

**Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía**  
**Facultad de Filosofía y Letras**  
**Instituto de Investigaciones Filosóficas**  
**Universidad Nacional Autónoma de México**



**Sobre las funciones del chivo expiatorio en la construcción  
del orden a través de la obra de René Girard.**

Tesis para optar por el título de Maestra en Filosofía

Presenta:

**Anabel Muñoz Trejo**

Director de tesis:

Dr. Ignacio Díaz de la Serna

México, D.F.

Enero del 2012.



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



I. M.C. Escher, El chivo expiatorio, 1921. El diablo es mostrado como la sombra de Dios, el lado oscuro de la naturaleza divina. Con la autorización de la Fundación Escher, Haggs Gemeentemuseum, La Haya.

*A Elvira y Francisco,  
mi principio y fin.*

En el tímpano de algunas catedrales figura un gran ángel con una balanza. Está pesando las almas para la eternidad. Si en nuestros días el arte no hubiera renunciado a expresar las ideas que dirigen al mundo, seguro que remozaría esta antigua pesada de almas, y lo que se esculpiría en el frontón de nuestros parlamentos, universidades, palacios de justicia, editoriales y emisoras de televisión sería una pesada de víctimas.

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

Agradezco de forma particular a mi asesor, el Dr. Díaz de la Serna, por su valiosa colaboración para la realización de esta investigación y por la generosa confianza que desde el principio otorgó a mi trabajo.

De manera especial agradezco a la Dra. Blanca Solares por la puntual revisión de este documento y por compartir conmigo la belleza de sus concepciones.

Doy las gracias también a cada uno de mis sinodales por su infinito apoyo y por el tiempo dedicado a la lectura de este documento.

Quiero agradecer, finalmente, a la Universidad Nacional Autónoma de México, al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología y, muy especialmente, al Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía por brindarme el espacio y las herramientas necesarias para profundizar teóricamente en un tema que desde hace tiempo me conmovía.

## INTRODUCCIÓN

El mundo, al final, sólo será habitado por sustitutos, y por tanto por víctimas que no saben que lo son porque el insustituible sacerdote que levanta la espada sobre ellos no tiene nombre ni forma.

Roberto Calasso, *La Ruina de Kash*.

*La violencia (polemos) es padre y rey de todo.* Mediante tal sentencia el filósofo griego, Heráclito de Efeso, nos enfrentaría con una ineludible verdad: la violencia como origen y fin de todo cuanto conocemos, incluso del orden que sostiene a la existencia. Verdad que, hasta nuestros días, continúa siendo rehuida.

Para el hombre de la antigüedad la violencia representó una fuerza divina, una realidad implacable y soberana, más allá de cualquier mundanidad; un fin ulterior en sí mismo. La presencia de la violencia fue cíclicamente confirmada en los relatos cosmogónicos, los ritos, las guerras y los hábitos más cotidianos. Sin embargo, una vez que la razón se convirtió en el eje del pensamiento –de forma destacada en la época de la *Ilustración* –, la violencia fue distinguida como una realidad bastarda. Lo violento significó lo mismo que lo irracional y, a su vez, lo irracional representó todo lo indeseable para la convivencia humana. Se pretendió enclaustrar a la violencia y - de la misma forma que se haría con un lobo hambriento al que se libera cada que resulta útil a los fines del cazador- hacer de ella un dócil artilugio dispuesto a los objetivos de los hombres civilizados. La violencia comenzó a ser vista como mero instrumento; como una realidad *necesariamente social*.

No obstante este desplazamiento hay algo que se mantuvo intacto: la manifestación de la violencia en cada uno de los rincones de la existencia. Cada creación, incluida la creación humana, apareció como el resultado de una destrucción previa; el

despliegue de la violencia continuó revelándose como el antecedente de cualquier creación. Su mayor construcción, el orden, visto desde cualquiera de sus expresiones, se ha presentado siempre como el resultado de un primigenio acto violento que permite poner fin a la violencia del desorden.

Ansioso por distanciarse del terror que lo desconocido y lo informe desde siempre le han representado, el hombre ha tratado de construirse un orden que pueda garantizarle cierta seguridad frente a lo inasible de la violencia. No resulta fortuito que una considerable cantidad del trabajo de las ciencias exactas y humanas esté orientado, fundamentalmente, a la creación de sentido y, paralelamente, a la supresión del caos.

La realidad más ejemplar del orden actual, o al menos una de las más recurrentes, el *Estado*, no sólo es la consecuencia de una violencia fundamental -la eliminación del hombre para crear al súbdito- sino que además, sustenta su poder en el legítimo monopolio de la misma.

Como pocos, Hobbes, el gran teórico del Estado, pudo asumir de frente la omnipotencia de la violencia, de ahí que su disertación nunca intente suprimirla, y por el contrario, se realice teniéndola como fundamento. Para el filósofo inglés, la violencia se encuentra dispersa en la naturaleza, entre los hombres; la violencia es la única realidad, el orden es siempre artificio, construcción, *el fin hacia el que los hombres deben caminar*.

Hobbes no se equivoca, el orden es siempre construcción, la construcción que la violencia se garantiza para su reposo; nunca se encuentran en total oposición, y sin embargo, éste sólo adquiere su realidad rechazando, al menos discursivamente, cualquier forma de coexistencia con aquella.

Podría pensarse que nos encontramos ante una obsesiva intuición teórica que pretende encontrar las simientes de la violencia en todos lados y, aunque esto resulta en alguna medida cierto, cabe precisar que no se trata de algo que nos

pertenezca. Se trata de la intuición de René Girard, filósofo<sup>1</sup>, antropólogo<sup>2</sup> e historiador francés que ha dedicado casi la totalidad de su obra<sup>3</sup> al estudio de la violencia en la historia de la humanidad y de algunas de sus obras literarias más representativas. Su análisis ha recaído fundamentalmente en los textos mitológicos y las prácticas rituales de la antigüedad pero también ha dedicado un importante espacio al estudio de la violencia en las relaciones cotidianas de la modernidad.<sup>4</sup>

Pese a que es bien sabido que la intuición girardiana es compartida por destacados especialistas de distintas disciplinas –como la psicología, la filosofía, la sociología y el derecho –, no podemos negar a su postura ese grado de autenticidad del que hoy carecemos abiertamente. La incursión del filósofo francés al tema de la violencia no se realiza de forma directa, tampoco se hace a partir de la evidencia. Girard puede percatarse de que aunque este tema ha sido abordado desde distintos ángulos, no hay nada que sobre ella pueda decirse con absoluta certidumbre; no hay nada que pueda explicarla en términos de inmanencia, de necesidad o de racionalismo puro.

---

<sup>1</sup> No obstante su formación filosófica, en las conversaciones que sostuvo con Antonello y de Castro Rocha, Girard precisaría: “Mis lectores no se dan cuenta hasta qué punto me siento ajeno a la filosofía. La idea que me ha guiado ha sido más bien la de contribuir a una verdadera ciencia del hombre, o más bien, si se quiere, a una ciencia de las relaciones humanas.” Girard, Antonello, de Castro Rocha, *Los orígenes de la cultura*. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha, Editorial Trotta, España, 2006, p. 152

<sup>2</sup> Leamos al mismo Girard: “No pretendo ser antropólogo de campo; me presento abiertamente como un intérprete que combina datos de antropología, arqueología y etnología, con vistas a poner en pie una teoría general de la cultura y sus orígenes (...) Igual que todos los científicos, ando en busca de lo invariante más que de lo diferenciador.” *Ibíd.*, p. 148

<sup>3</sup> Para la elaboración del presente trabajo recurriremos, fundamentalmente, a tres de las obras girardianas que, creemos, contienen las principales intuiciones del autor sobre el tema que nos compete, las cuales son: *El chivo expiatorio*, *La violencia y lo sagrado* y *Veo a Satán caer como relámpago*, todas ellas publicadas por la Editorial española Anagrama. Eventualmente, recurriremos también a la obra titulada *La ruta antigua de los hombres perversos*, y a algunas entrevistas destacadas que se han realizado al filósofo.

<sup>4</sup> Ver: *Los orígenes de la cultura: conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha*. Editorial Trotta, 2006; *Clausewitz en los extremos. Política, guerra y apocalipsis*. Katz Editores, 2010.

Más aun, parece advertir que lo dicho sobre la violencia funciona, en algunos casos, como un velo más para disimularla. Cuando el autor se interroga sobre el por qué de este ocultamiento se encuentra con la respuesta más sórdida pero, al mismo tiempo, con la más estimulante para su estudio: sí las huellas de la violencia son borradas por los hombres es porque en ello creen reconocer su propia violencia, la más auténtica y avasalladora, una violencia que de admitirse plenamente impediría cualquier forma de existencia.

Existe un verso entre los fragmentos del poeta griego Arquíloco que dice: “La zorra sabe muchas cosas, pero el erizo sabe una importante.”<sup>5</sup> Girard, como señalaría Calasso, es un erizo, ignora demasiadas cosas pero sabe una importante: que no hay nada que en plenitud de la violencia o en su ausencia absoluta pueda siquiera existir. Hay algo fundamental en esta intuición, el orden como resultado de la violencia sólo puede sostenerse por ella misma. Pero si esto es verdad, ¿cómo es posible que se definan como contrarios? La agudeza girardiana se dirige entonces a esas huellas de la violencia que resultan indiferentes a las grandes explicaciones institucionales y que, sin embargo, parecen sostener el orden de las cosas. El erizo encuentra una verdad subterránea, la verdad del chivo expiatorio.

Girard comprende que una violencia incontrolada –misma que el autor atribuye a una *mimesis conflictiva*, una más de sus aportaciones teóricas- paralizaría la vida pero también, que una violencia controlada, instrumental, nunca podría dar cuenta de la realización del orden. Se necesita de una violencia que pese a sostener al orden reine fuera de su lógica, que aunque use sus parámetros se satisfaga en la destrucción absoluta, que proteja y oculte al hombre la verdad de su propia violencia, esta es la violencia contra el chivo expiatorio.

Si bien es cierto que, junto con Girard, destacados antropólogos, etnólogos, psicólogos y filósofos – cuyas aportaciones procurarán ser retomadas a lo largo del presente trabajo- han abordado el tema del chivo expiatorio, también lo es que sólo unos cuantos lo han afrontado, igual que él, como el mecanismo violento y no reconocido que sostiene al orden del mundo. Nos atrevemos a ir más allá,

---

<sup>5</sup> Arquíloco, Fragmentos, en: Isaiah Berlin, *El erizo y la zorra*, Editorial Océano, México, 2000, p. 17

pensando incluso que el mismo Girard se olvida de abundar en su propia revelación, y es que aunque profundiza en los elementos del mecanismo, no aclara del todo las particularidades que lo vinculan directamente con la creación y el mantenimiento del orden, particularmente el de tipo social. El anterior es un asunto sobre el que nosotros intentaremos abonar, conscientes siempre de nuestras limitaciones, a lo largo de este trabajo. El que a continuación nos propongamos estudiar este mecanismo más en relación de lo que ordena y no de lo que destruye no resulta fortuito, pues con ello pretendemos evitar el peligro, si es que acaso esto es posible, de entregarnos nosotros mismos al engaño persecutorio que le acompaña.

El tema del chivo expiatorio, cual fragmento de la violencia indomable, resulta espinoso al pensamiento. Poco puede escribirse sobre él sin correr el riesgo de convertirlo en una mera alegoría para el lector. Esta figura es una de esas pocas que escapan al esquema de la racionalidad, y esto es algo que parece olvidarse constantemente en la modernidad. No, el chivo expiatorio no representa un mecanismo estratégico o un medio instrumental; la plenitud del mecanismo sucede en el más profundo desconocimiento, y si acaso es reconocido es inmediatamente rechazado. Como piensa Girard, todos necesitamos un chivo expiatorio y, sin embargo, nadie está dispuesto a aceptarlo.

Inmersos en las explicaciones psicológicas de los deseos inconscientes o en la voluntad opresora de algunos hombres, hemos dejado de pensar en la forma más elemental de la destrucción, la que demanda cotidianamente su lote de víctimas, la que nos coloca día a día a una breve distancia de la violencia más absoluta: la violencia de la muerte. Luego de enfrentarnos con la mejor representación histórica de la violencia contra el chivo expiatorio, a través del sacrificio, afirmamos haberla encerrado, junto con aquel, en el gran museo del hombre salvaje. Reconocer a la figura expiatoria como ese algo que se encuentra fuera de los alcances de la razón y a la que, al mismo tiempo, no podemos acusar abiertamente de irracional, pone en jaque algunos de los principales pilares teóricos y prácticos que sostienen toda noción de orden.

El chivo expiatorio constituye el *excedente* mismo, aquello que no se puede representar porque ni siquiera parece ajustarse a nuestros compartimentos mentales. En tanto negada a cualquier forma de conceptualización unívoca, la figura de la víctima expiatoria ha quedado fuera de los intereses del saber. Tal como denuncia Girard, disciplinas como la ciencia política, la etnología, la jurisprudencia y la historia, por mencionar sólo algunas, parecen buscar contener la fuerza de esta intuición más que pretender desarrollarla, y cómo no iba a ser así si los discursos que las conforman se sostienen, paradójicamente, sobre el más hondo silencio respecto a esta figura.

Pese a todo una cosa resulta cierta, si el chivo expiatorio persiste pese a su exitoso ocultamiento es porque en ello radica su potencia, porque sus funciones no pueden *ser* más que resultado del desconocimiento que le reviste. Es por esto, que no resulta sencillo para nosotros rastrear los pasos de Girard y tratar de incursionar en un tema velado, que se resiste a ser abordado por todo pensamiento. Esta resistencia es la que hace que no podamos determinarle y que siempre se mantenga como un asunto inacabado.

Es por esa singular naturaleza del tema que nos resulta oportuno abordar el tema desde la mirada de la filosofía, pues sólo ella parece aceptar el riesgo y el desasosiego que nos produce todo lo que no entendemos. Si la filosofía es precisamente la que nos brinda esta oportunidad es porque se nutre de la más pura incertidumbre; porque se distingue como un saber inconcluso siempre dispuesto a perderse en cada una de sus interrogantes. Pues todo filósofo sabe, como señala Rubert de Véntos, “que toda pregunta llevada un poco más allá de la cuenta no tiene respuesta, sino que nos conduce directamente a una nueva pregunta o a una paradoja.”<sup>6</sup> Este es el riesgo al que nos enfrentamos al desarrollar el tema que aquí proponemos bajo el título: *Sobre las funciones del chivo expiatorio en la construcción del orden a través de la obra de René Girard*. Un riesgo que se presume mayúsculo pese a contar con la cuerda teórica que el filósofo francés previamente nos ha lanzado.

---

<sup>6</sup> Rubert de Véntos, Xavier, *Por qué filosofía*, Editorial Sexto piso, México, 2004, p. 15

Correspondiendo a la organización de las premisas girardianas y conscientes de la imposibilidad intrínseca de acercarnos frontalmente al tema, comenzaremos nuestra incursión en el punto que, paradójicamente, resulta el más visible de la violencia, nos referimos al del orden. La mitad inicial del primer capítulo estará encaminada a aproximarnos a la forma en la que el orden se construye y a algunas de las formas que derivadas de éste utilizamos de manera recurrente. La segunda parte de ese mismo capítulo corresponderá a un intento, y sólo eso, de pensar a la violencia desde una perspectiva no conclusiva que nos permita desenvolver libremente el resto del documento. Al final de esta misma parte comenzaremos a desarrollar en forma la propuesta girardiana respecto al tema de la violencia y su relación con el chivo expiatorio, colocando así las bases necesarias para el desarrollo subsecuente de nuestro documento.

El eje del segundo capítulo corresponderá a la observación, tanto de forma como de fondo, de la imagen chivo expiatorio; se recurrirá inicialmente a algunas de las formas en que éste se ha manifestado a lo largo de la historia, para más adelante, en un segundo apartado, describir los patrones *regulares* que para Girard distinguen a esta figura, mismos a los que designa como *signos preferenciales de selección victimaria*. En un último apartado, buscaremos abordar el carácter ambivalente e inaprensible del chivo expiatorio, cual representante idóneo de la naturaleza dual de lo sagrado. Es a partir de este capítulo que intentaremos, paso a paso, empezar a revelar algunas de las particularidades, que pese a ser poco enfatizadas por el mismo Girard, nos hacen reconocer en esta figura el puente tendido entre la violencia y la construcción del orden.

Puesto que el tema del chivo expiatorio no puede ser abordado sin pensar en el *sacrificio*, dedicaremos un primer apartado del tercer capítulo a recuperar algunas de las nociones fundamentales generadas al respecto.<sup>7</sup> Esto nos parece prioritario,

---

<sup>7</sup> Sobre el tema del sacrificio encontramos un poco más de material bibliográfico en relación al chivo emisario; en su mayoría este material proviene de la etnología y la psicología pero, eventualmente, también encontramos importantes aportaciones desde la filosofía, destacando entre ellas las de George Bataille y Roberto Calasso, que aunque no serán abordadas de forma exhaustiva acompañaran el desarrollo del presente trabajo.

pues el mecanismo del chivo expiatorio resulta indisociable de la destrucción física y simbólica que sólo el sacrificio logra expresar maravillosamente. El sacrificio de este tipo de víctima es el que nos pone de frente a la intuición girardiana que se constituye como el eje principal de este trabajo: se destruye al chivo expiatorio para construir o mantener un orden y aunque ésta no resulte la única de las consecuencias, sí resulta ser la que contiene al resto. Es por este motivo que, de forma necesaria, el segundo apartado de este capítulo estará orientado a reconocer algunas de las principales funciones del mecanismo expiatorio, no sin dejar de advertir el riesgo que corremos de estar ignorando algunas de ellas o de explicar de manera insuficiente a las que sí son consideradas.

Ciertos en reconocer la presencia del chivo expiatorio en la modernidad, dedicaremos el cuarto capítulo a algunas notas generales al respecto. Luego de explicar porqué Girard distingue un desvelamiento del mecanismo en la época del cristianismo, trataremos de acercarnos a las particularidades que hasta el día hoy mantienen a la expiación como una realidad insondable y sin embargo, también avasalladora. A lo largo de este capítulo, acompañaremos algunas de las más claras intuiciones girardianas con el pensamiento de Roberto Calasso, en la *Ruina de Kash*, y de otros pensadores que ante determinados eventos contemporáneos han brindado, a veces sin ser su objetivo fundamental, grandes aportaciones al tema.

Vale la pena advertir que si bien es cierto que la tentativa de aproximación, por decir lo más, que distingue a esta investigación se encuentra sustentada en la obra de René Girard, existen importantes razones para que nos atrevamos a abundar en algunos de los puntos que, a nuestro parecer, resultan poco desarrollados dentro su teoría. Con esto, no pretendemos en ningún sentido tergiversar el sentido de la propuesta girardiana y, por el contrario, creemos ahondar en sus aportaciones con un apropiado material bibliográfico que parece respetar la dirección de las mismas.

No nos resta pues más que invitar a la lectura del presente trabajo de tesis asumiendo completamente el riesgo de no brindar más que una reflexión destinada al fracaso pues, como hemos señalado ya, tratamos de una figura que nunca podrá ser representada íntegramente. No obstante lo anterior, es sólo mediante el

discurso que podemos aproximarnos a sus formas, aunque ello no nos impida reconocer que la fuerza de su verdad –cual parte de la violencia- reposa en un silencio impenetrable.

El desamparo al que la siguiente incursión filosófica nos destina resulta soportable e incitante a la vez únicamente por una sencilla pero incomprensible elucidación: el instante en el que mecanismo del chivo expiatorio pueda constituirse como un conocimiento acabado, nos encontraremos disertando ya sobre su pura ausencia.

