irascible y desdichado de *Edipo Rey*, la del anciano ciego de *Edipo en Colono*, víctima desahuciada y salvadora de la comunidad. En palabras de Girard, en su

12 R. Girard, *La violence et le sacré VII*, Ed. Grasset, Paris 2010.

13 *Ibid.*

14 F. Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, §7. Trad. d'Henri Albert, GF, Paris 1985.

obra *Oedipus Unbound*, "Sófocles parece también hacer énfasis en los defectos de Edipo, lo muestra agresivo y colérico [...] Sin embargo, ya presente en *Edipo Rey*, y más claramente en *Edipo en Colono*, el foco de atención cambia lentamente de la ciudad, que se salva al expulsar del chivo expiatorio, hacia la figura del chivo expiatorio mismo."¹⁵

"¿Cómo me podrían reprochar justamente un hecho involuntario? [...] Por lo que a mí se refiere, yo la desposé sin que mediara mi voluntad, y *contra mi voluntad* estoy hablando ahora de estas cosas. *No debo ser tenido por culpable* por estas bodas ni por el asesinato de mi padre"¹⁶, es de hecho lo que responde Edipo, ya anciano, al Coro en Colono.

8. CULTURA, LEY Y DIFERENCIACIÓN

Sócrates.—Una ciudad nace porque ninguno
de nosotros es autosuficiente,
sino que necesita de muchos otros.
República, 2. 369b

La ira de los ciervos no abatió menos que la ira de los reyes.
Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, I, 4

Esta es la paradoja de la teoría antropológica de Girard: aun cuando es la cultura la que nos diferencia, y la que permite la pacificación de las relaciones, el primer acto cultural es sin embargo un acto violento, el sacrificio de la víctima expiatoria. "La crisis sacrificial es una crisis de diferencias, es decir, del orden cultural en su conjunto. Y el orden cultural es, en efecto, un sistema organizado de diferencias"¹⁷, afirma el autor. En esta perspectiva, dice, nuestras sociedades modernas parecen entonces estar sumergidas en una crisis sacrificial, pues cada vez nos fundimos más en una especie de cultura global-universal, indiferenciada, extraña especie de *no-cultura*. En palabras de Girard,

si el movimiento histórico de la sociedad moderna es la disolución de las diferencias, es análogo entonces a lo que llamamos aquí crisis sacrificial. Y en muchos aspectos, en efecto *moderno* aparece como sinónimo de crisis cultural. [...] Un cierto dinamismo ha llevado a Occidente, primero, y luego a la humanidad entera hacia un estado de indiferenciación relativo jamás conocido anteriormente, *una extraña*

15 R. Girard, *Oedipus unbound*, Stanford University Press, Stanford 2004. (la traducción es mía)

16 Sófocles, *Tragedias, Edipo en Colono*, Ed. Gredos, Madrid 1981. (cursivas mías)
I *Ibid.*, II.

especie de no cultura. [...] La concepción radicalmente mimética del deseo abre de hecho a la teoría psiquiátrica una tercera vía, alejada del *inconsciente receptáculo*.¹⁸

A propósito de esta última expresión, *inconsciente receptáculo*, queremos anotar que es cierto que la idea de inconsciente designó primero un *receptáculo pasivo* de impresiones y recuerdos. Carl Gustav Jung, en su conferencia *Arquetipos e Inconsciente Colectivo*, anota también que "la idea filosófica de lo inconsciente fue en primer término, una designación para el estado de los *contenidos mentales olvidados* o reprimidos."¹⁹

Sin embargo debemos aclarar que no en todas las teorías psicoanalíticas el *inconsciente* es un mero *receptáculo*. En la psicología analítica jungiana el *inconsciente* es de hecho una *fuerza activa*, colectiva; similar tal vez al *thymos* y *epithumia* griegos, al impulso, al instinto, al *pattern of behaviour* de la biología. Análogo también a la *Voluntad* de la que habla Schopenhauer. Y también parece útil recordar aquí que si bien se suele decir que el concepto de *libido* en Freud designa *sólo la energía sexual*; en la etapa más madura de su obra, *libido* se entenderá, de manera más amplia, como *toda energía psíquica*, no necesariamente sexual, y siempre capaz de sublimarse.