# CAPITULO I

## El orden y la violencia.

Todo conocimiento es un par de opuestos.  
Chuang Tzu

### 1.1 Orden

El sol, pues, no traspasará sus medidas; sino las Erinias, ministras de Dike, sabrán encontrarlo.<sup>8</sup>  
Heráclito

El orden del mundo procede del Caos<sup>9</sup> o al menos así nos lo ha transmitido el relato cosmogónico griego recuperado por Thomas Bulfinch:

---

<sup>8</sup> Las *Erinias* representaban, en la Grecia antigua, los terribles espíritus vengadores que ejecutaban despiadadas persecuciones para imponer el castigo. Mientras que por su parte, *Dike*, es la fuerza que mantiene las cosas en orden en la tierra. “Si se pierde de vista el puesto adecuado que se tienen en la tierra, se violará la *dike* y se sufrirá la destrucción de un modo tan impersonal e ineludible como un granero que quede en el camino de un tornado. *Némesis*, la diosa del bosque sagrado (*nemos*), ataca y castiga a los violadores de *dike*... pero *Némesis* no es exactamente maligna, sino más bien la abstracción de la fuerza que castiga inevitablemente las transgresiones de los límites adecuados.” Burton, Russell, Jeffrey, *El Diablo. Percepciones del mal desde la antigüedad hasta el cristianismo primitivo.*, trad. Rufo G. Salcedo, Editorial Laertes, Barcelona, 1997, p. 132

Antes que la tierra, el mar y el cielo fueran creados, todas las cosas mostraban un solo aspecto, al que damos el nombre de Caos –una masa confusa e informe, que no era nada más que peso muerto y en la cual, sin embargo, dormitaba la simiente de las cosas-. Tierra, mar y aire se hallaban confundidos. Según Hesíodo, del Caos emergió Gea (la tierra). De generosas formas, dadoras de sentido y orden, fue la que creó un escenario seguro para los seres vivientes.<sup>10</sup>

De acuerdo con el mito anterior, después de Gea distintos dioses nacieron y dieron forma a los elementos naturales que, separadamente, dotaban de orden a la tierra. Una vez constituido el mundo, tal y como lo conocemos, aparecieron los primeros hombres que surgieron del “amasamiento de tierra y agua” en las manos de Prometeo, quien quiso hacerlos a semejanza de los dioses. Antes del orden, la *indiferenciación* del Caos anulaba cualquier posibilidad de existencia.

El orden, tal como su sentido etimológico establece (del latín *ordinari*, de *-ordin*, tema de *ordo*, ‘orden’ y ‘arreglo’; y de la terminación infinitiva *-are*) se presenta como una “reparación” al caos<sup>11</sup> primigenio y a la posibilidad latente del desorden que le sucede.

---

<sup>9</sup> Burton Russell apunta: “El caos del griego *chaein*, bostezar, figura en casi todas las mitologías. El caos es el estado informe, indeterminado, indiferenciado, incoado que existe al comienzo (o antes del mundo). Se lo identifica a menudo con las aguas originales de las que se supone que surgió la tierra. Ese caos de fauces abiertas, la *massa confusa* de los alquimistas, es bueno en cierto sentido: es la potencia creativa, el poder desencadenado sin el cual nada llegaría a ser. Pero en otro sentido es malo: hay que trascenderlo para que existan los dioses o los hombres. En consecuencia el caos puede ser percibido como un monstruo, Leviatán o Tiamat, que debe ser sojuzgado.” *Ibíd.*, p. 69

<sup>10</sup> Bulfinch, Thomas, *Mitos Greco-romanos*, Libros de la Esfinge, Argentina, 2008, p. 19

<sup>11</sup> Esta idea logra ser enriquecida por uno de los más bellos fragmentos en la obra de Burton Russell, quien anota: “El creadores responsable del cosmos, que está correctamente ordenado. Pero existe el caos como desorden y azar, como movimiento errático. Puede que el caos existiera antes que el cosmos, o puede que fuesen coetáneos: eso es irrelevante. Lo que importa es que el creador no ha sido capaz de poner orden en lo caótico. Esa irracionalidad azarosa en el universo es lo que llamamos mal. El mal existe pero no fue creado, y el creador no es responsable de él. La parte refractaria de la naturaleza se identifica a veces con la necesidad.” *Ibíd.*, p. 149

Si tomamos como base la cosmogonía griega podríamos decir que la naturaleza del orden, en oposición a la del caos, reside en la diferenciación de los elementos. Frente al orden, el caos es presentado como lo indeterminado, lo azaroso y lo ambivalente.

Para plasmar esta lógica el sociólogo Zygmunt Bauman recurre a la función del lenguaje. De acuerdo con él, el orden que se inscribe a través del lenguaje está referido, fundamentalmente, a la capacidad de clasificar, de apartar y de segregar. Se trata de un ejercicio de agrupación de identidades similares, que en oposición a otras de distinto tipo, se convierten en los presupuestos mediante los que identificamos la realidad. Esta operación revela más que una simple verdad epistemológica: el orden de la realidad, tal y como la conocemos, corresponde íntimamente con ese orden construido al que llamamos lenguaje. Visto así, el orden de lo “real” es siempre construcción y nunca algo natural.

A través de un infinito trabajo de clasificación de los elementos, el individuo logra “dotar al mundo de una estructura: manipular sus probabilidades; hacer algunos sucesos más viables que otros; comportarse como si los sucesos no fueran casuales; limitar o eliminar la arbitrariedad de los acontecimientos.”<sup>12</sup> Mediante la diferenciación operada con el lenguaje, igual que como lo hicieron los dioses del Olimpo, el hombre configura su realidad como un espacio determinado y articulado dispuesto a ser aprehendido por la humanidad.

Roberto Calasso afirma: “El aislamiento operado por el conocimiento repite la toma de una muestra operada por la sociedad sobre la naturaleza para constituirse: paso de lo continuo a lo discontinuo, necesario para crear las *diferencias*, y sobre todo la diferencia de la propia naturaleza.”<sup>13</sup> El sujeto busca conocer al mundo distanciándose de él para después poder fragmentarle en su calidad de objeto. Una vez que se ha afirmado a sí mismo como *diferencia* trata de imponer ese mismo carácter *discontinuo* en el resto del mundo por medio de la división y la organización racional de los objetos; de ordenar su realidad, diferenciándola.

---

<sup>12</sup> Bauman, *Modernidad y ambivalencia*, Anthropos, España, 2005, p. 20

<sup>13</sup> Calasso, Roberto, *La Ruina de Kash*, Anagrama, España, 2000, p. 165

El origen no sólo del lenguaje sino del conocimiento en general aparece, para este momento, como el mismo que el del orden, es decir, el de la clasificación. *Conocerlo todo* se presenta más que como una necesidad intelectual como una necesidad vital.

La oportunidad del hombre para calcular la probabilidad de los sucesos y, en cierta medida, de manipularlos radica en poder ordenar su realidad a fin de conocerla. Justamente de esto deriva que todo aquello que presente más de un sentido, que sea ambivalente, se manifieste ante sus ojos como algo inaprensible, una pérdida de control, como la constante amenaza de la violencia que emana de una naturaleza que es indefinible.

La construcción del orden es, intrínsecamente, un acto violento que se ejerce sobre el mundo natural. Sin embargo; es sólo con la violencia del orden que se puede esquivar la *otra* violencia, la del desorden. “Clasificar consiste en actos de inclusión y exclusión. Cada acto de designación divide el mundo en dos: las entidades que corresponden al nombre y el resto. Determinadas entidades pueden ser incluidas en una clase sólo en la misma proporción en que otras entidades son excluidas y apartadas.”<sup>14</sup> Únicamente recortando la realidad de acuerdo a nuestras necesidades intelectuales logramos poner los problemas justo ahí donde podemos entenderlos y, a veces incluso, resolverlos. El individuo excluye una cantidad importante de posibilidades a las que no puede controlar del todo. Lo azaroso, sin embargo, continua oscilando, permanentemente, en el *afuera*.

Esta violencia –que destroza- nos es claramente expresada en el poema babilónico de la creación, mismo que hemos recuperado casi íntegramente de la obra de Paul Ricoeur. En este poema, nos encontramos con un deicidio en el origen del orden.

Apsu y Tiamat son la pareja primigenia de los dioses. La unión de Tiamat - madre original de todos los dioses- y Apsu –padre primordial-, simboliza la mezcla inicial de la inmensidad de las aguas saladas con las aguas dulces; se trata de un caos líquido. De acuerdo con el relato, los dioses más jóvenes –sus hijos- turbaron la paz de la pareja; Apsu deseó destruirlos pero antes de poder

---

<sup>14</sup> Bauman, *Ibíd.*, p. 21

realizar su proyecto fue *sacrificado* mientras dormía. Tiamat, llena de ira y buscando la venganza, engendró monstruos y se armó para el combate contra los dioses pero Marduk –el más poderoso y sabio de los dioses- , la venció gracias a la violencia de los vientos que desencadenó contra ella. Tiamat cayó muerta hecha pedazos, de los trozos de su cadáver procedieron las partes del cosmos. Este combate sirvió como la entronización de Marduk en la Asamblea de los dioses.<sup>15</sup>

La madre primigenia representa en el poema sumerio el caos y la desmesura. Con su triunfo, Marduk –su hijo - salva al resto de los dioses de la ira de Tiamat. El asesinato de los padres originales produce el gesto creador que establece la distinción, la medida y el orden en el cosmos. En el relato, el origen de las cosas reposa en la violencia destructiva del caos que representa Tiamat.

La violencia del desorden es destrozada con el acto violento que origina el orden. Las partes del cadáver de Tiamat se convierten en los elementos diferenciados que constituyen al cosmos. En la columna que sostiene el orden de las cosas se desliza ese mismo principio que, en el lenguaje, construye destruyendo.

El desorden representa, en la cosmogonía antigua, no sólo el antecedente del orden sino la máxima fuerza puesta en juego; es sólo mediante un acto caótico que el orden puede originarse. El orden y el caos se presentan como un par de elementos que, al menos en su carácter destructivo, mantienen una dependencia. Esta dependencia no es simétrica, pues mientras que el orden depende del caos para su autoafirmación, el caos depende del orden sólo para su aislamiento forzoso.

En la antigüedad, el orden cósmico era indisociable del orden social.<sup>16</sup> De acuerdo con Yolotl González los pueblos mesoamericanos concibieron al cosmos como

---

<sup>15</sup> Ricoeur, Paul, *Finitud y culpabilidad*, Taurus Humanidades, Madrid, 1991, pp. 331-333

<sup>16</sup> En la cosmología azteca por ejemplo, nos dice Scarduelli, su “código mítico-ritual clasifica la realidad en base a la oposición entre el cielo y la tierra, entre dioses y hombres; la supervivencia de la sociedad aparecer entonces directamente dependiente de los dioses y eso hace que la exigencia de mantener una comunicación con las divinidades sea percibida como fundamental.” Scarduelli, Pietro, *Dioses, espíritus, ancestros. Elementos para la comprensión de los sistemas rituales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988, p. 120

cargado de *energía*. Esta energía manifestaba dos sentidos contrapuestos y complementarios, uno positivo y otro negativo –en el sentido de la física y no del valor-. Se creía que “la energía cósmica se volvía peligrosa cuando sus elementos positivos y negativos entraban en desequilibrio, de la misma manera que cuando la cantidad de protones y electrones se desequilibran y vuelven inestable al átomo.”<sup>17</sup> Lo desajustado era por antonomasia lo desconocido que fue advertido también como el origen del caos, razón por la que numerosos ritos antiguos buscarían, perenemente, reajustar los elementos que permitieran mantener el orden.<sup>18</sup>

El reconocimiento de las fuerzas desconocidas –a las se clasificaba entre puras e impuras- como manifestaciones de lo sagrado determinaba además del sentido de los rituales de los hombres, el de su propia existencia. En este sentido es que, cualquier contacto *no mediado con* lo irregular era concebido como una fractura a su estructura ontológica.<sup>19</sup> Para los grupos arcaicos era indispensable mantener a distancia las fuerzas de lo desconocido a fin de conservar su orden.

La forma del *orden natural* en el mundo arcaico aparece definida, como sostiene Cazeneuve: “No sólo por secuencias regulares de hechos sino también por la posibilidad de clasificar las cosas en diferentes categorías. La mezcla de elementos que por lo común aparecen separados es, en consecuencia, tan alarmante como una excepción a la regla; constituye también una forma de lo insólito.”<sup>20</sup> Habrá que percatarnos de que lo que alarma al hombre primitivo no es la diferencia, tal como

---

<sup>17</sup> González Torres, Yolotl, *El sacrificio humano entre los mexicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, p. 109

<sup>18</sup> “Para que exista armonía debe haber orden en el cosmos y la energía debe estar adecuadamente distribuida. Si por alguna razón ocurre un desequilibrio y sobrevienen crisis que llevan al caos, hay que utilizar los mecanismos adecuados para mantener el orden; una de las formas para mantenerlo es efectuando ritos, entre los que el sacrificio tiene un papel preponderante.” *Ibíd.*, p. 31

<sup>19</sup> En Nueva Guinea, por ejemplo, nos dice Cazeneuve, “se dice que trae desgracia un perro invariablemente eficaz en la cacería. Pero lo inquietante no es el éxito en sí, sino lo que hay en él de desacostumbrado: eso no es regular.” Cazeneuve, Jean, *Sociología del rito*, Amorrortu editores, Argentina, 1971, p. 61

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 63

podiera pensarse de manera inmediata, lo que despierta sus más profundos temores es lo *indiferenciado*.

La estructura de orden que algunos hombres de la antigüedad sostuvieron estaba cimentada, sobre todo, en esa necesidad de *separar* para distanciarse de la confusión universal. R. Caillois asevera que:

La mayor parte de los vetos en las sociedades llamadas primitivas son ante todo prohibiciones de promiscuidad, y se da por entendido que el contacto directo o indirecto y la *presencia simultánea* en un compartimento cerrado constituyen promiscuidad. Por eso los instrumentos de trabajo del hombre no deben estar depositados cerca de los de la mujer, ni hallarse a cubierto bajo un mismo techo la cosecha que levantó este y la que logró aquella.<sup>21</sup>

La simultaneidad de la que Caillois nos habla no es otra cosa que de esa ambivalencia a la que hemos identificado con la imagen del desorden. Aquí también, la confusión se deriva de la mezcla. Cada categoría debe estar perfectamente diferenciada del resto, pues la noción de regularidad sobre la que se sostiene el orden determina espacios físicos y discursivos que impiden la mezcla entre los elementos.

Sin embargo, pese a los rituales implementados para mantener el orden, los hombres antiguos sabían perfectamente que el origen mismo del cosmos –en tanto entidad energética- era intrínsecamente desordenado y llevaba implícita la destrucción.<sup>22</sup> La concepción del *devenir*<sup>23</sup> como ese progresivo movimiento de

---

<sup>21</sup> Caillois, Roger, *Lo puro y lo impuro* en Cazenueve, Jean, *Ibíd.*, p. 63

<sup>22</sup> Según el famoso fragmento de Anaximandro: “El origen de donde emanan los seres es también el término hacia el cual avanza su destrucción a impulsos de la fatalidad (o necesidad); porque así se ofrecen recíprocamente castigo y expiación por su injusticia según el orden del tiempo”(Diels, Fragmento B, 1) en Ricoeur, *Op. cit.*, p. 194

<sup>23</sup> El devenir es puro movimiento, es la única realidad frente a la mentira del encierro conceptual. Como señala Cazenueve: “Cuando un ser deja una categoría, esta queda desequilibrada por una amputación. Y aquella a la que va a agregarse se verá desordenada en virtud de la adjunción de un miembro suplementario, que hará en ella las veces de una novedad. El ser que flota entre uno y otro estado, está fuera de toda norma, es marginal.” Cazenueve, *Op. cit.*, pp. 102, 103.

desgaste hacía reconocer al orden cósmico-social y a la inmutabilidad de sus elementos como una imposibilidad absoluta.

Ese *saber* sobre la realidad de lo indeterminado –como algo externo- hizo de la búsqueda del orden una tarea fundamental de la actividad ritual que, como tal, siempre se constituyó como una demanda cíclica y perenne. Pero, una vez que la temporalidad fue determinada como algo lineal, progresivo e irreversible se creyó posible dejar atrás la angustia de lo desconocido.

Para la Edad Media la imagen del caos ya era homologada con lo irracional, no se conservaron “los significados latinos –*ratio* como calculo, sistema, procedimiento o plan- se daba a la razón un cierto número de acepciones, de las que se desprende[ría] la noción de *orden*, de *medida justa*: sus contrarios, desorden, desmesura, [se convirtieron] en las manifestaciones de la sinrazón y la locura.”<sup>24</sup>

Introduciendo las nociones de *res cogitans* y *res extensae*, Descartes teorizaría sobre la escisión operada entre el sujeto, en tanto fundamento de sí mismo, y el objeto, como algo fundamentado exclusivamente en un orden. Mientras el “cogito” fue presentado como esa sustancia pensante que no necesitaba de la materia para ser, la *res extensae* se hacía corresponder únicamente con el fundamento del mundo material. La distinción entre el sujeto y el objeto estaba trazada de manera simple, aunque no simétricamente; en adelante el hombre se constituía como único fundamento y creador del orden pues la lectura de la naturaleza –*res extensae*- no se presumiría como algo factible sino por medio de reglas sintácticas construidas por él mismo –*res cogitans*-. El orden de las cosas sólo resultó asequible en la medida que se encontró cimentado en el orden de las ideas. Esta construcción demandó por una parte, la forma y determinación de los elementos que componen su espacio –*dispositio*- y, por la otra, el cumplimiento de reglas precisas por parte

---

<sup>24</sup> Kapler, *Monstruos, demonios y maravillas de fines de la Edad Media*, Akal, Madrid, 1986, p. 247  
Los corchetes son míos.

de cada uno de los elementos que lo conforman en relación al resto –*elocutio*-.<sup>25</sup> En el fondo, nos encontramos con los principios de un orden basado en la organización racional de una realidad que busca ser controlada. Se constituía pues la solución moderna y racionalista a esa experiencia angustiosa que cada realidad ignota provoca en el hombre.

En su *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer fueron capaces de expresar, sintéticamente, la lógica que dirige toda actividad ordenadora de la modernidad: “Nada absolutamente debe existir fuera, pues la sola idea del exterior es la genuina fuente del miedo.”<sup>26</sup> Ordenando al mundo mediante la violencia, el hombre moderno pretende erradicar todo aquello que amenaza la integridad de una parte decisiva de su identidad, de su estructura como sujeto.

Pocas ideas son tan certeras para describir el sentido del orden como aquella con la que Elías Canetti abre su obra *Masa y Poder*<sup>27</sup>: ya que el mundo natural está lleno de incertidumbres –y este medio hostil le representa un estado insostenible-, el

---

<sup>25</sup> Las ciencias exactas representan por antonomasia, la naturaleza sistemática del procedimiento ordenador. Tradicionalmente, la ciencia es definida como aquella “que incluye una garantía absoluta de validez y es, por lo tanto, como conocimiento, el grado máximo de la certeza.” Su fundamento radica en el “conocimiento demostrativo” que no se refiere sino al hecho de poder conocer la ‘causa de un objeto’, y el por qué, éste *no puede ser diferente* de lo que *es*. A partir de estos presupuestos, la ciencia nos ejemplifica de manera contundente la acción simultánea de unificar al mundo al mismo tiempo que se busca suprimir la posibilidad de toda ambivalencia.

<sup>26</sup> Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos.*, trad. Juan José Sánchez, Trotta, Madrid, 1994, 70 y 60 en Bauman, *Op. cit.*, p. 39

<sup>27</sup> “Nada teme más el hombre que ser tocado por lo desconocido. Desea saber quién es el que lo agarra; le quiere reconocer o al menos clasificar. El hombre siempre elude el contacto con lo extraño. De noche o a oscuras, el terror ante un contacto inesperado puede llegar a convertirse en pánico. Ni siquiera la ropa ofrece suficiente seguridad: qué fácil es desgarrarla, qué fácil penetrar hasta la carne desnuda, tersa e indefensa del agredido.” Canetti, Elías, *Masa y Poder*, Alianza/Muchnik, Madrid, 2005, p. 7.

hombre se decide a construir un orden, que le permita eliminar los sucesos azarosos que le son indeseables, engendrando así un mundo *eindeutig*<sup>28</sup>.

En el siglo XVI, Thomas Hobbes contribuía con su planteamiento filosófico para hacer del orden una construcción política y social realizable por *la racionalidad* de los individuos a fin de garantizarse su propia seguridad; el filósofo inglés establecía las bases teóricas del *Leviatán*.<sup>29</sup> Para Stephen L. Collins, la visión de Hobbes representa la marca de nacimiento de *la conciencia del orden*. “La conciencia aparece, con Hobbes, como la cualidad de percibir orden en las cosas”, visión que Bauman atribuye de manera específica a la conciencia moderna. Para Collins:

Hobbes entendía que el fluir del mundo era natural y que el orden debe ser creado restringiendo lo natural (...) La sociedad ya no es un reflejo articulado trascendentalmente de algo externo y predefinido que ordena jerárquicamente la existencia. Se trata de una entidad nominal, dispuesta por el estado soberano que es su representación articulada. El orden pasó a ser comprendido, no como algo natural, sino artificial, creado por el hombre y manifiestamente político y social. El orden tendría que ser diseñado para contener su ubicuidad (es decir su flujo) El orden se convirtió en un asunto de poder, y el poder en un asunto de voluntad, de fuerza y de cálculo (...) Fundamental para la entera reconceptualización de la idea de sociedad fue la creencia de que el bien común, en tanto orden, era creación humana.<sup>30</sup>

Para Hobbes, la importancia de esta construcción política iba más allá de la necesidad de ordenar, se convertía en un asunto de vida o muerte. La disertación sobre la existencia o la ausencia de un orden natural ocupó un papel secundario,

---

<sup>28</sup> *Eindeutig* no tiene un término equivalente en el español, comúnmente se traduce como unívoco; su significado literal es aquello que se puede interpretar de una única manera.

<sup>29</sup> El *Leviatán* es para Hobbes: “una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto que pueda usar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común.” Hobbes, Thomas, *El Leviatán*, Fondo de Cultura Económica, México.

<sup>30</sup> Collins, Stephen, *From Divine Cosmos to Sovereign State: An Intellectual History of Consciousness and the Idea of Order in the Renaissance England*, en Bauman, *Op. cit.*, p. 24

antes bien el filósofo inglés pondría el dedo sobre un asunto primordial: los limitados recursos naturales derivarían, invariablemente, en el enfrentamiento generalizado de los hombres. A partir de esto, el estado de naturaleza fue percibido como la imagen del caos y, por tanto, como la amenaza constante para la sobrevivencia de los individuos. Bajo el control del Estado soberano o *Leviatán*, se pretendía que el comportamiento de los hombres y el resto de los elementos del mundo quedaran, casi al modo geométrico, perfectamente definidos y limitados. Ordenar consistió entonces en una detallada tarea de organización social. La construcción del orden se manifestó como un asunto de control; frente al flujo natural de las cosas se revelaba, continuamente, la imperiosa necesidad de regular no solamente las formas de la naturaleza sino además las de las relaciones sociales.

A partir del planteamiento hobbesiano toda posibilidad de vida social se concibió como el resultado del establecimiento de un orden capaz de asignar un ámbito de acción permisible para cada individuo. El orden social se cimentaba en la lógica de la proporcionalidad. Sometiéndose a la violencia estatal el hombre pretendía adquirir una relativa certeza sobre la acción del *otro*, sobre la amenaza que en estado natural siempre le resultaría inadvertida.

Una vez que la *conciencia* del orden y de su necesidad dominó, innumerables acciones acompañaron su perfeccionamiento. En el siglo XVIII Denis Diderot y Jean Le Rond D'Alembert, luego de un largo trabajo de compilación, darían a luz la *Encyclopédie*, una suma de conocimientos ordenados en los que se pretendía aprehender a la totalidad misma. Mediante una operación simultánea de desglose y ensamblaje, cada uno de los saberes contenidos en la *Enciclopedia* pretendía representar de manera agotada a la realidad. Cada elemento incluido en ella debía guardar una regularidad respecto a sí mismo y respecto al resto. La asociación entre la idea de orden y la de unidad se consumaría en esta obra.

Al representar a la realidad mediante imágenes que correspondieran a discursos unívocos no sólo se lograba apartar a lo desconocido sino, además, construir un *saber* que permitiera establecer principios generales para lograr manipularle –a diferencia de la antigüedad que en todo caso sólo buscaba mantenerlo a distancia-.

Mediante el saber ordenado de *la Enciclopedia*, el individuo trataba de saberlo todo, de entenderlo todo, de garantizarse un paso firme en un espacio por de más incomprensible.

Poco tiempo después, el pensamiento hegeliano respaldaría de manera contundente esta búsqueda pues -pese a elaborar el más perfecto circuito cerrado de saber- al enfrentarse a cierta *ininteligibilidad* de la realidad buscaría suprimirla, discursivamente, aprehendiéndola en su propia categoría del *saber Absoluto*; se revelaba más que una necesidad de conocimiento, una necesidad de apaciguamiento. En el planteamiento hegeliano no importa saber lo que lo ininteligible es, basta con que se le otorgue un significado y la pertenencia a un conjunto. Por lo anterior, resulta por demás paradójico que justamente “el saber” se presentara de manera definitiva como el único mecanismo legítimo para ordenar la realidad pues, a decir verdad, resulta claro que *el saber no lo sabe todo*. Ya no bastaría con poder concebirlo todo, habría que significarlo, clasificarlo, conocer la razón de ser de cada cosa; la necesidad neurótica del saber se presentaba como la única posibilidad de no sucumbir a la violencia de lo ignoto.

Paulatinamente, la búsqueda del orden ha dejado de ser vista como una simple necesidad vital y ha comenzado a identificarse como el origen de distintas figuras representativas de la modernidad. Sin embargo, las asociaciones establecidas entre las imágenes del orden y el bien común, del orden y la felicidad o del orden y la racionalidad, por mencionar solo algunas, continúan representando en el fondo la eterna preocupación del hombre: *el miedo a ser tocado por lo desconocido*.

El pensamiento racional ha tratado de hacer de su existencia un compendio de signos, significados y regularidades que no dejen lugar a la incertidumbre. Sin embargo, resulta innegable que el orden de las cosas sigue constituyéndose como una mera *representación* de la universalidad, pues cotidianamente podemos advertir que sólo una pequeña porción de ésta ha sido aprehensible por el conocimiento humano.

Si bien es cierto que el ámbito del orden se caracteriza por series infinitas de códigos y reglas que pretenden determinar la naturaleza y la conducta de los

elementos que lo componen, no cabe duda de que la figura de la ley es quien con mayor esfuerzo se ha entregado a este propósito.<sup>31</sup> La ley –en su carácter unívoco-, busca agotar la conflictividad del mundo, legalizando *todo lo no sancionado*. No resulta fortuito que estableciéndose como su propio referente –máxima instancia de lo válido y lo absoluto-, la ley haya llegado a ser considerada como la piedra angular del orden; no obstante, la inmensidad de elementos que escapan de su control no han hecho más que exhibirla como mero apéndice de aquel, pues la ley en tanto que autorreferencial nunca resulta suficiente para destruir el carácter desordenado de cualquier realidad ambivalente.

Es correspondiendo a lo anterior que para Roberto Calasso, el orden representa lo que la ley por sí sola, no consigue realizar. En sus palabras:

*Order es law más el sacrificio, el perpetuo suplemento, el perpetuo excedente que debe ser destruido para que exista order. El mundo no puede vivir sólo de la ley, porque necesita un orden que la ley, por sí sola, es impotente para establecer. El mundo necesita destruir algo para crear orden, y debe destruirle fuera de la ley, en el placer, en el odio, en la indiferencia.*<sup>32</sup>

La construcción del orden implica invariablemente la destrucción de todas las posibilidades que pongan en jaque las reglas sobre las que busca sustentarse la condición humana. La elaboración de los distintos saberes del hombre y el ejercicio de estos mismos saberes, no hace más que demostrar la violencia destructiva que acompaña a toda actividad ordenadora. El desorden, expresado en la ambivalencia, ha intentado identificarse con la “pura negatividad” del orden; sin embargo, tal como Bauman expresa, es más que un producto de la constitución del orden pues, “sin la negatividad del caos no hay positividad del orden; sin caos no hay orden.”

---

<sup>31</sup> En el orden sostiene Wolfgang Sofsky “hay que cumplir las reglas, y el cumplimiento de las reglas debe ser controlado, y, si es necesario, conseguirlo por la fuerza. Las reglas valen para todos sin consideraciones personales. Ellas hacen a todos los hombres iguales, iguales ante la ley e iguales según la ley. El orden implica la definición de unas normas y la definición de normalidad, la producción de uniformidad y la exclusión y represión de toda diferencia.” Sofsky, Wolfgang, *Tratado sobre la violencia*, Abada editores, España, 2006, p. 14

<sup>32</sup> Calasso, *Op. cit.*, p. 151

En la cosmogonía antigua y en la vida cotidiana se revela una y otra vez, ese instante caótico como el elemento que no sólo subyace al orden sino que, además, determina la posibilidad de su existencia.<sup>33</sup>

El orden es, visto de manera superficial, una construcción humana pero esa construcción es impulsada por fuerzas que se nos escapan, por temores que no comprendemos y es en este sentido que el orden también es, fundamentalmente, una obra de la violencia. Y cómo podría explicarse sino por esto mismo, que al final del día el hombre siga dividiéndose en un doble deseo: “el de fijar mediante reglas una condición humana inmutable y la tentación opuesta de permanecer más potente que las reglas, de traspasar los límites.”<sup>34</sup>

## **1.2 Violencia**

No somos sino carne, potencial carne de matanza. Cuando entro en una carnicería, siempre me sorprende que no esté yo ahí colgado en lugar del animal.

Francis Bacon

El hombre (...) es el más imitador (mimetikotaton) de todos los animales y es imitando (dia mimeseos) como adquiere sus primeros conocimientos.

Aristóteles, *Poética*.

---

<sup>33</sup> Al respecto Bauman asevera que: “El Estado moderno y el intelecto moderno necesitan del caos – aunque sólo para mantener la creación del orden. Ambos prosperan en la vanidad de este esfuerzo.”  
Bauman, *Op. cit.*, p. 29

<sup>34</sup> Cazenueve, *Op. cit.*, p. 36

Tal vez nada resulte tan equivocado como pretender conceptualizar a la violencia, pues no hay nada que sobre ella pueda decirse de manera absolutamente cierta. No resulta sorprendente que una de las formas privilegiadas de acercarse a su realidad sea a través de la construcción humana que pretende ponerle fin, el orden. Comúnmente, el tema de la violencia es abordado en relación al orden natural, al legal, al político, al social, al moral o al psicológico pero casi nunca o nunca de forma lineal. Esto es comprensible, pues la violencia es la oscilación de las formas; la violencia es eso que no puede ser definido en tanto que escapa a cualquier modo de discursividad y que sin embargo, es fuente generadora de todos los discursos que sustentan a los distintos órdenes.

La violencia se presenta como eso que no sólo precede toda construcción de sentido sino como lo que la socava eternamente. En la época moderna, su realidad no pertenece al esquema de la racionalidad y, antes bien, la delimita.<sup>35</sup>

La violencia como fuerza (*vis*) rompe con todos los límites instituidos por el orden. Siendo ella misma deformación, deforma, desfigura y destruye lo que *toca*. Atenta contra la tranquilidad de los seres ya que nada de ella resulta conocido ni predecible. Si la violencia se manifiesta como una amenaza al orden es porque su destructividad se ejerce contra todo objeto<sup>36</sup>, contra todo principio de lo objetivo, de lo consistente, contra todo aquello que ha sido *objetivado* por y para el hombre en el espacio de las certidumbres.

---

<sup>35</sup> Después de identificar que la violencia ha sido postulada como anti-razón y la razón como no-violencia, Díaz de la Serna nos expone el carácter paradójico de tal razonamiento: “Siendo la razón la única que tiene capacidad de definir, de pronto se encuentra definida por lo que, a juicio suyo, es indefinible.” Díaz de la Serna, *El horror y la luz se han hecho penetrables. George Bataille y la parodia del sistema*. Tesis doctoral, UNAM, México, 1998 , p. 206

<sup>36</sup> Al final, siempre se trata de una amenaza a la intimidad del ser, pues de acuerdo con Castilla del Pino, “el carácter imaginario de la relación sujeto/objeto permite concluir que la imagen del objeto es en realidad parte del sujeto, que es al fin el que la construye. Somos, pues, víctimas de la ilusión de objetividad, esto es, de que el objeto que percibimos es idéntico al objeto real, de que la relación del sujeto con el objeto es relación del sujeto con otro, cuando en verdad lo es consigo mismo.” Castilla del Pino, Carlos, et. al., *El odio*, Tusquets editores, España, 2002, pp. 22, 23.

Lo específico de la violencia, lo definitorio de ella –dice Juliana González-, es el ser fuerza indómita, extrema, implacable, avasalladora, poder de oposición y transgresión.<sup>37</sup> Ya que escapa a toda sujeción, la violencia es vista, comúnmente, por grupos conformados con un idéntico sistema de reglas como el principio de la ruina de éste.

Tanto en algunas grandes cosmogonías como en los “hechos históricos”, la violencia ha develado además de su carácter destructivo, su carácter fundacional y ordenador. Es justamente este doble carácter lo que hace que a ojos de Calasso<sup>38</sup> y de René Girard, la violencia pertenezca al espacio de lo *sagrado*<sup>39</sup>, de lo inaprensible, lo indeterminado; de eso que aterroriza a los hombres con su sola presencia y que sin embargo, también se reconoce como fuerza creadora. Es así que, por paradójico que resulte toda edificación de orden está dada sobre la violencia o, por lo menos, sobre el deseo de suprimirla. Sin embargo, en cada caso no se ha conseguido más que su insuficiente sistematización.

Toda forma de coexistencia social choca inevitablemente con tendencias y actitudes conflictivas: agresividad física, egoísmo, rivalidades con respecto a los bienes, prestigio o sexualidad. Toda cultura implica por consiguiente, tal como Freud lo ha recordado, una función represiva de los instintos antisociales, pero sin alcanzar jamás a anular su expresión. Nuestras sociedades fuertemente laicizadas en las que el derecho y la práctica han estado enunciados en términos de racionalidad y de contrato, buscan explicar,

---

<sup>37</sup> González Valenzuela, Juliana, “Ética y violencia (La vis de la virtud frente a la vis de la violencia)”, en *El mundo de la violencia*, editado por Adolfo Sánchez Vázquez, UNAM/FCE, México, 1988, p. 140

<sup>38</sup> “Lo sagrado es la zona intermedia entre la sorda tranquilidad de lo profano y la límpida calma de lo divino. Es la zona de la sangre, del peligro, imán de la violencia.” Calasso, *Op cit.*, p. 166

<sup>39</sup> Lo sagrado, nos dice René Girard: “es todo aquello que domina al hombre con tanta mayor facilidad en la medida en que el hombre se cree capaz de dominarlo. Es pues, entre otras cosas pero de manera secundaria, las tempestades, los incendios naturales, las epidemias que diezman una población. Pero también es, y fundamentalmente, aunque de manera más solapada, la violencia de los propios hombres. La violencia constituye el auténtico corazón y el alma secreta de lo sagrado.” Girard, René, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, cuarta edición, Barcelona, 2005, p. 38

prevenir e incluso extirpar estas formas de desorden, con el fin de instaurar relaciones sociales armónicas y pacíficas. La historia muestra que, por el contrario, la mayoría de las sociedades fundadas sobre la preeminencia de lo sagrado (...) ha aceptado un umbral incomprensible de violencia e, incluso, ha hecho de ésta un componente de la sociabilidad.<sup>40</sup>

El planteamiento hobbesiano representa uno de los más claros propósitos de sistematización de la violencia, el *Leviatán* aparece como el depositario legítimo de la violencia y como el ser destinado a ordenar las relaciones de los individuos, lo que implica, también, reglamentar sus violencias.

Hobbes considera que el peligro que distingue al estado natural se encuentra encarnado en cada uno de los hombres que, además de ser iguales, comparten un espacio con recursos limitados. Para él, la amenaza radica, fundamentalmente, en la indiferenciación entre los hombres y en su potencial violencia. En el estado natural impera el *homo homini lupus*.

El *Estado* es planteado por Hobbes como la diferencia necesaria para limitar la violencia natural. La superación de la violencia –afirma González Gallego–, sólo es posible por medio de un ente artificial cuya fuerza rompa el igualitarismo inicial –que hace de todos lobos potenciales–, y cuya posibilidad de ejercer su violencia sea lo suficientemente disuasoria frente al ejercicio de la violencia individual.<sup>41</sup> Sometiéndose a la *ordenación* de su conducta, el hombre cree obtener la *seguridad* que en circunstancias naturales le resulta imposible. No es sino supeditando su propia violencia a otra violencia de tipo institucional, que la amenaza del caos intenta ser suprimida.

Tomando como base la teoría hobbesiana tiempo después Max Weber, otro reconocido teórico de la política, identificará al Estado como la institución con el

---

<sup>40</sup> Wunenberg, Jean-Jacques, *Lo sagrado*, Editorial Biblos, Argentina, 2006, pp. 71, 72

<sup>41</sup> González Gallego, Agustín, *El "orden de lo humano"*, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1991, p. 31

*monopolio legítimo de la violencia*.<sup>42</sup> El planteamiento weberiano atribuirá, además de un matiz institucional a la violencia, otro mucho más reforzado de carácter instrumental.<sup>43</sup> La violencia ya no será pensada como una fuerza insustancial que transgrede, sino como un medio para la obtención de metas precisas. Sin embargo, la violencia en tanto ajena a toda racionalidad, no puede manifestar ninguna sustancialidad o función en términos utilitarios. La violencia siempre es más allá de toda instrumentalización. Para Ignacio Díaz de la Serna: “La violencia jamás pertenece al ámbito de la servidumbre, puesto que ella apunta a un más allá de la utilidad. Toda violencia sufrida por alguien escapa al orden de las cosas finitas, eventualmente útiles. También le permite salir de ese orden, entregándolo a una inmensidad indefinida.”<sup>44</sup> El pensamiento que antecede al intento por manipular a la violencia es ya el resultado de fuerzas violentas de las que ni siquiera se sospecha; de una violencia que también opera sobre cualquier *objetivo racional*. Todo acto creativo es precedido por un acto destructor, es en sí mismo un acto violento y como tal impredecible.

Dos puntos valiosos pueden derivarse de lo anterior: el primero nos indica que la violencia se manifiesta no sólo en la indiferenciación de los elementos –hombres en el caso hobbesiano- sino también en su diferenciación; y el segundo, que la violencia nunca puede ser eliminada del todo ni tampoco puede ser subordinada a un carácter meramente instrumental.

Es en relación a estas dos consideraciones que, el filósofo y antropólogo francés, René Girard, desarrolla sus ideas en torno a la violencia como el eje articulador del

---

<sup>42</sup> “Estado (que) sólo es definible sociológicamente por referencia a un medio específico que él, como toda asociación política, posee: la violencia física ... La violencia, naturalmente, ni es el medio normal ni el único medio del que el Estado se vale , pero sí es su medio específico...Hoy por el contrario tendremos que decir que el Estado es esa comunidad hermana que, dentro de un determinado territorio reclama, para sí, el monopolio de la violencia física legítima ...” Weber, Max, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1984, pp. 83, 84.

<sup>43</sup> De acuerdo con Sofsky, “La violencia es Instrumental en cuanto que es un medio para un fin. El fin dirige la violencia y justifica su empleo (...) tiene su fundamento en la relación en que se halla con el fin.” Sofsky, *Op. cit.*, p. 52

<sup>44</sup> Díaz de la Serna, *Op. cit.*, p. 206

mundo. Aunque Girard nunca puede dilucidar la naturaleza intrínseca de la violencia, cosa que por cierto consideramos imposible, sí logra identificar de forma brillante algunas de sus expresiones.

Para Girard, la violencia está más allá de cualquier intento humano por domesticarla; piensa igual que Heráclito, que *la violencia (polemos) es padre y rey de todo*. Su estudio se ha centrado más que en el análisis de una violencia “institucional” o estudiada “institucionalmente” en el de esa violencia que, aún reinante pero de alcances desconocidos, se exhibe de manera privilegiada en los textos mitológicos, trágicos y en las prácticas designadas como arcaicas<sup>45</sup> pues en ellas, como en ningún otro caso, se expresa como parte fundamental de la existencia.