9. MODELOS RELIGIOSOS Y EVOLUCIÓN DE LOS RITOS SACRIFICIALES

Sócrates.—Y si imitan, que ya desde niños imiten lo adecuado para su tarea, es decir, a hombres viriles, moderados, respetuosos con los dioses, generosos, y todo lo de ese tipo; y, en cambio que no realicen acciones mezquinas ni sean expertos en imitarlas, ni tampoco ninguna otra acción deshonrosa, no vaya a ser que, a fuerza de imitar, terminen por disfrutar siendo lo que imitan. ¿O no te has percatado de que las imitaciones, si desde la infancia se siguen realizando durante largo tiempo, se asientan en el carácter y en la naturaleza, afectando al cuerpo, a la voz y al pensamiento?

República, 3. 395d

Como lo señalaba bien R. Girard, la crisis mimética que se evoca en la *República* nos muestra la importancia del modelo sobre el cual se hace la imitación. Por eso Platón instaba a controlar los cantos, para que no les falten a las futuras generaciones buenos himnos que cantar y buenos versos para aprender de memoria, y que alaben así buenos modelos que serán como paradigmas a imitar.

¹⁸ *Ibid*, VII.

¹⁹ C.G. Jung, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Paidós, Barcelona 2004. .

Si bien Girard centra sus investigaciones en la rivalidad propia de toda mimesis, y en el carácter sacrificial que esconde todo proceso institucional y educativo, el filósofo francés no desconoce la importancia de la mimesis en los procesos educativos ni la necesidad que tenemos, todos, de tener buenos modelos que imitar. Evidentemente encontramos aquí una resonancia con el pensamiento cristiano, quien insta a la *imitatio christi*.

Sin embargo, el estudio de los símbolos arquetípicos en los relatos religiosos, como lo encontramos en la antropología estructuralista o en el psicoanálisis jungiano, fue descartado por Girard en su investigación sobre el origen arcaico de la cultura. Por un lado, por su constante cautela frente a las posturas *esencialistas*, pero sobre todo porque, según su postulado, tanto los símbolos religiosos como los relatos sagrados son *posteriores* a la cultura, es decir, son *producto de la cultura mas no su origen*.²⁰

Queremos aclarar que esto no implica desconocer el poder simbólico de toda religión, pues *no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios* (Mt. 4, 3-4.); es decir, los símbolos religiosos parecen obedecer a profundas necesidades culturales, humanas. Sigmund Freud, tal vez en el mismo sentido, dirá que "la belleza no tiene utilidad evidente, ni es manifiesta su necesidad cultural: y, sin embargo, la cultura no podría prescindir de la belleza."²¹ Para C.G. Jung, una cultura sin mitos, sin relatos, es similar a un hombre que nunca puede soñar, ni dormir, ni descansar. Y el descanso es necesario para la estabilidad psíquica.

Entendemos así que los símbolos religiosos, los mitos y las obras de arte son, en ese sentido, no sólo *sintomáticos* de una cultura, sino también *terapéuticos*. Decía el psiquiatra suizo al respecto que "la propiedad del símbolo, así como lo muestra una mirada sobre la historia de los fenómenos religiosos, es tener un efecto divino"²²:

No existe *una sola idea* o concepción esencial que no posea *antecedentes históricos*. [...] En la psicología analítica, a los contenidos de lo inconsciente colectivo los llamamos *arque-tipos*, pues todos los mitos parecen basarse en *formas primitivas*, "*archétipicas*", es decir *arcaicas* y *típicas*. [...] Y nunca le faltaron a la humanidad imágenes poderosas que le dieran protección contra la vida inquietante de las honduras del alma, pues siempre fueron expresadas las figuras de lo inconsciente mediante imágenes protectoras, benéficas y terribles que permitían expulsar el drama

20 Es interesante anotar que, para el psicoanálisis profundo, como el de C.G. Jung, los *símbolos religiosos* son de hecho expresiones de *la libido*, fuerza arcaica y primaria que guía la psique y el organismo.