De acuerdo con las investigaciones realizadas por Girard –y desarrolladas fundamentalmente en su obra *Mentira romántica y verdad novelesca*<sup>46</sup>-, el *degree* o *gradus* es el principio de todo orden natural y social; “lo que ocasiona que las cosas tengan un sentido en el seno de un todo organizado y jerarquizado. Es lo que constituye los objetos y los valores que los hombres transforman, intercambian y manipulan.”<sup>47</sup> La pérdida de *gradus*, distancia, abre paso a la indiferenciación, siendo aquí donde para el autor se manifiesta en todo su esplendor el despliegue de la violencia. De acuerdo con el filósofo, en este caso, nos encontramos ante una *crisis de las diferencias*, donde se han perdido ya las distancias que permiten a cada individuo definir su propia identidad<sup>48</sup> y situarse en relación a los otros.<sup>49</sup> El

---

<sup>45</sup> Para el pensamiento primitivo, afirma Girard, “la asimilación de la violencia y la no diferenciación en una evidencia inmediata que puede desembocar en auténticas obsesiones. Las diferencias naturales están pensadas en términos de diferencias culturales y viceversa (...) la desaparición de algunas diferencias puede evocar, por consiguiente, la disolución de las categorías en cuyo seno están distribuidos los hombres.” Girard, *Ibid.*, pp. 63, 64

<sup>46</sup> Ver: Girard. René, *Mentira romántica y verdad novelesca*, Anagrama, Barcelona, 1985.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 58

<sup>48</sup> “Los inferiores insultan a sus superiores; los diferentes grupos de la sociedad denuncian recíprocamente sus ridiculeces y sus maldades. Aumentan los desordenes y la contestación. En numerosos casos, el tema de la rivalidad hostil aparece bajo la forma de los juegos, de los concursos, de las competiciones deportivas más o menos ritualizadas. En todas partes cesa el trabajo, se

caos y la confusión se derivan pues de la pérdida de grado; de la pérdida de distancia en relación al resto de los elementos; se trata de las pérdidas de las reglas y las diferencias que definen los órdenes culturales.<sup>50</sup>

Esta afirmación girardiana toma fuerza en el análisis detallado que el autor hace de algunos mitos. Girard apunta:

Con frecuencia el inicio de los mitos se reduce a un solo rasgo. El día y la noche aparecen confundidos. El cielo y la tierra se comunican: los dioses circulan entre los hombres y los hombres entre los dioses. Entre el dios, el hombre y la bestia no existe una clara distinción. El sol y la luna son hermanos gemelos; se pelean constantemente y es imposible diferenciarlos. El sol está demasiado próximo a la tierra; el sol y el calor hacen insoportable la existencia.<sup>51</sup>

Pero más allá de los mitos, Girard cree localizar la misma problemática en toda forma de existencia social. La anulación de las diferencias entre los hombres dentro

---

entregan a un consumo excesivo o incluso al despilfarro excesivo de los víveres amontonados durante largos meses.” *Ibíd.*, p. 127

<sup>49</sup> Para Girard: “Tanto en la religión primitiva como en la tragedia interviene un mismo principio, siempre implícito pero fundamental. El orden, la paz y la fecundidad reposan en unas diferencias culturales. No son las diferencias sino su pérdida lo que provoca la insana rivalidad., la lucha a muerte entre los hombres de una misma familia o de una misma sociedad.” *Ibíd.*, p. 57

<sup>50</sup> Es posible que Girard haya tomado como base para esta argumentación, la imagen de la Saturnalia Romana que fue expuesta y reconocida como fidedigna por Jame Frazer. La saturnalia era ese festival de soldados romanos donde “la distinción entre clases libres y serviles estaba abolida temporalmente(...) los amos cambiaban sus puestos con los esclavos y les servían en la mesa (...) A tan lejos llegaba esta inversión de rangos que cada familia con su servidumbre se convertía en esos días en una república burlesca en la que los altos puestos del Estado eran desempeñados por los esclavos, que daban sus ordenes y derribaban la ley como si verdaderamente estuvieran investidos de todas las dignidades del Consulado, del Pretorio y de la Magistratura. [Se echaba la suerte y uno de estos esclavos]el más joven y guapo gozaba del título del rey y expedía mandatos de carácter irónico y burlesco a sus súbditos temporales. Pero sí su reinado era alegre también era corto y terminaba trágicamente pues cuando se acababan los 30 días y era llegado el festival de Saturno, se le degollaba ante el altar, en su carácter de buen dios que da su vida por el mundo.” Frazer, James, *La rama dorada*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, pp. 658-660.

<sup>51</sup> Girard, René, *El chivo expiatorio*, Anagrama, segunda ed., Barcelona, 2002, p. 44

de un mismo grupo implica para él, el origen del caos. Esto, no sólo porque considere, junto con Hobbes, que la igualdad en un espacio de recursos limitados convierte a los hombres en *lobos* sino, más bien, porque la violencia deriva *naturalmente* del carácter deseoso de los mismos.

De acuerdo con Girard, lo humano se encuentra ineludiblemente supeditado a la fuerza de la violencia por una sencilla razón: la naturaleza mimética del deseo.<sup>52</sup> Bajo la noción de *mimesis conflictiva*, el autor distingue una operación triangular del deseo. El deseo del individuo no mantiene una relación directa con el objeto de su deseo sino una relación triangulada; se encuentra mediado por un modelo (otro sujeto) que desea o incluso posee al mismo objeto. Se desea a partir de los deseos ajenos; es así que el *otro* se manifiesta, paralelamente, como el modelo imitado y como el rival y obstáculo para la satisfacción del deseo propio.

Girard considera que mientras menos distancia interviene en la relación de los hombres, la posibilidad de la concurrencia de los deseos se incrementa. En consecuencia, la insatisfacción de una de las partes, que evidentemente deriva de la apropiación del objeto por parte de la otra, genera un torrente de violencia que resulta imposible frenar.<sup>53</sup> Violencia y deseo se presentan, bajo esta lógica, fuertemente unidos. La violencia del deseo encamina la conducta de la humanidad.

La pérdida de las diferencias conlleva, de acuerdo con Girard, a la homogenización no sólo de los deseos sino de los seres mismos. Nos encontramos ante sujetos dobles, pues cada uno significa en sí la fascinación (modelo) y el odio (rival) para el resto; todos desean sincrónicamente las mismas cosas. Los hombres son lanzados a un enfrentamiento perpetuo; uno es la amenaza a la tranquilidad y a la felicidad del otro. Ante la imposibilidad de una satisfacción general se desata la *violencia*

---

<sup>52</sup> El mimetismo representa para Girard la “fuente primera de lo que desgarrar a los hombres, de sus deseos, de sus rivalidades, de sus malentendidos trágicos y grotescos, fuente de todo desorden ...” *Ibíd.*, p. 216

<sup>53</sup> Girard afirma, contrario a lo que pudiera pensarse, que “ya no es el valor intrínseco del objeto lo que produce el conflicto, excitando las codicias rivales, es la propia violencia la que valoriza los objetos, la que inventa unos pretextos para desencadenarse mejor.” Girard, *La violencia y lo sagrado*, op. cit., p. 151

*reciproca* en las distintas relaciones de los hombres.<sup>54</sup> La violencia ha tomado el cariz del contagio y nadie parece escapar a su alcance; tiene, también, un carácter mimético.<sup>55</sup>

De tal suerte que para Girard, la violencia no sólo se ostenta como algo inherente a la existencia sino, además, como la ola en aumento que amenaza con ponerle fin. La constante confrontación no podría culminar más que con la destrucción total de la comunidad.

En medio del conflicto generalizado, sostiene Girard: “Es imposible encontrar dos hombres que estén de acuerdo en nada; cada cual se esfuerza en liberarse del peso colectivo descargándolo sobre los hombros de su hermano enemigo. Diríase que ningún hilo conductor une todos los conflictos, todos los odios, todas las fascinaciones universales.”<sup>56</sup> Hasta este punto, la revelación girardiana aparece planteada como un callejón sin salida.

La violencia reciproca invade las relaciones y lejos de disminuir, su fuerza se incrementa. La lógica que se nos expone es esta: en tanto *es*, el hombre desea; en tanto desea, ejerce y es objeto de violencia. No nos equivoquemos en esto, Girard se aproxima a la violencia como a una realidad exclusivamente humana; reconoce a la humanidad como el canal fundamental de la violencia.

Aunque Girard logra dilucidar algunas formas de la violencia dentro de su teoría, es evidente que no logra hacer lo mismo con su hilo conductor, el deseo, al que no devela un origen más allá de brindar una posible explicación de su ejercicio. Sin

---

<sup>54</sup> Cada uno, nos dice Girard, “se prepara contra la posible agresión del vecino e interpreta sus preparativos como la confirmación de sus tendencias agresivas (...) hay que reconocer a la violencia un carácter mimético de tal intensidad que la violencia no puede morir por sí misma una vez que se ha instalado en la comunidad.” *Ibíd.*, p. 90

<sup>55</sup> “La violencia posee unos extraordinarios efectos *miméticos*, a veces directos y positivos, otros indirectos y negativos. Cuanto más se esfuerzan los hombres en dominarla, más alimento le ofrecen; convierte en medio de acción los obstáculos que se cree oponerle; se parece a un incendio que devora cuanto se arroja sobre él, con la intención de sofocarlo.” *Ibíd.*, p. 38

<sup>56</sup> *Ibíd.*, p. 87

embargo, es gracias a este nexo de violencia-deseo propuesto por la teoría girardiana, que se logra romper por entero la imagen de una violencia servil, subyugada a los intereses “racionales” del hombre o de una violencia identificada plenamente con la irracionalidad. La violencia es restituida por Girard como eje vertical de la existencia.

Pero si como René Girard advierte, la violencia no puede ser eliminada y culmina siempre en destrucción total, ¿qué hace que los grupos humanos sigan de pie hasta nuestros días? La respuesta que él mismo encuentra, y comienza a sugerir en *La violencia y lo sagrado*, es contundente: la única opción es una desviación y posterior concentración de la violencia.

Sólo se puede oponer a la violencia otra violencia. La violencia reciproca debe ser, y de hecho es, desviada y fijada en un único objeto sobre el ahora se manifiesta una *violencia unánime*.

Para la realización de esta violencia unánime es preciso antes el *paroxismo de la violencia* reciproca, en donde nadie sabe la causa exacta de sus enfrentamientos y donde ésta es considerada por todos una causa justa. Esto mismo sucede en el caso de la violencia unánime, pues como Girard afirma, para que su realización sea efectiva no hace falta sino muy poco: que todos estén convencidos de la malignidad del objeto único sobre el que se ejercerá la violencia y paralelamente, desconozcan el desplazamiento que con ello tiene lugar.<sup>57</sup> De tal suerte, que la polarización de la violencia aparezca como un hecho justificado y no como un acto obvio de arbitrariedad.

El enfrentamiento de uno contra otro que Girard atribuye al efecto mimético es sustituido por la unión de todos contra uno solo. Se trata de un proceso de recambio; la violencia sustituye su objeto. Dada la indiferenciación que la violencia

---

<sup>57</sup> “El sujeto verá manifestarse la monstruosidad en él y fuera de él al mismo tiempo. Debe interpretar como buenamente pueda lo que le ocurre y situará necesariamente el origen del fenómeno fuera de él mismo. la aparición es demasiado insólita como para no ser referida a una causa exterior, extraña al mundo de los hombres. La totalidad de la experiencia está dirigida por la alteridad radical del monstruo.” *Ibíd.*, p. 171

reciproca ha provocado entre los hombres, todos son ahora absolutamente intercambiables. Cada uno es capaz de sustituir al resto. Cualquiera “puede convertirse, en cualquier momento, en el doble de todos los demás, es decir, en el objeto de una fascinación y de un odio universales.”<sup>58</sup>

Una sola víctima reemplaza todas las víctimas de las que se había *apoderado* la violencia. No es necesario más que un instante de convergencia -accidental o impulsada por algún rasgo particular- para que pueda desatarse la violencia unánime. “Ahí está la terrible paradoja de los deseos de los hombres. Jamás pueden llegar a ponerse de acuerdo para la preservación de su objeto pero siempre lo consiguen respecto a su destrucción; sólo llegan a entenderse a expensas de una víctima.”<sup>59</sup>

Frente al caos generalizado, la única salida de la violencia es fijada en esa víctima a la que Girard distingue como el *chivo expiatorio* o la *víctima propiciatoria* y a la que el autor ha dedicado la mayor parte de su estudio. El chivo expiatorio, nos dice, es el remedio “inmediato y violento” para la violencia reciproca. “Los hombres tratan de convencerse de que sus males dependen de un responsable único del cual será fácil desembarazarse.”<sup>60</sup> Pero más allá de esto, los hombres intentan, veladamente, desembarazarse de su propia violencia. De acuerdo con el autor es esto lo que podemos percibir en las prácticas rituales arcaicas, en donde se trata de alejar a la violencia, de colocarla en un orden distinto a modo que permita la existencia de los hombres.<sup>61</sup>

---

<sup>58</sup> *Ibíd.*, p. 87

<sup>59</sup> Girard, *El chivo expiatorio*, op. cit., p. 193

<sup>60</sup> Girard, *La violencia y lo sagrado*, op. cit., p. 88

<sup>61</sup> Quizá nada pueda ejemplificarnos de forma más precisa esta idea como lo hace ejemplo que Girard nos brinda con respecto a la muerte: “La muerte es la peor violencia que puede sufrir un ser vivo; es, por consiguiente, extremadamente maléfica; con la muerte penetra la violencia contagiosa en la comunidad y los seres vivos deben protegerse de ella. Aíslan el muerto, hacen el vacío a su alrededor; toman todo tipo de precauciones y sobre todo practican unos ritos fúnebres, análogos a todos los demás ritos en cuanto tienden a la purificación y a la expulsión de la violencia física.” *Ibíd.*, p. 265

Como en todos los casos, para Girard no existe una causa que justifique este desplazamiento de la violencia más que la pura destrucción. Sólo basta que el objeto de recambio pueda representar una causa *diferente* y que, en tanto tal, permita garantizar la salida del estado de indiferenciación violenta. Si la violencia ha acabado con las diferencias es sólo mediante una nueva diferencia que podrá reconstruirse el orden. De esta forma, el objeto de la violencia unánime –fantástico y monstruoso- se convertirá en el símbolo que al destruirse *re-signifique* las relaciones humanas.

En este último sentido es que puede hablarse de la violencia unánime como de una violencia fundadora, pues es rehaciendo la unanimidad frente a la figura expiatoria que la propia violencia abre la posibilidad para crear un nuevo orden. Sólo la unanimidad contra una víctima permite restablecer y reordenar las relaciones e instituciones que la violencia generalizada había destruido.

Según Girard, el fundamento de las sociedades no es algo que pueda ser atribuido a la *voluntad* de los hombres o a sus *contratos racionales* sino a la naturaleza instauradora de la violencia.<sup>62</sup> La convivencia de unos con otros únicamente es asequible por la violencia contra la víctima. Puede decirse, de alguna manera, que se socializa por la violencia. El carácter omnicomprensivo de ésta adquiere, en el pensamiento del autor francés, una función articuladora de la realidad.

A través de la imagen del chivo expiatorio –principalmente en los mitos y en los rituales arcaicos-, Girard se propone develar el carácter fundamental de la violencia cual fuerza destructiva pero también como principio generador de los distintos órdenes. Esta doble naturaleza, al que la teoría girardiana nos enfrenta, permite reconocer a la violencia como el origen de la relación indisociable entre orden y caos; pero además, permite enfatizar la imposibilidad de categorizarle o

---

<sup>62</sup> Girard sostiene que es sólo gracias a la creación del chivo expiatorio que las sociedades, sus instituciones y sus autoridades pueden refundarse. No se trata de una construcción racional, sino de la fuerza desmedida con que las multitudes son arrastradas por la violencia, “hecho que la ciencia política y las demás ciencias humanas no consiguen entender.” Girard, *El chivo expiatorio*, op. cit., p.154

instrumentarle mediante la racionalidad univoca que distingue a la actividad ordenadora los hombres.

Si todos los hombres se entregan gustosos a la caza de sus chivos expiatorios –cual antídoto temporal- es porque el contacto indefinido con la violencia aceleraría, tal como termina por suceder, el proceso de su ruina. Los chivos expiatorios logran dar nombre a lo desconocido; no sólo son identificados como los responsables de las desgracias que pueden aquejar a las comunidades son, además, los únicos objetos que pueden ser destruidos por la violencia sin consecuencias catastróficas para el resto de los hombres.

La humanidad ha hecho de los chivos expiatorios sus objetos de recambio para expulsar y al mismo tiempo apaciguar su propia violencia. Lo mismo la  *fuerza ordenadora de la violencia*  como la  *violencia del orden*  son las formas que llevan a la instauración de la víctima propiciatoria, pero esta es una afirmación que nos proponemos desarrollar más claramente en los capítulos siguientes.

## CAPITULO II

### El chivo expiatorio

“Un sueño inefable comenzó a formarse: que lo más hermoso sería aligerarse, descargarse del mundo. Para hacerlo, había que concentrar lo sagrado en una víctima y matarla.”

Roberto Calasso, *La Ruina de Kash*

#### ***2. 1 El chivo expiatorio en la historia.***

La imagen del chivo expiatorio tiene un origen remoto. Esta figura aparece representada en la ciudad de Atenas por el ritual del *pharmakós*<sup>63</sup> efectuado medio siglo después de Sócrates y Platón. El *pharmakós* que en la mitología griega significa, simultáneamente, el veneno y el antídoto, era elegido entre una multitud de parias –seres con enfermedades de cualquier tipo, taras físicas y sociales–, para ser mantenido a expensas de la ciudad y, más tarde, ser sacrificado cuando alguna crisis cayera sobre ésta.

---

<sup>63</sup> Según Vernant, mientras que con Sófocles el rey y el *pharmakós* (*tirannospharmakos*) son los que se presentan como garantes de la estabilidad del grupo, con Homero y Hesíodo es el rey quien resulta el único responsable. Como consecuencia, su sacrificio se presenta como la única solución ante las calamidades que azotan a la población; destino que sin embargo, es desviado hacia la figura de un doble que representa su imagen cargada de todos los signos negativos. Por esta transferencia, al final del día es nuevamente el *pharmakós común*, como el doble del rey, quien resulta inmolado. Girard, René, *La violencia y lo sagrado*, op. cit., pp. 116, 117.

El *pharmakós* era llevado por todas las partes de la población a fin de que absorbiera todas las impurezas sobre su cabeza; a lo largo de su recorrido era golpeado con ramas de higuera y tallos de cebolla para después ser expulsado o muerto a pedradas fuera de las murallas, llevándose con él las calamidades que le hubiesen sido descargadas.<sup>64</sup>

Todo parece indicar que entre los mexicas, la inmolación de la víctima a través del ‘despeñamiento’<sup>65</sup> fue el ritual de expiación por excelencia. Los datos recabados al respecto señalan que se trataba de una inmolación voluntaria y en la que, al parecer, realmente se cumplía con la función del chivo expiatorio. Los ejemplos respecto a las víctimas corresponden a personajes cargados de *mana* negativo que, según se creía, era consecuencia de haber transgredido las normas comunitarias. En éste ritual, “la víctima se llevaba consigo, en su muerte, los pecados de la comunidad.”<sup>66</sup>

Puede notarse, que el chivo expiatorio alcanza su expresión más clara en una práctica hebrea. Según se describe en el *Viejo Testamento* bíblico, cada décimo día del séptimo mes del calendario de Yaveh (Dios) se conmemoraba el “Día de la expiación”, ritual donde el sumo sacerdote del pueblo de Israel –Aharón- elegía a dos cabríos de los cuales, azarosamente, uno sería sacrificado por el sacerdote para ser ofrendado al propio Yaveh, y el *otro*, sería convertido en el “chivo expiatorio” que cargaría con las culpas de la comunidad de Israel para luego ser enviado al desierto, destinándolo con ello también, a la muerte (*Levítico 16:21.*)

---

<sup>64</sup> Para más ejemplos sobre las víctimas expiatorias de Grecia y Roma Antigua Ver Frazer, James, *Op. cit.*, pp. 651-660

<sup>65</sup> Este ritual se llevaba a cabo en el mes de *ochpaniztli* ante un sacerdote que representaba a la diosa *Toci* y que se presentaba cubierto con la piel de la mujer que previamente había sido sacrificada como imagen de la deidad. “El despeñamiento consistía en arrojar a un individuo desde una altura considerable para que de esta forma encontrara la muerte.” González Torres, *Op. cit.*, p. 120

<sup>66</sup> *Ibíd.*, p. 122

Del término hebreo *Azazel*<sup>67</sup>, “ez” que significa cabro y “azal” que significa marcharse, el chivo expiatorio refiere, literalmente, al cabro de partida. Tal se lee en el *Levítico 16:10*: *Pero el macho cabrío sobre el cual haya caído la suerte para Azazel será presentado vivo delante de Yaveh, para hacer expiación sobre él y enviarlo a Azazel, al desierto.*

Colocando las manos sobre la cabeza del cabrío *inocente*, el sacerdote le transfería las culpas del pueblo de Israel. “Con este gesto se pretendía transferir al animal todo lo que fuera susceptible de envenenar las relaciones entre los miembros de la comunidad.”<sup>68</sup> A partir de ese momento, el cabrío se convertía en el único culpable y, en consecuencia, era expulsado de Israel a una tierra “sin habitar”, espacio que corresponde al término hebreo *gezerah*, “desierto”, que a su vez procede de la palabra raíz “gazar” que quiere decir “separado o alejado de.” El abandono del chivo expiatorio en medio del desierto representaba para el pueblo de Israel, la reconciliación y la purificación de sus miembros.

De acuerdo con Maistre, el mecanismo del chivo expiatorio también apareció una y otra vez en las Galias:

Todo galo atacado por una enfermedad grave, o sometido a los peligros de la guerra, inmolaba hombres, o prometía inmolarnos, no creyendo que los dioses, ni que la vida de un hombre pudiera ser rescatada de otra manera que mediante la vida de otro. Esos sacrificios ejecutados por las manos de los druidas, se habían convertido en instituciones públicas y legales. Algunos llenaban de hombres vivos algunas estatuas colosales de sus dioses: las cubrían con ramas flexibles, les prendían fuego y los hombres perecían así, rodeados de llamas.<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> Existen equívocos en torno a la imagen evocada por esta palabra en las *Escrituras*, se le piensa ya como en el nombre de un Demonio que habita en el desierto, ya como el nombre de la región a la que se envía el chivo o simplemente, como una especie de tautología dada su definición etimológica.

<sup>68</sup> Girard, René, *Veo a Satán caer como el relámpago*, Anagrama, Barcelona, 2002, p. 200

<sup>69</sup> *De bello gallico*, VI, 16, en Maistre, Joseph, *Tratado sobre los sacrificios*, Sexto piso editorial, México, 2009 pp. 36, 37.

Es particularmente en el cristianismo donde la forma de la víctima propiciatoria parece transformarse de una manera peculiar. A decir de René Girard, en este episodio histórico, la naturaleza intrínseca del mecanismo del chivo emisario es exhibida en totalidad. Nos hallamos ante una víctima absolutamente *inocente* y ejemplar, se trata del hijo de Dios. Los pecados<sup>70</sup> de la humanidad entera son expiados mediante la crucifixión de una sola víctima a la que, luego de un proceso de separación de los atributos deleznable del chivo original, se ha “humanizado” para presentarla ahora como *el cordero de Dios*.<sup>71</sup> Sin embargo, pese a las variaciones que Girard ha analizado detenidamente, destaca el hecho de que la víctima es también inmolada en manos de aquellos a quienes redime.

Y la tierra y el mar, y hasta los astros,  
Todos los seres, en fin, fueron lavados por su sangre.  
(Himno del Viernes santo.)

El sentido que el mecanismo ha mostrado históricamente en diversas prácticas rituales es, el día de hoy, identificado con el de una tendencia psicosociológica de los hombres por descargar sus angustias sobre los otros. En cualquier caso se trata, como cree Girard, de una continuidad de sentido con diversas interpretaciones; de una dualidad semántica que ni la etnología ni las ciencias del hombre han querido reconocer: “que existe una relación entre las formas rituales y la tendencia universal de los hombres a transferir sus angustias y sus conflictos a víctimas

---

<sup>70</sup> Cabe precisar junto con Ricoeur, que “la categoría predominante en la noción de pecado es la categoría del ‘ante Dios’.” Nos encontramos ya en un ámbito monoteísta. Ricoeur, *Op. cit.*, p. 213

<sup>71</sup> Debido a los objetivos previamente establecidos para la presente investigación, el episodio del cristianismo como una etapa a la que Girard considera singular por las revelaciones hechas en torno al mecanismo expiatorio, no será abordada de manera específica. Sin embargo, cabe señalar dos de los elementos que como parte de un todo, el autor diagnostica como las claves que desenmascaran la naturaleza del chivo emisario; por una lado, se nos dice, la inocencia de la víctima es exhibida en todo su esplendor y, por el otro, la lógica de la persecución unánime es rota, pues hay que recordar que de acuerdo con lo descrito en los *Evangelios* aún en la inmolación, un pequeño grupo de hombres se hallaba en desacuerdo sobre la culpabilidad de la víctima. *Crf.* Girard, *Ibíd.*, Tercera parte: El triunfo de la Cruz,

arbitrarias.”<sup>72</sup> El hombre no soporta las sensaciones que lo abruma, al reconocerse incapaz de expulsarlas “racionalmente” opta, invariablemente, por atribuir las al objeto que por uno u otro motivo alimenta la causa de su frustración. La culpa, el resentimiento o la violencia propia son reconocidas, re-significadas y justificadas en el ser del otro. Siempre se trata de la misma “formulación directa del proceso victimario, el hecho de pagar en cierto modo por los demás.”<sup>73</sup>

### *Sustitución*

En todos los casos descritos es posible reconocer que nos encontramos ante una operación de *transferencia*, que hace de un ser individual una figura de expiación comunitaria y, por tanto, un *sustituto*<sup>74</sup>. El mecanismo expiatorio se encuentra sustentado, fundamentalmente, en la imposibilidad de *revertir del tiempo*; nunca un daño puede ser reparado realmente a totalidad pues nuevas circunstancias han alterado ya el escenario. Siempre se trata de una representación, donde la *figura sustituta* será la encargada de compensar los males cometidos y permitir, paralelamente, que los culpables reales escapen a las consecuencias de su falta. No resulta fortuito que el chivo expiatorio por excelencia sea determinado por sus

---

<sup>72</sup> Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, en: Llano, Alejandro, *Deseo, violencia y sacrificio. El secreto del mito según René Girard*, EUNSA, Navarra España, 2004, p 66.

<sup>73</sup> Girard, *La violencia y lo sagrado*, op. cit., p. 150.

<sup>74</sup> Como señala Roberto Calasso: “El origen de la sustitución tampoco está en la facultad de dar nombre (y con ello de sustituirlo por las cosas), sino en aquella, irreductible y englobadora, de formar imágenes mentales; entidades invisibles, ocasionales, no permanentes, estados de la conciencia que se superponen a lo que se percibe, o también, lo sustituyen, borrándolo.” Calasso, *Op. cit.*, p. 144

semejanzas respecto al ser que representa<sup>75</sup> pues siempre se trata de reproducir lo mejor posible la escena original.

Sin embargo, y esto sin contradecir la lógica anterior, nos atrevemos a pensar que la *re-presentación* que incumbe a la figura expiatoria corresponde, de forma más precisa, a la idea de un *desdoblamiento*.<sup>76</sup> Como sostiene Martha Nájera, “aqueel que da algo para sacrificar, está sacrificando algo de sí mismo, porque todo lo que posee participa de su ser; la víctima sustituye a quien ofrenda y abre una corriente de dones entre el mundo divino y el humano: el hombre que muere representa a la comunidad que asiste al ritual.”<sup>77</sup>

Al interior del sacrificio ritual<sup>78</sup> del chivo, sacrificante y víctima se presentan como la misma persona.<sup>79</sup> Para Girard –tal como se ha expuesto en el capítulo precedente–, todos somos los *dobles* de todos por los efectos de una mimesis con origen en el conflicto recíproco. El autor sostiene que mediante el mecanismo de sustitución: “Lo que pasa a ser manifiesto es la identidad de todos los *dobles*, la de

---

<sup>75</sup> Señala Joseph de Maistre, que en los sacrificios convencionales “se escogía siempre, entre los animales, a los más preciados por su utilidad, los más dulces, los más inocentes, los que mayor relación tenían con el hombre por su instinto y sus costumbres. En definitiva, al no poder inmolar al hombre para salvar al hombre, se escogía en la especie animal a las víctimas más humanas (...) se trata de un alma sustituta, *vicariam animam*.” Maistre, *Op. Cit.*, pp. 25, 26.

<sup>76</sup> Retomando el pensamiento védico, Calasso es capaz de describir bellamente esta dualidad: “Cada uno de nosotros es dos y no uno. No somos un ladrillo compacto, sino que cada uno de nosotros es los dos pájaros de los *Upanishad*, en la misma rama del árbol cósmico; uno come, el otro mira al que come.” Calasso, *Op. cit.*, pp. 137, 138

<sup>77</sup> Nájera Coronado, Martha Ilia, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*, UNAM, México, 2003, p. 123

<sup>78</sup> El rito es definido por Jean Cazenueve como “un acto individual o colectivo que siempre, aun el caso de que sea lo suficientemente flexible para la improvisación, se mantiene fiel a ciertas reglas que son, precisamente, las que constituyen lo que en él hay de ritual.” Cazenueve, *Op. cit.*, p. 16

<sup>79</sup> En *La flor letal*, Duverger nos relata cómo es que en algunos sacrificios aztecas, “el amo acompaña al prisionero al sacrificio, compartiendo su actividad lúdica y danzante. El cautivo y su sacrificante forman una pareja ligada (también) en la parte preparatoria del sacrificio.” Duverger, Christian, *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005, p. 137

la víctima sacrificatoria y la comunidad que la expulsa, la del sacrificador y del sacrificado. Todas las diferencias son abolidas.”<sup>80</sup>

En la muerte de la víctima, la colectividad –sacrificante característico del chivo expiatorio- contempla la muerte de sí misma, ciertamente, en el sentido de la *separación* de algo que a ella le pertenece<sup>81</sup>, que es ella misma. *Matar es siempre matarse*. Tal como señala Roberto Calasso: “Al dedicar la víctima a algo diferente a sí misma, la sociedad reconoce su propia dependencia de aquello de lo cual se ha desgajado. Y al mismo tiempo mantiene lo externo a distancia, ofreciéndole a la víctima en lugar de ofrecerse a sí misma.”<sup>82</sup>

Esta dualidad también aparece claramente sugerida por George Bataille cuando sostiene que “el rito tiene la virtud de reencontrar la participación íntima del sacrificante en la víctima, a la que un uso servil le había puesto fin.”<sup>83</sup> De lo que Bataille nos habla es del reencuentro de uno mismo con *el continuo* en el instante preciso de la muerte. El sacrificante re-establece un lazo íntimo con quien le sustituye en tanto logra destruirle en su condición de objeto útil<sup>84</sup>, descubriendo así, en el sustituto, sólo una continuación de sí mismo. La unidad rota por el

---

<sup>80</sup> Girard, *La violencia y lo sagrado*, op. cit. , p. 169

<sup>81</sup> En este sentido resulta adecuada la noción que Yolotl González expone en torno a la práctica del sacrificio, al que define, al margen de su etimología como “el acto de desprenderse de algo que significa mucho para el que lo da, incluso la propia vida o la de un ser querido; pero hay una idea más que encontramos en el sacrificio: la de abstenerse de algo (...) A esta idea de dar agregaríamos que siempre se espera recibir algo a cambio.” Torres González, *Op. cit.*, p. 25

<sup>82</sup> Calasso, *Op. cit.*, p. 154

<sup>83</sup> Bataille, George, *La parte maldita. Ensayo de Economía general*, trad. Lucía Belloro y Julián Fava, Editorial Los cuarenta, Argentina, 2007, p. 64

<sup>84</sup> Los sacrificios masivos de esclavos en las culturas mesoamericanas resultan un excelente ejemplo de lo que aquí se afirma. En torno a sus estudios sobre los sacrificios entre los mexicas, Yolotl González realza la importancia que un esclavo-chivo expiatorio tenía para su sacrificante, pues basta señalar al respecto, que una vez destinado a la inmolación, éste debía ser tratado como deidad o, en el menor de los casos, como hijo, es decir, como algo que en definitiva se alejaba de su carácter objetual previo.

*discontinuo* establecido en aras del orden de la utilidad<sup>85</sup> es restituida mediante el mecanismo de la expiación ritual. Paradójicamente, la sustitución es efectuada como la única vía de escape frente a la angustia y los peligros derivados de cualquier evidencia de ruptura.

El chivo expiatorio es ese ser que en el instante de la muerte restablece un lazo con un orden distinto sin consecuencias catastróficas para la colectividad; quien logra garantizar la continuidad de la existencia sólo a través de la inmólación de un sí mismo que es ya *otro*. Poniendo a *alguien más* frente a la finitud de la existencia, la colectividad no solamente posterga su fin sino que además, logra reintegrar todo aquello que cree necesario para seguir viviendo, un tanto, soberanamente, de acuerdo a sus propias reglas.

### *Persecución unánime*

Podemos decir que es a través del reencuentro íntimo con su unidad o, como lo describe comúnmente la psicología, de una *proyección*, que la colectividad busca sustanciar en el cuerpo de los chivos expiatorios todo lo que le hiere y atenta contra su orden cotidiano. Una vez que la multitud ha localizado la *mancha*<sup>86</sup> en tal o cual

---

<sup>85</sup> Bataille nos dice: “La separación de los seres está limitada al orden real. Solamente si permanezco en el orden de las cosas, la separación es real. Ella es, en efecto, real, pero lo que es real es exterior. Todos los hombres, íntimamente, no son más que uno.” Bataille, *Op. cit.*, p. 67

<sup>86</sup> Ricoeur identifica a la ‘mancha’ como un antecedente lejano a la noción de culpa; a partir de un largo discernimiento, que no escapa al escepticismo moderno, refiere a la mancha como a una “impureza simbólica” propiciadora de consecuencias nefastas. Intentando negar cualquier explicación “sobrenatural” que pueda darse a tal noción, Ricoeur desacredita la definición que Pettazoni nos ofrece sobre ésta, misma en la que nosotros creemos reconocer las características esenciales que le vinculan con la imagen del chivo expiatorio. Para Pettazoni la mancha es “un acto que desencadena un mal, una impureza, un fluido, un quid misterioso y dañino, que actúa

ser, las crisis sociales e individuales y las catástrofes naturales –de orden externo y desconocido- serán por igual atribuidas a su existencia. A la víctima propiciatoria se le responsabiliza de las calamidades que abaten a todos los miembros de la comunidad y es, por ende, objeto de la repulsa y la persecución colectiva.

Bajo el mismo efecto mimético que dio origen al enfrentamiento colectivo, grupos enteros acumulan su condena sobre una víctima común, adquieren un *carácter persecutorio unánime*. El odio y la frustración derivada de cada enfrentamiento se han desplazado ya de parejas o pequeños grupos en conflicto hacia un solo ser capaz de manifestar algún signo distintivo que pueda dar cuenta del quebranto del “estado normal de cosas” al que se aspira retornar.

La multitud transfiere y persigue en la víctima todo lo que, de alguna manera, lee en sí misma y todo lo que amenaza con disgregarle por completo; ésta es identificada como el absoluto responsable de “todos estos crímenes, [que] parecen fundamentales: [que] lesionan los fundamentos mismos del orden cultural, las diferencias familiares y jerárquicas sin las cuales no habría orden social.”<sup>87</sup> En su unanimidad persecutoria, cual efecto de rebote, el grupo ve confirmada la grandeza de los principios que el transgresor ha trastocado con su existencia, de tal suerte que su persecución implicará el único medio de la defensa de estos fundamentos.

La polarización entre el único culpable y sus perseguidores se revela pues, como una necesidad intrínseca a la búsqueda de la expiación. “Cualquier comunidad víctima de la violencia o agobiada por algún desastre se entrega gustosamente a una caza ciega del ‘chivo expiatorio’.”<sup>88</sup> La violencia y las desgracias dispersas en la comunidad son fijadas en esa sola víctima de la que se busca desembarazar.

Girard sostiene que:

---

dinámicamente, es decir, por vía de magia.” Pettazoni, *La confession des péchés*, en Ricoeur, *Op. cit.*, p. 189

<sup>87</sup> Girard, René, *El chivo expiatorio*, op. cit., p. 25. Los corchetes son míos.

<sup>88</sup> Girard, *La violencia y lo sagrado*, op. cit., p. 88

Falta muy poco para que la sospecha de cada cual contra todos los demás se convierta en la convicción de todos contra uno solo (...) El indicio más ridículo, la más ínfima presunción se comunicará de unos a otros a una velocidad vertiginosa y se convertirá, casi instantáneamente, en una prueba irrefutable. La convicción tiene un efecto acumulativo y, cada cual deduce la suya de la de los demás bajo el efecto de una mimesis casi instantánea.<sup>89</sup>

Es necesario, que todos acaben “por convencerse de que un pequeño número de individuos, o incluso uno solo, puede llegar pese a su debilidad relativa a ser extremadamente nocivo para el conjunto de la sociedad”<sup>90</sup>, pues la transferencia que opera en la expiación, no sólo requiere de la identificación con su víctima sino, además, de que los perseguidores se hallen plenamente convencidos de la justicia que envuelve su causa.<sup>91</sup>

De acuerdo con Girard, “Para designar esta súbita, convulsiva violencia, este puro fenómeno de masas, nuestra lengua carece del término apropiado. La palabra que nos viene a la boca es, en definitiva, un americanismo: *linchamiento*.”<sup>92</sup> El linchamiento de la víctima ha de ser considerado por todos como la única garantía para la sobrevivencia de la humanidad, habrá que expulsarle del destino común al resto. Con esto se completa el esquema que, de acuerdo con Cazeneuve, se constituye por los dos principios fundamentales del ritual de la expiación: *la transferencia y la expulsión*.

“Y así es como la unión se forma siempre contra el extranjero, el minoritario (el rehén o el loco), es decir, contra aquel que por algún rasgo físico se distingue de los

---

<sup>89</sup> Ibíd., p. 88

<sup>90</sup> Ídem

<sup>91</sup> Girard no puede ser más acertado al sostener que: “Tampoco hay que buscar una psicología de los personajes principales. No hay que creer que Juan y Jesús han muerto por haber caído en manos de unos conspiradores especialmente maléficos o de unos gobernantes especialmente débiles. Lo que se intenta revelar y estigmatizar es la debilidad de la humanidad en su conjunto, frente a la tentación de los chivos expiatorios.” Girard, *El chivo expiatorio*, op. cit., p. 192

<sup>92</sup> Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, op. cit., p. 91

caracteres considerados como necesarios.”<sup>93</sup> Para detonar la práctica persecutoria poco importa la verdadera responsabilidad de la víctima, lo que realmente importa es la medida en que la naturaleza de ésta puede satisfacer las necesidades expiatorias de cada perseguidor. De ahí que Girard afirme, que es bajo la lógica de una *acusación estereotipada* como la multitud verdaderamente logra identificar, en una misma víctima, el origen de todos sus malestares; es decir, que es a partir de rasgos e incidentes, imaginarios o reales, que la unanimidad acostumbra elegir a sus cabríos emisarios.

### *Contagio*

Ya que todo aquello que de perjudicial tiene el chivo expiatorio ha sido percibido como parte de su constitución ontológica, cualquier forma de contacto con él representará la amenaza de un contagio.<sup>94</sup> El *mal*<sup>95</sup> que representa la figura parece adquirir una naturaleza “líquida”; así como a partir de una operación de transferencia la colectividad buscó derramar en una sola figura todos los males que le aquejaban, un nuevo contacto con ésta se manifiesta como la amenaza de readquirir eso de lo que intenta desprenderse.