21 S. Freud, *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid 1970.

22 C.G. Jung, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Paidós, Barcelona 2004.

ánimico al exterior. Sin embargo, el dogma termina por reemplazar lo inconsciente colectivo, formulándolo con gran amplitud.²³

Sabemos que Girard era bastante crítico con estas lecturas psicoanalíticas, y que no duda en llamarlas *lecturas míticas* de sacrificio, pues según él no desenmascaran su verdadero y macabro origen. Sin embargo, si bien no desconocemos que el origen arcaico de los ritos es común, y debió haber sido con gran probabilidad un acontecimiento violento, creemos que sí es posible encontrar diferencias entre los ritos más primarios y sacrificiales con los ritos ulteriores, sofisticados por los símbolos religiosos, el lenguaje estructurado y el desarrollo de las culturas. Es el caso de la oración en el cristianismo, de la meditación en las tradiciones hinduistas y budistas, o del mismo shabbat judío: tienen todos en común, el no implicar el sacrificio o el daño a *otro ser humano*, sino que impelen, por decirlo de alguna manera, a un sacrificio individual, proyectado hacia el interior, y no hacia el exterior.

10. EL SACRIFICIO INTERIOR

Como señala Marc Ballanfat, traductor del *Bhagavad Guita* al francés, en el hinduismo el sacrificio es el «acto por excelencia, pues es el acto que pone en relación a los hombres y a los dioses.» [...] En el *Bhagavad Guita*, el Canto del Bienaventurado, podemos encontrar una respuesta a esta tensión entre, de un lado, la valorización ritualista de los Veda: estos himnos sagrados enseñan al hombre las acciones que debe realizar, en particular el sacrificio; y del otro, la *Guita* propiamente dicha, que toma el ideal de renuncia de los ascetas, tal como está formulado en los Upanishad.²⁴

En el mismo sentido, apunta M. Biardeau, que "no se abandona el sacrificio, sino que en lugar de hacerlo a los dioses, en un fuego real, se hace en el *atman* (en el alma), en el fuego del soplo, de la respiración del practicante. El rito sacrificial se vuelve precisamente el acto -karma- que el renunciante debe abandonar."²⁵

Pareciera así que a medida que trasciende el desarrollo cultural, el rito del sacrificio viviera una especie de transferencia hacia el interior: donde se exige al practicante que el rito no haga daño a los seres que lo rodea, como la proyección del cuerpo de Cristo en la misa cristiana o el *za-zen* de los budistas. Si como bien anotaba Girard el origen arcaico de los ritos y la cultura es esta *violencia de transferencia* que hemos referido, tal vez el desarrollo de la cultura ha llevado

23 *Ibid.*

24 Marc Ballanfat, traduction et présentation du *Bhagavadgita*, GF-Flammarion, p.13 (traducción mía)

25 Madeleine Biardeau, *L'Hindousime*, GF-Flammarion, p. 53-55. (traducción mía)

a prácticas sofisticadas que no impliquen el carácter meramente violento del sacrificio. Carl Gustav Jung y René Girard, si bien tienen posturas divergentes en cuanto a la existencia de un *inconsciente*, exponen, al menos en este sentido, tesis similares.

Para Jung, la imagen del Cristo crucificado representa la sofisticación de un antiguo símbolo, el *símbolo del redentor*, presente en todas las culturas, y regulador de la sanidad psíquica, tanto individual como colectiva. Para Girard, la cultura no hubiera podido surgir, ni desarrollarse, sin un sacrificio original, sin una *víctima redentora*, sin un sacrificio salvador que quedará impreso, como un sello, en los mitos, y en los ritos.

11. CHIVOS EXPIATORIOS Y DESARROLLO DE LOS SISTEMAS JUDICIALES

¿Por qué empieza de pronto este desconcierto y confusión?
 (¡Qué graves se han vuelto los rostros!)
 ¿Por qué calles y plazas aprisa se vacían
 y todos vuelven a casa compungidos?
 Porque se hizo de noche y los bárbaros no llegaron.
 Algunos han venido de las fronteras
 y contado que los bárbaros no existen.

¿Y qué va a ser de nosotros ahora sin bárbaros?
 Esta gente, al fin y al cabo, era una solución.

C. Cavaffis, *Esperando a los bárbaros*

En *La violencia y lo sagrado* R. Girard asegura que tanto en Roma como en Grecia se pudo apreciar una disminución de los ritos sacrificiales humanos a medida que se robustecían los sistemas judiciales. M. Gagarin, en *The unity of Greek Law*, anota que "una característica relacionada con el Derecho en Grecia es que, desde una época muy temprana, las leyes no sólo se escribían, sino que también se inscribían en piedra o en otros materiales relativamente duraderos y se exponían de forma visible en un lugar público, normalmente una zona sagrada o en el ágora o lugar de reunión de la comunidad"²⁶.

Sin embargo, como sugiere el autor, toda institución es sacrificial, en el sentido en que necesita víctimas expiatorias y enemigos comunes para su perpetuación. No ha de extrañarnos entonces que instituciones dedicadas a canalizar y contener esta agresividad, como las instituciones religiosas o judiciales, a

²⁶ The Cambridge Companion to Ancient Greek Law, Edited by Michael Gagarin and David Cohen, Cambridge University Press, p.37. (traducción mía)

medida que acrecientan su poder, suelen caer, ellas también, y muy seguido, en la trampa sacrificial. Es decir, en la constante búsqueda de una nueva víctima para justificar la existencia misma de la institución, y perpetuar así el rito, la búsqueda de la justicia y la pacificación de las relaciones.

La palabra *agon* (ἀγών) en griego antiguo quiere decir tanto combatir por la fuerza como ir a un juicio con todas las formalidades judiciales. Según el *Diccionario Griego-Francés* (Bailly 2020) *agonisma* (ἀγωνισμα) ha significado tanto lucha, representación escénica para un concurso como contestación en una disputa judicial; y *agonía* (ἀγωνία) lucha, disputa en los juegos, ejercicio gimnástico, agitación del alma²⁷.

¿Tal vez antes de desarrollarse sofisticados mecanismos de juicios rituales, con pretensiones de justicia y equidad, otrora los implicados simplemente combatían a la fuerza y esto quedó marcado en la polisemia de las palabras *agon*, *agonia* y *agonisma*? ¿Por qué el vocabulario jurídico suele estar tan impregnado de referencias religiosas y combativas, como cuando se habla de derechos `sagrados e inalienables´, de `litigios´ y de `pleitos´? El escenario jurídico se entiende actualmente como un escenario pacífico de resolución de conflictos y diferencias. Si bien el Estado moderno monopoliza la violencia legítima, dentro de nuestros escenarios judiciales, donde se determinan y se califican los hechos y se dictan las sentencias, no es permitida la violencia: se confrontan y se sopesan argumentos, testimonios y pruebas, y las sentencias no se determinan en función de quién es más fuerte, de quién muestra con mayor agresividad los dientes o de quién grita de manera más estertórea. Si bien compartimos con otros primates ritos filogenéticos de pacificación de las relaciones, como el rito del beso presente también en comunidades de chimpancés y de bonobos, los seres humanos somos hasta la fecha los únicos animales que hemos creado sistemas judiciales sofisticados donde es fundamental la palabra, los testimonios y el recuento exacto de los hechos y la historia.

27 Según el *Diccionario Griego-Francés* Bailly 2020, en griego antiguo *agonizomai* (ἀγωνίζομαι) significa "pelear, luchar" y se encuentra en textos clásicos con el significado de "competir en juegos públicos, contender, disputar el premio"; "disputar el premio del estadio"; "sostener un pleito"; "defenderse de declaraciones falsas de testigos". *Agonisma* (ἀγωνισμα) quiere decir "lucha, pelea, hazaña" y se encuentra también con el significado de "lectura o declamación o actuación para un concurso; objeto de una disputa, de una lucha judicial". *Agon* (ἀγών) es "asamblea, reunión" (*sinagogue* (συναγωγή) es reunir, de ahí nuestra palabra `sinagoga´), y se ha encontrado en expresiones como "asamblea de los dioses"; "lugar donde se reúnen las estatuas de los dioses" (el lugar donde el pueblo se reúne para orar ante el templo); "el lugar del Olimpo donde se reúnen los dioses"; "lugar donde está anclada la flota"; "asamblea para juegos públicos, ecuestres, gimnásticos"; "lucha, combate"; "acción militar, momento crítico". *Agonia* (ἀγωνία) se ha encontrado en los textos con el sentido de "lucha en los juegos"; "ejercicio gimnástico"; "agitación del alma, preocupación, ansiedad, angustia".