---

<sup>93</sup> Rosolato, Guy, *El sacrificio. Estudio psicoanalítico*, Nueva visión, Argentina, 2004, p. 46

<sup>94</sup> Acerca del contagio por contacto, escribe Cazeneuve: “El rito de la imposición de las manos es un ejemplo de ello (...) Un rey atacado de afasia por haber transgredido un juramento, se libero del mal luego de poner su mano sobre la cabeza de un toro, que después fue quemado.” Cazeneuve, *Op. cit.*, p. 99

<sup>95</sup> Burton Rusell contribuye aclarándonos esta noción: “La esencia del mal es el ultraje a un ser sensible, un ser capaz de sentir dolor. Lo que importa es el dolor. La mente percibe el mal, y las emociones lo acusan, inmediatamente, se lo siente como un daño infligido deliberadamente. La existencia del mal no necesita más prueba: soy, por tanto sufro el mal. El mal se siente, frecuentemente y en muchas sociedades, como una fuerza consciente, y se lo percibe personificado.” Burton, Russelle, *Op. cit.*, p. 18

Es debido a ese *carácter contagioso* que la idea etimológica de chivo expiatorio nos remite, etimológicamente, a la imagen de un ser ‘separado’ del resto. El chivo expiatorio representa la posibilidad latente de la destrucción, ya que encarna todo lo que de irregular e inaprensible manifiesta el mundo, todo lo que de tan insólito e indeseado resulta temible a la humanidad. Se convierte en el impedimento de “gratificar a cada uno de los integrantes de la colectividad, con una existencia placida, sin angustia, problemas individuales ni imprevistos.”<sup>96</sup> El apartarle –física o simbólicamente- no busca, como comúnmente se cree, alejar su ejemplo sino destruir el símbolo de las desgracias que sobre su cuerpo se ha trazado.

La víctima es considerada una fuente de impureza<sup>97</sup> a la que es necesario eliminar.<sup>98</sup> En tanto causa del desorden –social o natural-, se le identifica con la violencia pues es, de acuerdo con Girard, una manifestación de lo sagrado que se percibe como ese tormento que desde fuera, desde lo ignoto, brutaliza a los hombres y, respecto al que es preciso evitar todo contacto. Nadie quiere ser contagiado por la violencia que reside en el símbolo de la víctima. La reacción es la misma: “apartar ese signo, expulsarlo del mundo en el que se aspira a vivir sin angustia.”<sup>99</sup> Y es aquí donde adquiere su mayor expresión la naturaleza catártica de la expiación, pues al sustanciar la *mancha* –aparentemente dispersa entre la multitud- en un solo culpable parece más sencillo suprimirla y descontaminar de ella al resto de los hombres, purificación que unánimemente se desea.

---

<sup>96</sup> Cazenueve, *Op. cit.*, p. 51

<sup>97</sup> Es difícil rastrear el origen de la idea de impureza, en la Grecia clásica esta noción (en oposición a *katharia*, pureza) distinguía numerosos actos, desde moralmente malos hasta moralmente neutros, tales como el homicidio, la inhospitalidad, la enfermedad repugnante, el contacto físico con cadáveres, etc. Si no se disipaba era capaz de destruir a una persona inexorablemente. El remedio para el miasma eran las lustraciones rituales con sangre de cerdo o con agua de mar, siendo la sal un repelente del mal tradicional en el mundo antiguo. Ver: Burton Rusell, *Op. cit.*, p. 135

<sup>98</sup> Girard apunta: “La noción de impureza ritual puede degenerar hasta el punto de ser únicamente una terrorífica creencia en la virtud maléfica del contacto material. La violencia se ha transfigurado en una especie de fluido que impregna los objetos y cuya difusión parece obedecer a unas leyes meramente físicas, algo así como la electricidad o el ‘magnetismo’ balzaquiano.” Girard, *La violencia y lo sagrado*, op. cit., p. 35

<sup>99</sup> *Ibíd.*, p. 62

Girard localiza algunos puntos de convergencia entre la práctica ritual que busca evitar el contagio –vía chivo expiatorio- y el empirismo científico y médico de la actualidad. Para sustentar esta comparación, el autor recurre a analizar las reacciones primitivas y las científicas frente a una enfermedad desconocida. Ambas, nos dice, declaran una especie de “epidemia” y buscan aislar al agente patógeno para finalmente eliminarlo. Si algo teme el hombre es, como hemos dicho, la violencia que implica lo desconocido; la naturaleza de la enfermedad es siempre eso que, en tanto fuera de lo *normal*, violenta la cotidianeidad; algo que siempre es un presagio de la violencia fulminante que es la muerte. Preservándose de la enfermedad y del contacto con ésta, el hombre busca no sólo evitar la propagación de la violencia –enfermedad- , sino además, evitar el contacto con su propia muerte.

Polarizarse frente a una misma víctima, distanciarse lo más posible de ella y perseguirla hasta destruirla se manifiesta, pues, como la única posibilidad de no sucumbir al contagio; de no terminar adquiriendo, uno mismo, las cualidades que lo conviertan en un chivo expiatorio más.

## ***2.2 Signos preferenciales de selección victimaria.***

Las prácticas persecutorias están basadas en una certeza sobre la justicia<sup>100</sup> de la causa que defienden. Quienes designan al chivo expiatorio creen elegir a su víctima en razón de los males que ésta ha cometido; sin embargo, son los rasgos victimarios los que determinan la elección. Dado lo anterior es que lejos de buscar una categorización de los delitos por los que históricamente se les ha acusado, a la manera de la actividad penal moderna, hemos de tratar de descubrir la semejanza

---

<sup>100</sup> Ya Camus afirmaría que la justicia no radica tanto en la ejecución de actos justos como en la justificación de los actos. Ver Camus, Albert, *El extranjero*, Alianza Editorial, Madrid, 1979.

entre las características que determinan a los inmolados al interior de los mitos y de algunos rituales arcaicos.

Resultaría imposible establecer un esquema invariable de los rasgos que distinguen a los chivos expiatorios, sin embargo, sí podemos referirnos al *exceso* y al *defecto* como un par de características que se han manifestado históricamente y con gran preponderancia. Si pensamos en la amenaza que implica lo irregular para la estructura del pensamiento –tal como hemos señalado en el capítulo inicial del presente trabajo- no resultará difícil advertir que tales variantes se revelen como una transgresión al orden establecido y que, por tanto, se determinen como los elementos no homologables a eliminar. La elección del chivo expiatorio orientada por estas variables corresponde siempre al carácter negativo con el que se les distingue.

Girard establece que:

En el límite, todas las cualidades extremas atraen, de vez en cuando, las iras colectivas; no sólo los extremos de la riqueza y la pobreza, sino también del éxito y del fracaso, de la belleza<sup>101</sup> y de la fealdad, del vicio y de la virtud, del poder de seducir y del poder de disgustar; a veces se trata de la debilidad de las mujeres, de los niños y de los ancianos, pero otras el poder de los más fuertes se convierte en debilidad delante del número.<sup>102</sup>

Cualquier signo de anormalidad y de dificultad de adaptación –el rey, el extranjero, el provinciano, el huérfano, el hijo de familia, el pobre, o, simplemente, el último en llegar<sup>103</sup>- se presenta como lo que Girard denomina, *rasgos preferenciales de selección victimaria*.

La irregularidad física de las víctimas es también una de las características innegables en los distintos ejemplares históricos de los chivos expiatorios. Aunque

---

<sup>101</sup> Pietro Scarduelli nos relata como para las fiestas del quinto mes (*Toxcatl*), en que se veneraba y solicitaban los favores del dios Tezcatlipoca se “inmolaba a un joven, el más bello y valeroso de los prisioneros de guerra.” Scarduelli, *Op. cit.*, p. 118

<sup>102</sup> Girard, *El chivo expiatorio*, op. cit., p. 29

<sup>103</sup> Girard, *Ibid.*, pp. 28 y 29

se supondría que los dioses “preferían que se les ofrendaran ejemplares perfectos de los hombres, algunos ritos requerían como víctimas a seres deformes o enfermos. De acuerdo con Sahagún, los leprosos o sarnosos eran sacrificados en honor del sol; y, en Pantitlan, según Tozozómoc cuando no llovía se arrojaban a los nacidos blancos que de puro blanco no ven y a los deformes que tenían señales como la cabeza partida o dos cabezas.”<sup>104</sup> Invariablemente lo anormal es percibido como una amenaza al orden natural.

Pese a que existen estudios psicoanalíticos, entre los que se puede destacar la obra de Carlos Castilla del Pino, explican los rasgos de selección victimaria, exclusivamente, a partir de las nociones freudianas de *cargas pulsionales reprimidas*<sup>105</sup> -en tanto resultado de la sublimación de pulsiones dirigidas originalmente a los objetos primarios *padre y madre*- nosotros nos atrevemos a creer, junto con Girard, que la definición de éstos no está dada tanto en el sentido de las causas como en el de las consecuencias que se pretenden evitar. “Para no provocar represalias se elegía (además) a gentes socialmente insignificantes, sin techo, sin familia, lisiados, enfermos, ancianos abandonados.”<sup>106</sup> A fin de evitar un nuevo ciclo de violencia derivado del mecanismo de expiación, es preciso que la selección de la víctima recaiga en alguien excepcional cuya supresión no dé comienzo o reinicie una interminable ola de venganzas.

Los mitos y los relatos históricos en torno a la imagen del chivo emisario confirman la naturaleza *anormal y desprotegida* de las víctimas. Tal como Girard sostiene, la elección de ésta en el ritual judaico debió verse favorecida por la mala reputación del animal, “a causa de su nauseabundo olor y su embarazosa sexualidad.” En el mito azteca, por ejemplo, el dios que se arroja a las llamas para iluminar al mundo, *Nanauatzin*<sup>107</sup>, es el buboso, el leproso que antes de ser elegido como víctima se encuentra al margen del resto de los dioses. Mientras que, la elección de la víctima

---

<sup>104</sup> González, *Op. cit.*, p. 256

<sup>105</sup> Cfr. Freud, Sigmund, *Obras completas*, Amorrortú, Argentina, 1998.

<sup>106</sup> Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, op. cit., p. 108

<sup>107</sup> Por cuestiones de estructuración de la presente investigación, este mito será descrito más ampliamente hasta el siguiente capítulo.

en Grecia estuvo determinada por la marginalidad que caracterizara su vida cotidiana.

A lo largo de sus investigaciones, Girard recurre constantemente a la mitología por considerarla el único espacio donde la naturaleza de la figura emisaria es exhibida sin menoscabo, pues esto se debe en gran parte al alto grado de desconocimiento que los personajes manifiestan de su propia violencia. En el caso de los mitos, piensa el autor, la falta cometida se determina por los persecutores como un rasgo ontológico que no deje espacio a la posibilidad de una locura persecutoria; se trata de monstruos a los que la naturaleza ha condenado de antemano. Dentro de la mitología, monstruosidad física y monstruosidad moral van unidas.<sup>108</sup> El *mito de Edipo*<sup>109</sup> permite al autor ilustrar de manera prodigiosa la afirmación anterior. Edipo es un huérfano, un expulsado, un extranjero, es cojo y es rey. Edipo está expuesto a la mira de todos por sus rasgos excepcionales, en su persona confluye más de un signo victimario. Además de sus transgresiones por parricidio e incesto, Edipo se encuentra previamente condenado por su fisiología monstruosa, esa monstruosidad –que combina elementos normalmente disociados- lo presenta como el asesino de la diferencia. Nada nos haría pensar que no tuviese otro destino que la persecución colectiva y la muerte.

Uno más de los rasgos preponderantes en la víctima propiciatoria es que, a diferencia del resto de las categorías sacrificiales<sup>110</sup>, paralelamente pertenece y es

---

<sup>108</sup> La monstruosidad moral es percibida por Girard como el resultado de la “tendencia de los perseguidores a proyectar los monstruos que crean, a partir de tal o cual crisis, de tal desdicha pública o incluso privada, sobre algún desdichado cuya invalidez o cuya invalidez o cuya extravagancia sugiere una afinidad especial por lo monstruoso.” Girard, *El chivo expiatorio*, op. cit., p. 49

<sup>109</sup> Edipo es acusado de propagar la peste en su ciudad. Él, aparente víctima de la ignorancia, ha cometido incesto y parricidio y por ello se presenta ante nuestros ojos, como el transgresor por excelencia de los órdenes sociales. Independientemente del análisis freudiano, no cabe duda de que Edipo es una víctima propiciatoria completa.

<sup>110</sup> De acuerdo con Girard: “Si las víctimas sacrificiales pertenecieran *normalmente* a la comunidad, el sacrificio desencadenaría la violencia en lugar de encadenarla; lejos de renovar los efectos de

ajena a la comunidad de sus asesinos. En tanto representante de la comunidad y, al mismo tiempo, de todo lo extraño y desconocido para ella, la víctima sacrificial puede circular libremente entre el *dentro* y el *afuera*; debiendo formar parte como sustituto y distanciarse en su calidad de culpable. Esto explicará, como piensa Girard, que las víctimas procedan de categorías no abiertamente exteriores a las comunidades sino marginales.<sup>111</sup>

En el mito Edipo, pese a su calidad de extranjero, ocupa también el papel de rey de la ciudad de Tebas, y con ello el de su máximo *representante*; personifica a la comunidad pero no pertenece a ella. En las leyendas de Zeus se dice que Licaón sacrificó a su propio hijo y después se lo comió con Zeus como si no fuese ya más nada de él. En otro relato, el de Tiresias, se cuenta que el oráculo ciego ordenó a Creón que sacrificara a su hijo Meneceo para calmar al dios Ares, quien pretendía destruir Tebas. Creón no se atrevió a matar a su hijo y le pidió que huyera pero el mismo Meneceo, sintiéndose ya ajeno, se inmoló en beneficio de la ciudad.<sup>112</sup>

Las víctimas “reales” de la Grecia Antigua también demuestran esta peculiaridad, el *pharmakos* del ritual griego se era elegido entre los miembros de la comunidad de Atenas pero esta elección recaía, específicamente, sobre categorías marginales.

Yolotl González nos relata cómo es que los toltecas en situaciones de grandes crisis ofrendaban a los dioses miembros importantes de la comunidad e incluso al jefe mismo o a uno de sus hijos, víctimas que se tenían consideradas más en calidad de *objetos* preciosos que de seres comunes al resto. Así sucedería, al menos, con la crisis de la hambruna que azotara al grupo y que haría que se demandara el

---

violencia fundadora, iniciaría una nueva crisis sacrificial.” Girard, *La violencia y lo sagrado*, op. cit., p. 279

<sup>111</sup> En este sentido, “la víctima debe pertenecer a un tiempo al dentro y al afuera (...) El objetivo buscado siempre es el mismo: hacer a la víctima plenamente sacrificable. La preparación sacrificial se presentará, por consiguiente, bajo dos formas muy diferentes; la primera intentara hacer a la víctima más extranjera, es decir, impregnar de sagrado una víctima demasiado integrada a la comunidad, la segunda, por el contrario, se esforzará en integrar más a una víctima que es demasiado extranjera.” *Ibíd.*, p. 282

<sup>112</sup> González, *Op. cit.*, pp. 51, 52

sacrificio de los hijos del rey Huemac, y que, en una posterior sequía, el grupo de los *tlaloque* pidieran a Quetzálxoch, hija de noble mexicano Toxcuécue, como la víctima sacrificial destinada a devolver la abundancia a la tierra.<sup>113</sup>

Aunque en el caso de los mexicas se pudiera contraargumentar el origen *extranjero* que caracteriza a algunas de sus víctimas expiatorias –pues éstas eran, fundamentalmente, esclavos y cautivos de guerra- se podría responder diciendo que, en algunos de los casos, la distancia tendida entre los sacrificantes y el ser a inmolar fue resuelta mediante ritos de purificación previos que permitían su integración a la comunidad. Es de esta manera que, el rito de la *imagen* – consistente en la representación que la víctima hace de una deidad- , determinaba que los esclavos adquiridos para esta inmolación fueran purificados mediante un baño ritual que, temporalmente, los convertía en hombres-dioses. Este papel duraba de veinte días a un año antes que la víctima fuera inmolada, período durante el que ésta debía ser tratada como deidad del grupo, y como tal debía actuar.<sup>114</sup> Se menciona incluso, que en algunos casos, el *ofrendante* de las víctimas –que eran particularmente esclavos- se abstenía de comer los restos de ésta, pues en sus últimos días de vida, como parte del rito de purificación, la víctima había representado un papel semejante al de un hijo.

En sintonía con los ejemplos anteriores el cristianismo, a través del caso de Job<sup>115</sup>, revela también la pertenencia de la víctima al grupo que le persigue. Son los mejores amigos de este desdichado personaje, los principales impulsores de las acusaciones en su contra. Está por demás desarrollar el excelente ejemplo que representa para confirmar lo anterior el caso de Cristo, quien fuera sacrificado por los seres a quienes la víctima consideró sus *hermanos*.

---

<sup>113</sup> Cfr. *Ibíd.*, pp. 196 y 197

<sup>114</sup> Ver *Ibíd.*, p. 202

<sup>115</sup> Job, quien fuese el hijo predilecto de Dios y la imagen misma de la ejemplaridad, se ve de pronto y al parecer sin motivo real, perseguido hasta la muerte por la comunidad. Sus mejores amigos se constituyen como sus principales acusadores. En cada uno de los momentos de la persecución se evidencia una disociación entre el grado de su sufrimiento y el de su inocencia. Ver: Girard, René, *La ruta antigua de los hombres perversos*, Anagrama, Barcelona, 1989.

La serie de rasgos previamente expuestos puede hacernos creer –gracias a la operación mental persecutoria- que en el fondo cada una de las víctimas ha manifestado el carácter transgresor que le condena. No obstante esta posibilidad, es posible advertir que, salvo las acciones cometidas por la *ignorancia* –como es el caso de las de Edipo en el mito-, los elementos condenatorios de muchas víctimas corresponden más a su carácter ontológico y circunstancial que a los actos realmente cometidos. Es por eso que en último lugar pero primero en importancia, hemos de señalar, sin ignorar la obviedad de tal empresa, que el chivo expiatorio es preferentemente *inocente* o, en todo caso, *tan culpable como los demás* de los crímenes que se le imputan y por los que se le persigue. Quizá pueda decirse, incluso, que su elección recae fundamentalmente en este atributo.

De acuerdo con el estudio psicoanalítico de Guy Rosolato:

No basta con detectar una víctima de los hombres e incluso de los dioses para conferirle la misión de emisario. Es necesario además que la misma pueda aparecer, en una perspectiva *racional* como *inocente*: es el caso de Edipo, justamente porque ignora las coyunturas de sus actos y de su estado que hacen de él un criminal.<sup>116</sup>

Es cierto, Edipo es responsable de haber transgredido las leyes fundamentales de la naturaleza y de las formas sociales, o al menos de eso se le acusa, pero también lo es que él no es culpable –en el sentido moderno- de la peste<sup>117</sup> y de las innumerables desgracias que aquejan a los tebanos. Resulta evidente que la víctima del *Levítico* está representada por uno de los animales más débiles y desfavorecidos de la naturaleza, el cabrío. Nadie duda de su mala reputación pero es un hecho que ese ser no pudo cometer los pecados que se le adjudican.

Lo anterior no sólo es comprobable en la estructura del mito o en los rituales arcaicos, la historia es quien nos reserva los mejores ejemplos al respecto. Por mencionar sólo un par, diremos que la *peste negra* que azotara a Francia entre

---

<sup>116</sup> Rosolato, *Op. cit.*, p. 121

<sup>117</sup> Para René Girard, la imagen de la peste en los mitos remite a la violencia esparcida por toda la comunidad en forma de indiferenciación.

1349 y 1350 fue atribuida en su totalidad a la maldad intrínseca de los judíos; mientras que, 500 años más tarde los nobles, en tanto nobles, se convertirían en los responsables absolutos de enfermedades y otros infortunios colectivos. Ya que el convencimiento unánime sobre la peligrosidad de la víctima constituye una de las piezas fundamentales del mecanismo expiatorio, cualquier atisbo de inocencia debe ser echado a tierra por los perseguidores.

Pueden sugerirse un cúmulo de obviedades respecto a la inocencia de las víctimas propiciatorias; sin embargo, habrá de señalarse que lo importante radica en hacer notar que es ese carácter simultáneo de inocencia y excepcionalidad a la regla lo que lo transfigura en una especie de recipiente vacío, capaz de contener el conjunto de los conflictos ajenos. No es sino por su inocencia que el chivo expiatorio permite romper con lo que Girard identifica como el *ciclo conflictivo de la contraviolencia*, sostenido comúnmente por sujetos ávidos por deshacerse de su propia culpa vengando a quienes consideran sus *iguales*. Si la destrucción del chivo expiatorio no propicia venganza alguna es porque en él se puede leer todo de lo que uno quiere descargarse y nada que se desee reivindicar.

Física o moralmente, el chivo expiatorio siempre se encuentra en un más allá de la existencia profana; encarna por completo el símbolo de la transgresión, de la irregularidad. Pese a lo que en primera instancia pudiera pensarse, no se le persigue por ser diferencia, sino por representar ese algo *indiferenciado* –que siempre se encuentra oscilando entre las formas- que puede conmocionar el orden de las reglas naturales y sociales que los individuos han establecido cuidadosamente para eliminar la angustia que les implica lo indeterminado, la fuente originaria del caos.

### **2.3 El carácter ambivalente de la víctima propiciatoria.**

El chivo expiatorio es, en términos generales, aquel que con su mera existencia trastoca todo orden. Es un ser excepcional, sagrado<sup>118</sup>, numinoso<sup>119</sup>, ambivalente que, como tal, comprende elementos tremendos y fascinantes, positivos y negativos, puros e impuros, que escapa a cualquier determinación profana. El chivo expiatorio recoge en sí esta misma simultaneidad de atributos. Pues si bien es cierto que, de acuerdo con lo que hasta ahora se ha visto, la víctima propiciatoria únicamente se distingue por ser la causa de las desgracias colectivas, también lo es que entre sus funciones –tema que se expondrá en el siguiente capítulo- puede inferirse su naturaleza benefactora. Es esta ambivalencia lo que le distingue como un ser sagrado, pues como señala Durkheim:

Lo puro y lo impuro no son dos géneros separados, sino dos variantes de un mismo género, que comprende todas las cosas sagradas. Hay dos suertes de sagrado, una fasta, otra nefasta. Un mismo objeto puede pasar de uno al otro sin cambiar de naturaleza. Con lo puro se hace lo impuro, y recíprocamente. La ambigüedad de lo sagrado reside en tales transformaciones.<sup>120</sup>

Este *homo sacer*<sup>121</sup>, como cree Giorgio Agamben, es una imagen límite del orden social, pues escapa del derecho divino y del derecho humano.

---

<sup>118</sup> Según Wunenburger: “El personaje sagrado se define esencialmente por su alteridad, que se encuentra a menudo asimilada a la alteración de su comportamiento.” Wunenburger, *Op. cit.*, p. 28

<sup>119</sup> Para Rudolf Otto lo *sagrado* corresponde al sentido último de lo numinoso, por lo que ambos términos serán usados indistintamente en este trabajo. El término numinoso es una creación que Otto desarrolla en su obra *Le sacré* y a la cual caracteriza por ser, fundamentalmente, algo misterioso. Para el autor: “El *mysterium* es a un tiempo *tremendum* y *fascinans*. Lo *tremendum* caracteriza el sentimiento de terror que induce a rehuirlo. Lo *fascinans* es lo que, contrariamente, hace que se lo desee por él mismo, que se sienta inclinación hacia él y que, en ocasiones, se procure identificarse con él.” Cazeneuve, *Op. cit.*, p. 35

<sup>120</sup> Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Editorial Coyoacán, México, 1995, p. 588

<sup>121</sup> Giorgio Agamben recoge esta palabra del derecho romano arcaico y localiza en su interior una contradicción que bien puede reflejar el carácter doble de lo numinoso: la impunidad de dar muerte

Lo sagrado representa, en esencia, lo que no pertenece a la regla; se identifica con lo anormal y con lo insólito, y en tanto tal, según Cazeneuve, se manifiesta como una “epifanía de lo numinoso.” Lo anterior es ilustrado por el autor con la figura del jefe; según su hipótesis, si los primeros grupos comunitarios fueron del tipo igualitario, la aparición del jefe –*diferencia* que rompe la regla- debió ser concebida como una irrupción al orden establecido y por lo tanto como un signo de impureza. Después, “al lograr estabilizar su autoridad, éste dejó de ser símbolo impuro para volverse entidad sagrada, garantía del orden.”<sup>122</sup> Ejemplo que nos permite exponer las variedades que confluyen en el carácter ambivalente del hombre sagrado, y que resultan idénticas a las que distinguen a la figura emisaria.

En tanto ajena al orden pero, al mismo tiempo, poderosamente influyente sobre él, la figura expiatoria mantiene una relación directa con la idea del *tabú*<sup>123</sup> que expresa, de manera peculiar, el carácter ambivalente que nos interesa destacar.<sup>124</sup>

De acuerdo con H.A. Junod por *tabú* se designa a “todo objeto, todo acto, toda persona que signifique un peligro para el individuo o la comunidad y que, en consecuencia, debe ser evitado, en cuanto ese objeto, acto o persona caen bajo los alcances de una prohibición.”<sup>125</sup> Sin embargo, la concepción del *tabú* como fuente de contagio abarca, de forma paralela, su función como garante de la estabilidad

---

al hombre sagrado y la prohibición de su sacrificio. Y aunque en este caso el sacrificio se manifiesta como un impedimento, las disertaciones de Agamben evidencian nuevamente la naturaleza conflictiva y ambivalente del término. Cfr. Agamben, Giorgio, *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida*, Pre-textos, España, 1998, pp. 93-97

<sup>122</sup> Cazeneuve, *Op. cit.*, pp. 200, 201

<sup>123</sup> Para Cazeneuve el *tabú* “es a un mismo tiempo la causa y la consecuencia de que una cosa esté fuera del orden común. Se le aparta para rehuirla, a causa de que por sí misma se manifiesta como un símbolo de lo irregular.” *Ibíd.*, p. 59

<sup>124</sup> Según describe Cazeneuve, “Es claro que los primitivos no siempre distinguen entre lo impuro y lo sagrado. En Polinesia, por ejemplo la palabra *tabú* o *tapu* designa todo lo que debe mantenerse “apartado”. De este modo –como señala E.S.C Handy-, el concepto *tabú* comprende dos nociones muy distintas: por una parte, lo que es divino y debe preservarse de todo lo impuro y común: por otra, lo que es impuro, y por lo tanto peligroso para lo común y divino por igual.” *Ibíd.*, p. 54

<sup>125</sup> H.A Junod, *en* Cazeneuve, *Ibíd.*, p. 45

que permite la existencia. El hombre lee en la prohibición que el tabú le representa, la afirmación del orden que ha construido para sobrevivir.

La restricción que impera alrededor del ser expiatorio deriva directamente de su carácter sacro, pues lo profano teme a toda manifestación que no corresponda a un sentido único. No resulta fortuito que toda imagen ambivalente sea siempre colocada en un espacio externo, metafísico y que, históricamente, los preceptos religiosos<sup>126</sup> de la humanidad hayan identificado a una deidad como la fuente ulterior del orden y del desorden del cosmos.

Girard anota respecto a la ambivalencia de la víctima propiciatoria:

Nada puede suceder, por consiguiente, a los perseguidores que no le sea inmediatamente referido, y si llegan a reconciliarse quien se aprovecha de ello es el chivo expiatorio, el único responsable de todo, un responsable absoluto, y responsable también de la curación ya que lo es también de la enfermedad.<sup>127</sup>

Igual que el *phamakós* griego, si en un primer momento el chivo emisario fue identificado con una existencia maléfica y hostil para la convivencia del resto de la humanidad, más tarde se presentará como su única garantía.<sup>128</sup>

Esta dualidad es revelada espléndidamente en los mitos<sup>129</sup> antiguos, pues como Girard establece:

---

<sup>126</sup> De acuerdo con Durkheim “La fuerza religiosa no es más que el sentimiento que la colectividad inspira en sus miembros, pero proyectada fuera de las conciencias que lo experimentan u objetivan. Para objetivarse se fija en un objeto que, de esa forma, deviene sagrado.” Durkheim, *Op. cit.*, p. 327

<sup>127</sup> Girard, *El chivo expiatorio*, op. cit., p. 61

<sup>128</sup> Apunta Girard: “el regreso al orden y a la paz es referido a la misma causa que los trastornos anteriores, a la propia víctima. Eso es lo que lleva a decir, que la víctima es sagrada.” *Ibíd.*, p. 76

<sup>129</sup> Y es que sólo los mitos pueden brindarnos este panorama, pues son ellos quienes tienen “la capacidad de trascender las categorías racionales... En el pensamiento racional, el bien y el mal parecen ser mutuamente excluyentes. El mito, por su parte, trata de combinar los dos lados del uno, viendo la luz en las tinieblas, el bien en el mal, el orden en el desorden, y alguna clase de unidad superior. El mito intenta obtener el cuadro completo.” Burton, Russell, *Op. cit.*, pp. 53, 54.

Quien a principio del mito era linchado por considerarlo responsable de la destrucción del sistema totémico, al final preside la reconstrucción de ese mismo sistema o la construcción de uno nuevo. La violencia unánime ha metamorfoseado al malhechor en bienhechor divino de forma tan extraordinaria y, sin embargo, tan corriente, que la mayor parte de los mitos no dicen nada de esa metamorfosis: queda sobreentendida.<sup>130</sup>

Una vez que se le ha destruido, la variante perjudicial y contagiosa de la víctima resulta ser no sólo eclosionada sino además transfigurada en mero beneficio. “Malo en el interior de la comunidad, lo sagrado se convierte en bueno, cuando regresa al exterior.” No se trata, como en primera instancia pudiera pensarse, del salto de un estado a otro sino de una dualidad en movimiento. La ambivalencia de la víctima es intrínseca a su existencia, pero la máxima expresión de ésta se hace manifiesta en el acto de su inmolación.<sup>131</sup>

Es en este sentido que Joseph de Maistre recoge la palabra *sacer* (consagrado) de la forma griega que correspondía con la palabra ‘anatema’: “lo que se ofrece a Dios como don y a la vez, lo que se entrega a su venganza.” Mientras que la *consagración* significa en la lengua latina, lo que es entregado a la divinidad y que por ende se encuentra *ligado* o *atado*; la *des-consagración* (expiación) representada por el suplicio, refiere a la noción de *des-atar* y *des-ligar* tal como la absolución religiosa. El autor nos dice:

Cuando las leyes de las XII tablas pronuncian la *muerte*, dicen: ¡SACER ESTO (que sea sagrado)!, es decir, *consagrado [devoué]*; o, por expresarlo más correctamente, *dedicado [voué]*; pues el culpable no era, hablando con rigor, *con-sagrado [dé-voué]* más que por la ejecución.<sup>132</sup>

---

<sup>130</sup>Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, op. cit., p. 93

<sup>131</sup> De acuerdo con Yolotl González: “Cuando un ser humano es privado de la vida en ciertas condiciones, sobre todo si son violentas, libera una energía que manejada adecuadamente, puede ser utilizada para diversos fines. Esta energía, que no es el alma, puede ser equiparada al numen de los romanos primitivos, que es un flujo, una corriente, un poder que existe en todo el universo.” González, *ibíd.*, p. 29

<sup>132</sup> Maistre, *Op, cit.*, p. 33

Sólo un ser sagrado, como el chivo expiatorio, es capaz de soportar la fuerza de la violencia colectiva que le destruye y la fuerza de la venganza divina que le recibe para restablecer la conexión del *Todo*. Este dual disparo de fuerzas confluyen sobre él en el *instante* de su muerte y lo hacen objeto de una violencia desmesurada, potencia que luego de ser la fuente del desorden se convierte en la restauradora del mismo. Expulsión y comunión, como cree Calasso, se convierten en la trama que subyace al sacrificio.

Equivocadamente pudiera pensarse, junto con Girard<sup>133</sup>, que estas variaciones son la expresión de una sacralidad positiva y una sacralidad negativa, pero en realidad nos encontramos antes las fuerzas faustas e infaustas que se combinan al interior de lo sagrado como algo *continuo*.

Tal vez ningún ejemplo sobre el carácter sacro del chivo expiatorio nos preste mayores servicios como es el de la sangre derramada en algunas de las formas de su inmolación. La sangre es, como todos sabemos, el símbolo de la vida y el de la muerte, este carácter dual se manifiesta como uno de los elementos constitutivos de la ambivalencia sagrada en la víctima. Aunque para todo mundo resulte más evidente la vertiente impura de la sangre, puede decirse que en los ritos de sacrificio ésta fue percibida como fuente de purificación<sup>134</sup> y mediación de fuerzas más poderosas.

En el sacrificio mexica por extracción del corazón, (*tlacamictiliztli*) por ejemplo, la sangre derramada por la víctima era colocada en los labios de las figuras de los

---

<sup>133</sup> Ver Girard, *El chivo expiatorio*, op. cit., p. 70

<sup>134</sup> Sobre este carácter purificador de la sangre, Maistre nos ofrece un ejemplo que vale la pena exponer a totalidad. El autor nos dice: “No hay nada más conocido en la antigüedad que los *taurobolia* y los *criobolos* ligados al culto oriental de Mitra. Este tipo de mitos debían operar una purificación perfecta, borrar todos los delitos y procurar al hombre un verdadero renacimiento espiritual: se cavaba una fosa, en cuyo fondo se colocaba al iniciado; se extendía por encima de él una especie de suelo perforado con infinidad de pequeñas aberturas, sobre el que se inmolaba a la víctima. La sangre caía en forma de lluvia sobre el *penitente*, que las recibía en todas partes de su cuerpo, y se creía que este extraño bautismo operaba una regeneración espiritual.” Maistre, *Op. cit.*, p. 27

dioses, pues era considerada su alimento exclusivo.<sup>135</sup> Se tenía la idea, como apunta Yolotl González, de que la sangre “estaba llena de fuerza vital ambivalente, contaminante y purificadora a la vez. Era tan poderosa que no podía ser tocada más que por los sacerdotes.”<sup>136</sup>

En *La violencia y lo sagrado*, René Girard vincula la metamorfosis de la sangre a la doble naturaleza de la violencia que, como ya se ha mencionado, para él representa algo idéntico a lo sagrado. “La sangre puede literalmente hacer ver que una única y misma substancia es a la vez lo que ensucia y lo que limpia, lo que hace impuro y lo que purifica, lo que empuja a los hombres a la rabia, a la demencia y a la muerte, y también lo que les amansa, lo que les permite revivir.”<sup>137</sup> Para el autor francés la transformación de la sangre está determinada por su fuente de origen: la mala violencia o la buena violencia, siendo ésta última la que caracteriza al ritual del sacrificio.

A fin de ilustrar la dualidad de este líquido Girard recoge un fragmento de la tragedia *Ion* de Eurípides, en el que la reina Creúsa piensa dar muerte al héroe con la ayuda de un talismán extraordinario: dos gotas de una sola y misma sangre de la Gorgona. Una de esas gotas es un veneno mortal y la otra es un remedio. El viejo esclavo de la reina pregunta:

El anciano: --- ¿Y cómo se cumple en ellas el doble don de la diosa?

Creúsa: --- Bajo el golpe mortal, de la vena vacía brota una gota...

El anciano: --- ¿Para qué sirve? ¿Cuál es su virtud?

Creúsa: --- Aleja las enfermedades y aumenta el valor

El anciano: --- ¿Y cómo actúa la segunda?

Creúsa: --- Mata. Es el veneno de las serpientes de la Gorgona.

---

<sup>135</sup> “Consideraban que la supervivencia del mundo dependía enteramente de los dioses, y que había que alimentarlos constantemente con sangre humana. Privar a la divinidad de su alimento, el “líquido precioso”, significaba condenar al universo entero a la destrucción.” Scarduelli, *Op. cit.*, p. 126

<sup>136</sup> González, *Op. cit.*, p. 124

<sup>137</sup> Girard, *La violencia y lo sagrado*, op. cit., p. 44

El anciano: --- ¿Las llevas juntas o separadas?

Creúsa: --- Separadas. ¿Mezclarías tú lo saludable y lo nocivo?

La naturaleza numinosa de la sangre es expuesta de forma espléndida en el fragmento anterior, nos ha colocado frente a la aparente separación de una sustancia idéntica que procede de un mismo origen –golpe mortal- y se encamina a un mismo fin, el de la muerte.

De la misma forma, la importancia en torno a la efusión de la sangre se expresaría en el siguiente pasaje del *Levítico*: *La vida de la carne está en la sangre. Y esa sangre os la he dado Yo, para que sea hagáis sobre el altar el rito de expiación por vuestras vidas; pues la sangre es la que expía en lugar de la vida. (Levítico 17, 11)* Por medio de la condena al uso profano de la sangre, no sólo se enfatiza la función expiatoria de ésta sino, además, la naturaleza sagrada de su efusión.

Es debido al contacto con la sangre de las víctimas -como Caillois ha expuesto- que en el arma del verdugo medieval se contenía toda la contagiosidad de lo *sacro*. De ahí que, “cuando los padres negaban su consentimiento al matrimonio de dos jóvenes, cuando la iglesia, por algún motivo, no acepta bendecir su unión, éstos van a buscar al verdugo que los casa uniendo sus manos, no sobre un libro santo sino sobre una espada.”<sup>138</sup> La sangre de las víctimas se presenta, paralelamente, como símbolo de la violencia y sello de unión entre los hombres; expulsión y comunión reaparecen como la expresión dual de una sustancia idéntica.

Si hasta el día de hoy la manifestación de la sangre resulta tan temible al hombre es porque es quien representa, de mejor manera, la esencia misma de lo sacro pues, por un lado le aproxima de lleno a su finitud y, por el otro, simboliza la única garantía para la continuidad de su existencia. Y es que, es cierto –como piensa Girard- que existen motivos para temer a lo sagrado pero también lo es que a lo sagrado se le debe todo.

Al verse sola fuera de él, la comunidad debe creerse engendrada por él [pues], la creación de la comunidad es en primer lugar una separación (...) La

---

<sup>138</sup> Caillois, *Instinto y sociedad*, Seix Barral, Barcelona, 1969, pp. 25, 26

violencia fundamental aparece como obra no de los hombres sino de la misma sacralidad que procede a su propia expulsión, que accede a retirarse para dejar existir a la comunidad fuera de sí misma.<sup>139</sup>

Y si acaso es verdad que lo sagrado es también salvaguarda de la existencia, resulta válido, a estas alturas, preguntarnos sobre el por qué de la importancia de sacrificar al chivo expiatorio en tanto expresión de su naturaleza. Pregunta cuya respuesta nos ha sido sugerida previamente, pero a la que Roberto Calasso logra contestar de forma más contundente: “Lo sagrado se concentra en la víctima, es eliminado en ella y de ella emana. En cualquier caso se da muerte a lo sagrado porque aterroriza: su perenne contagio hace imposible la vida.”<sup>140</sup> Si la sacralidad de la víctima se presenta como un motivo suficiente para inmolarle es porque simboliza lo *ambivalente*, lo inaprensible y todo lo ajeno al hombre unidimensional.

Sin embargo, pese a que el hombre ha buscado incansablemente expulsar cualquier rastro de lo sagrado sabe, a final de cuentas, que nunca podrá romper la cuerda que los une. “Así pues, la existencia humana permanece gobernada en todo momento por lo sagrado, regulada, vigilada y fecundada por él.”<sup>141</sup> Dando muerte al chivo expiatorio no se rompe con lo sagrado, sólo se le distancia; se restablece una alianza, una especie de tregua en la que el ciclo sacrificio-vida determinará, en adelante, las posibilidades de existencia tanto para individuos como para comunidades enteras.

---

<sup>139</sup> Girard, *La violencia y lo sagrado*, op. cit., p. 277

<sup>140</sup> Calasso, *Op. cit.*, p. 158

<sup>141</sup> Girard, *Ibid.*, p. 278

## CAPITULO III

### El sacrificio del chivo expiatorio

El origen, de donde emanan los seres es también el término hacia el cual avanza su destrucción a impulsos de fatalidad (o necesidad); porque así se ofrecen recíprocamente castigo y expiación por su injusticia según el orden del tiempo.