En ese sentido es interesante recordar a Aristóteles en la *Política* cuando define al ser humano como un animal político que, además de voz (*phoné*) para expresar el placer y el dolor, tiene palabra (*lógos*):

El porqué sea el ser humano un animal político, más aún que las abejas y todo otro animal gregario, es evidente. La naturaleza -según hemos dicho- no hace nada en vano; ahora bien, el ser humano es entre los animales el único que tiene palabra (*lógon*). La voz (*foné*) es señal de pena y de placer, y por esto se encuentra en los demás animales (cuya naturaleza ha llegado hasta el punto de tener sensaciones de pena y de placer y de comunicarlas entre sí). Pero la palabra (*lógos*) está para hacer patente lo provechoso y lo nocivo, lo mismo que lo justo y lo injusto; y lo propio del ser humano con respecto a los demás animales es que él solo tiene la percepción de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto y de otras cualidades semejantes, y la participación común en estas percepciones es lo que constituye la familia (*koinonía*) y la ciudad (*pólis*).²⁸

Categorizar y tipificar los actos como crímenes y los delitos es una tarea harto compleja (en griego antiguo *catagoreo* (κατηγορέω) quiere decir "acusar; expresar, significar", *catagorema* (κατηγορήμα) es "acusación; indicio, signo revelador; cualidad atribuida a un objeto), y *categoria* (κατηγορία) se encuentra en los textos con el significado de "acusación" y de "cualidad atribuida a un objeto").

Sin ser este el espacio para examinar la cuestión filosófica sobre si existen delitos o crímenes *en sí*, o cuáles pueden ser las razones psicológicas o sociológicas que explican la tipificación de un acto como crimen en un grupo social determinado, queremos sugerir que tal vez el desarrollo cultural implica no buscar un enemigo común, un chivo expiatorio a toda costa con el único objetivo de unificar un grupo social y mantener una institución, sino intentar categorizar, de la mejor manera posible, como delitos y crímenes actos de verdadera infracción a principios básicos, en aras a relaciones respetuosas lo más pacíficas posibles, en aras a una vida en comunidad sostenible.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

PRIMARIA

ARISTÓTELES, *Política*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1a edición, México 1963.

ARISTÓTELES, *Poética*, Trad. Teresa Martínez Manzan y Leonardo Rodríguez Duplá., Gredos, Madrid 2011.

Bhagavad Guita, trad. et édition Marc Ballanfat, Flammarion, Paris 2007.

²⁸ Aristóteles, *Política*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1253a 7-19.

- PLATÓN, *La República*, trads. R. Mariño Sánchez-Elvira, S. Mas Torres, F. García Romero, Akal, Madrid 2009.
- SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio*, trad. Ismael Roca Meliá, Gredos, Madrid 1986.
- SÓFOCLES, *Tragedias*, Edipo en Colono, Ed. Gredos, Madrid 1981.

SECUNDARIA

- BIARDEAU M., *L'Hindousime*, Flammarion, Paris 1995.
- DE WAAL F., *Bien Natural*, Herder, Barcelona 1997.
- Diccionario griego-francés en línea, Bailly 2020. <https://bailly.app/>
- FREUD S., *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid 1970.
- GIRARD R., *Oedipus unbound*, Stanford University Press, Stanford 2004.
- GIRARD R., *La violence et le Sacré*, Edición Pluriel, Paris 2003.
- HADOT P., *Le voile d'isis*, Gallimard, Paris 2004.
- JUNG C.G., *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Paidós, Barcelona 2004.
- LALANDE A. *Dictionnaire philosophique*, dixième édition, Ed. Quadrige, Paris 2010.
- LORENZ K., *L'Agression: Histoire naturelle du Mal*, Flammarion, Paris 1983.
- MAUSS M., *Lo sagrado y lo profano*, primera edición en lengua castellana, Barral, Barcelona 1970.
- NIETZSCHE, F., *Crépuscule des idoles*, Trad. d'Henri Albert, GF, Paris 1985.
- The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Edited by Michael Gagarin and David Cohen, Cambridge University Press 2005.