Anaximandro (Diels, Fragmento B, 1)

#### ***3.1 Sobre el sacrificio y el chivo expiatorio.***

En torno al tema del sacrificio se han generado estudios interesantes aunque, en términos generales, éstos han resultado sumamente escasos y de consideraciones recurrentes.<sup>142</sup> En el campo de la filosofía las incursiones sobre el tema han sido

---

<sup>142</sup> El tema sacrificio ha sido abordado desde diversas posturas teóricas que nos han permitido comprender de mejor manera su compleja naturaleza. Edward Burnett (*Primitive Culture*) representante de la **corriente racionalista** identificó las base del sacrificio en la idea del intercambio -“doy para que des” (*do ut des*)- entre hombres y dioses. Este intercambio sería transformado con el tiempo en la imagen de un homenaje, alabanza o expiación otorgada a la divinidad para, finalmente, concluir en una etapa que el autor identifica como ‘autonegación’ en la que el hombre no espera ya ninguna recompensa sino simplemente alabar a la deidad. Dentro de la misma corriente James Frazer, en su obra *La rama dorada* (1890), distingue al sacrificio como una práctica mágica propia de sociedades agrícolas; como ritos destinados a rejuvenecer y complacer a la deidad que provee a la humanidad de lo necesario para subsistir. Para la **teoría sociológica** el

casi inexistentes. Esta restricción filosófica ha correspondido, quizá de forma primordial, a la condena perpetua que el pensamiento *civilizado* ha lanzado sobre cualquier acto que no se encuentre justificado por una elaboración racional.

La identificación del sacrificio como ese acto de *dar muerte* sin ninguna *razón* o *causa objetiva* parece haber determinado la veta negativa que sobre el tema se ha impuesto desde los albores del pensamiento filosófico. Para ilustrar esta afirmación contamos con la opinión del filósofo Heráclito de Éfeso quien consideró al sacrificio

---

rito del sacrificio refleja casi siempre un mismo sentido. Así por ejemplo para Robertson Smith, se trata de una especie de comunión sacramental entre hombres y dioses a través de la ofrenda sacrificial. Esta comunión ritual representaría para el autor los lazos de unión entre los miembros de la comunidad. Más o menos en el mismo sentido es que más tarde el renombrado sociólogo Emile Durkheim en su obra *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912) pensaría al sacrificio como una práctica encaminada a unir lo profano con lo divino, unión que permitiría al hombre obtener de la deidad la protección que lo liberará de la angustia cotidiana. En su *Ensayo de la naturaleza y de la función del sacrificio* (1899) Hubert y Mauss definirían al sacrificio como un acto de consagración, como una oblación, en donde la víctima es el intermediario que al ser colocada en el espacio sagrado restituye cierto tipo de relación con la divinidad. Para estos autores la naturaleza del sacrificio varía según la finalidad perseguida, pues si en algunos casos la víctima es una especie de ofrenda, en otros es plenamente destruida. Dentro de la **fenomenología de la religión** Gerardus Van der Leeuw (*Fenomenología de la religión*) ha colocado especial atención en el papel del don dentro del sacrificio. Para el autor, en el don reside la esencia del sacrificio no sólo por simbolizar el acto de intercambio entre hombres y dioses sino como lazo que permite la participación de los primeros en el ámbito de lo sagrado, en tanto que la víctima representa siempre algo de sí mismos. El historiador Mircea Eliade, exponente destacado de este ámbito, identifica el origen del sacrificio en un mito cosmogónico. Mediante los mitos, el hombre intenta dar sentido a sus prácticas religiosas. Se cree, fundamentalmente, que la vida sólo puede nacer de otra existencia. Es de esta forma, que para Eliade, el carácter ritual del sacrificio representa la imagen mediante la que el cosmos es regenerado por la actividad ritual (sacrificio) del hombre. Desde un **enfoque económico**, el antropólogo Rymond Firth (*Offering and sacrifice: Problems of Organization*) coloca especial atención en el carácter económico que envuelve no sólo a la ofrenda sacrificial sino además a la estructura jerárquica entre quien recibe y quien ofrenda. Para Firth además de la naturaleza de la ofrenda, la variante económica determina la frecuencia de la actividad sacrificial y en el último de los casos la posibilidad de la participación de la comunidad entera en el acto ritual. Ver Nájera Coronado Martha Iliá, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*, UNAM, México, 2003, pp. 24-40

un acto desmesurado, ilógico, al que los hombres se entregaban por la superstición o la irracionalidad; en su momento el pensador griego proferiría estas palabras al respecto: “En vano se purifican manchándose con sangre, como si alguien tras sumergirse en el fango se limpiara con fango: pareciera haber enloquecido si alguno de los hombres advirtiera de qué modo obra.”<sup>143</sup> Estableciendo un vínculo de correspondencia entre el sacrificio y el fango, Heráclito no sólo lograba resaltar el carácter impuro con el que distinguía el acto sacrificial, además, lo afianzaba exitosamente en el espacio del absurdo. A través de asociaciones semejantes, el tema fue descartado históricamente del ámbito de *lo civilizado* y con ello de los espacios del saber.

Sólo desmarcándose de la censura racional se hizo posible que poco a poco ciertas disertaciones en torno al sacrificio se generaran sin menoscabar su realidad. Así, en su obra *Filosofía de las formas simbólicas* (1925), el filósofo neo-kantiano Ernst Cassirer ya considera el tema del sacrificio determinándolo como una actividad egoísta con la que el hombre busca incrementar su poder y energía individuales o colectivos.<sup>144</sup>

Más tarde, con la obra de George Bataille<sup>145</sup> el tema del sacrificio manifestaría su más nítida sustracción a la condena filosófica pues, por primera vez, sería abordado desde la óptica de un pensador que pone en jaque a quien hasta ese momento había sido la instancia condenadora, los imperativos racionales. Únicamente la incursión de éstos filósofos permitiría que, en años más recientes, el trabajo de René Girard haya colocado al sacrificio como punto central para una disertación filosófica sobre la existencia humana. No obstante, y pese a estos importantes desplazamientos, el sacrificio generalmente sigue siendo atribuido a la naturaleza fanática e irracional

---

<sup>143</sup> *Los filósofos presocráticos. Fragmentos I*. Introd. Francisco Lisi, trad. y notas de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, Editorial RBA, Barcelona, 2003, p.244

<sup>144</sup> Ver Nájera Coronado, *Op. cit.*, p. 31

<sup>145</sup> El tema del sacrificio aparece diseminado en una parte considerable de la obra de Bataille, tal es el caso de *La parte maldita*, *El erotismo*, Los tres volúmenes que constituyen la *Summa ateológica* (*La experiencia interior*, *El culpable* y *Sobre Nietzsche*), *Lo imposible* y la parte sobre el sacrificio que precede al *Ojo pineal* por mencionar sólo algunas de las que tenemos noticia.

de los grupos primitivos; aunque, en el fondo, la pregunta sobre la fascinación que éste ejerció y la sospecha sobre su persistencia sigue haciendo de éste uno de los temas que no se agota en tal señalamiento y que más inquieta al pensamiento.

En tanto elemento indisociable del tema que aquí nos compete, abordaremos el tema del sacrificio no sin advertir la dificultad de tal propósito, pues sin duda todo lo que sobre él pueda decirse resultará siempre osado e inacabado para una investigación de estas dimensiones. No obstante esta complejidad, es sólo acercándonos a la cuestión del sacrificio que para nosotros resulta asequible observar a la figura del chivo expiatorio en su conjunto. Para realizar tal propósito se recurrirá a parte del material bibliográfico disponible –generado por diversas disciplinas- y, se intentará hilar lo mejor posible un acercamiento al tema.

Una pregunta inicial nos resulta ineludible: ¿Qué hace del sacrificio un asunto tan inaprensible? La respuesta se insinúa y sin embargo permanece inacabada. La complejidad y la fascinación que rodean el tema del sacrificio no deriva tanto del misterio que envuelve como de aquello que exhibe en todo su esplendor: la muerte.

Como sugiere George Bataille: “El sacrificio es por excelencia, una actitud ante la muerte: el movimiento que lo constituye es una violencia que exige que la muerte exista.”<sup>146</sup> No es la víctima quien se encuentra en el altar sino la finitud del *Hombre* y de sus objetos. En el acto del sacrificio, víctima y victimario mueren simultáneamente. Asimismo, vida y muerte son atravesados por la fuerza de la actividad sacrificial; la escisión entre ambas es disuelta por la indiferenciación con que opera la violencia.

Vida y muerte comparten el Eje Cósmico (*Axis Mundi*)<sup>147</sup>, nunca se confunden pese a que se hallan enteramente fundidas; ambas se atestiguan en la efusión de la sangre, líquido sagrado del sacrificio. Es en esta tónica que Christian Duverger

---

<sup>146</sup> Bataille, George, *Obras escogidas. “El sacrificio”*, Ediciones Gallimard, Barcelona, 1974, p. 351

<sup>147</sup> El centro del mundo que representa un punto ideal, “no al espacio profano geométrico, sino al espacio sagrado donde puede realizarse la comunicación con el cielo o con el infierno (...) el punto en que puede ser trascendido el mundo sensible.” Eliade Mircea, *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Taurus ediciones, España, 1974, pp. 82, 83.

distingue al sacrificio como una “alquimia secreta” en tanto es como Jacques Soustelle apuntara “una transmutación por la cual de la muerte sale vida.”<sup>148</sup>

Para Martha Ilia Nájera sacrificar consiste “en que un ser vivo, animal o humano, sea consagrado para crear, mantener o restaurar una relación entre el hombre y el orden divino, siempre y cuando, cabe subrayar, aquello sacralizado sufra una destrucción parcial o total.”<sup>149</sup> La violencia a la que la víctima es abandonada en el sacrificio le imposibilita cualquier retorno al orden de lo humano, es arrancada del “orden de lo real” para colocársele en un orden distinto.<sup>150</sup> De esta manera, la violencia de la destrucción es colocada también en *otro orden*.

Frente al ritual de la muerte, la posibilidad de la vida se celebra. La cuestión del sacrificio “es siempre tener en cuenta la ruina, preservar el resto de un peligro mortal de contagio.”<sup>151</sup> Otorgándose al encuentro de su finitud, a la pura destrucción de la actividad sacrificial, el hombre busca postergar su existencia. Nos enfrentamos con actos de aparente *sinsentido*: destruir para crear, morir –a través de la víctima- para no morir. Los ciclos se cierran y en su lugar, otros son abiertos; la pérdida del acto sacrificial se presenta, paralelamente, como principio de ganancia para la existencia.

Mediante el emplazamiento a la muerte se trata, como apunta Frazer en *Le bouc émissaire*, de ‘renovar’ el universo luchando contra el deterioro del tiempo mismo. El ritual del sacrificio es la expresión de esta lucha, de un *eterno volver a empezar*

---

<sup>148</sup> Jacques Soustelle, *La vida cotidiana de los aztecas* en Duverger, *Op. cit.*, p. 196

<sup>149</sup> Nájera Coronado Martha Ilia, *Op. cit.*, p. 23

<sup>150</sup> Para Bataille, el sacrificio es siempre destrucción en tanto se trata de un consumo sin provecho; la ofrenda consagrada –víctima- es arrancada de la cadena de utilidad del orden de las cosas. El derroche inútil atraviesa la actividad sacrificial no sólo en el cuerpo consagrado sino además en el ritual que la envuelve. Se sacrifica lo que la ofrenda tiene de objetivo, de provechoso para el consumo. Ver, Bataille, *Op. cit.*, pp. 62-69

<sup>151</sup> Bataille, *Ibid.*, p. 67

que evoca la *no-duración*, el eterno retorno<sup>152</sup>; el tiempo infinito que “permite la prolongación indefinida de cierto orden metafísico, ético y social a la vez, que no conduce en modo alguno a la idolatría de la Historia.”<sup>153</sup> La reiteración de la finitud a través del ritual es lo mismo que permite su breve suspensión. La repetición cíclica del acto aparece como la evocación perene a ese origen mítico que restablece, una y otra vez, el carácter indisociable entre la vida y la muerte.

En el origen, la muerte se manifiesta como la condición de posibilidad de la vida.<sup>154</sup> De acuerdo con Calasso, “la creación es el cuerpo de la primera víctima. En la creación la divinidad se amputa una parte de sí misma, abandonándola. A partir de entonces sólo podrá observar su extremidad amputada en las manos de la necesidad.”<sup>155</sup> El mundo y sus reglas, tal y como lo conocemos, no es sino un sucedáneo del acto sacrificial que, de forma clara, se ha manifestado creador.

Quizá en ningún sitio se deje al descubierto de mejor forma la circularidad que opera en el sacrificio como en los textos mitológicos. Dentro de ellos este acto, cual acto de muerte, se vincula con el acto primigenio, se trata de un acto fundacional. De acuerdo con el mito de la creación en los Vedas:

El mundo se creó a través del sacrificio del ser primigenio o Purusha: los dioses se reunieron, colocaron a Purusha sobre el pasto sacrificial y,

---

<sup>152</sup> Como anota Eliade: “Para el hombre ‘primitivo’ el Tiempo es cíclico, el mundo se crea y se destruye periódicamente, y el simbolismo lunar de “nacimiento-muerte-renacimiento” se manifiesta en un gran número de mitos y de ritos.” Mircea, Eliade, *Op. cit.*, p. 79

<sup>153</sup> Eliade, *Ibid.*, p.76

<sup>154</sup> En *Tótem y tabú* Freud advertiría sobre un acto homicida como elemento fundacional de la cultura, el asesinato del padre como el origen de las reglas que hacen posible la convivencia. La comunión que surge entre los homicidas determina la posibilidad de su existencia. El sacrificio no es sino el rito que recuerda constantemente ese origen, es un simulacro. La observación de Freud es sin duda un pilar fundamental del presente estudio pero tal como Girard lo hace en *La violencia y lo sagrado* consideramos que “el sacrificio es demasiado rico en elementos concretos para ser simplemente el simulacro de un crimen que nadie ha cometido nunca.” También Freud localiza siempre en el origen un homicidio real aunque ante él aún permanece un tanto velada la importancia del chivo expiatorio Cfr. Freud, Sigmund, *Tótem y tabú*, Alianza, Madrid, 2002.

<sup>155</sup> Calasso, *Op. cit.*, p. 138

rociándolo con agua sagrada, lo inmolaron, su cuerpo se convirtió en los elementos, las plantas, los animales y los cuatro órdenes sociales, o sea las castas. Este sacrificio primigenio sirvió de modelo a los sacrificios posteriores y tuvo como fin la organización y el funcionamiento adecuado del mundo y de la sociedad humana.<sup>156</sup> (Bary, pp. 15-17)

El mito azteca que Bataille reproduce en *La parte maldita*, y que dada su importancia transcribimos a continuación casi a totalidad, hace del sol –agente dispensador de vida- la expresión misma de un sacrificio:

“Se dice que antes de que llegara el día los dioses se reunieron en un lugar llamado Teotihuacán (...) y se preguntaron los unos a los otros: “¿quién se encargara de iluminar el mundo?”, a lo que un dios llamado Tecuciztecatl respondió: “Soy yo quien me encargo de iluminarlo.” Los dioses hablaron una segunda vez y dijeron: “¿Y quien más?” A continuación se miraron los unos a los otros mirando quien sería el otro y ninguno de ellos osaba ofrecerse para cubrir esta tarea; todos temían y se excusaban de ello. Uno de los dioses, que no era tenido en cuenta, y que tenía bubas no hablaba y escuchaba lo que decían los otros. Entonces, le dieron la palabra diciéndole: “Que seas tú pequeño buboso.” Voluntarioso obedeció a lo que se le encargaba y respondió: “Recibo la orden de ustedes como una gracia, que así sea.” (Al llegar la medianoche) los dos elegidos tomaron lugar cerca de la hoguera con sus figuras giradas hacia el fuego entre las dos líneas de dioses que permanecían de pie y que, dirigiéndose a Tecuciztecatl, le dijeron: “¡Vamos Tecuciztecatl, arrójate a la hoguera!” Él trato de lanzarse hacia ella pero, como la hoguera era grande y ardía mucho, lo invadió el miedo y, sintiendo el calor, retrocedió. (...) Vanamente tomo la iniciativa cuatro veces más. Sin embargo, se había ordenado que nadie podría intentarlo más de cuatro veces. Luego de los cuatro intentos los dioses se dirigieron a Nanauatzin y le dijeron: “¡Vamos Nanauatzin, es tu turno!” Apenas le dijeron estas palabras, él reunió sus fuerzas, cerró los ojos, y precipitadamente se arrojó al fuego. Comenzó enseguida a crepitar como lo hace un objeto asado. Tecuciztecatl, al ver que se había arrojado a la hoguera y que se quemaba, tomo de inmediato impulso y se precipito a las brasas. (...) Un poco después, los dioses puestos de rodillas,

---

<sup>156</sup> González, *Op. cit.*, p. 45

vieron a Nanauatzin “convertido en sol” salir por el oriente. “Apareció al rojo vivo balanceándose de un lado para el otro. Nadie podía fijar su mirada sobre él porque enceguecía, era tan resplandeciente por la emanación de sus rayos que se expandían por todos lados.” A su turno, la luna se elevó sobre el horizonte. Tecuciztecatl por haber dudado tenía menos brillo. A continuación los dioses debieron morir, el viento, Quetzalcóatl, mató a todos: el viento les arrancó el corazón con el que animó a los astros recién nacidos.”<sup>157</sup>

De acuerdo con los anteriores mitos, el sacrificio de los dioses es lo que fundamenta al cosmos, pero este sacrificio no corresponde a un acto voluntario pues, como observa Girard, incluso en el caso del dios buboso, Nanauatzin, un elemento de coerción se encuentra ya implícito. El sacrificio de los dioses constituye, en ambos ejemplos, el *asesinato* de la divinidad a manos de la propia divinidad; el origen de todo reposa en la inmolación de la víctima divina.

Dentro del relato bíblico el asesinato fundador aparece también como una figura primordial. Caín asesina a su hermano Abel y con ello, se dice, inaugura la primera cultura. Como consecuencia de este asesinato Dios promulga la primera ley contra el homicidio: “Si alguien mata a Caín, será éste vengado siete veces.” (*Génesis* 4, 15) Esta ley constituye, al mismo tiempo, la base de la cultura cainita y el pilar que sustenta la paz en la naturaleza ritual de la inmolación séptuple, en “la comunión unánime de la comunidad sobre el recuerdo de este asesinato.” Este hecho representa para Girard más que “una repetición vengadora, que suscita nuevos vengadores, una repetición ritual, sacrificial, una repetición de la unidad forjada en la unanimidad, una ceremonia en la que participa toda la comunidad.”<sup>158</sup>

En distintos relatos fundacionales puede localizarse el signo de la violencia, privilegiadamente de la violencia contra uno solo: “Los hombres se encarnizan sobre su víctima para que les sirva como sello de sus fundaciones.”<sup>159</sup> Mediante el sacrificio primigenio no sólo se revela la violenta relación entre la inmolación y la

---

<sup>157</sup> Bataille, *La parte maldita*, *Op. cit.*, pp. 55, 56.

<sup>158</sup> Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, *Op. cit.*, p. 117

<sup>159</sup> Rosolato, *Op. cit.*, p. 146

fundación del orden, sino más aún, entre la muerte de una víctima y toda posibilidad de existencia.

Como hemos dicho ya, para Girard el mito de Edipo resulta fundamental para ilustrar el carácter fundador del sacrificio –aunque claro está, se trata de un sacrificio atípico respecto a la imagen convencional del rito sacrificial-. Acusado de parricidio, de incesto, de propagador de desordenes sociales y de la peste que abate a la ciudad de Tebas, Edipo se erige como la víctima expiatoria de los dioses y de los hombres, a la que se ha reservado como fin, la expulsión y la muerte. Pero además, gracias a su muerte trágica en *Edipo de Colono*, el personaje aparece también como el fundador de un orden fortalecido que nace de sus transgresiones.

Es cierto, el sacrificio se refiere a la pérdida más absoluta, sin embargo, esta pérdida es la única que permite que no todos sucumban. Cada uno puede convertirse en el chivo expiatorio de los otros pero sólo algunos son elegidos para tal finalidad; se destruye, se sacrifica, pero no se sacrifica irrestrictamente. A la par, logra mantenerse intacta una zona en la que existir aún resulta posible, he aquí la importancia del sacrificio ritual. Quizá no se conozcan todas las razones que exigen a las víctimas pero su necesidad constituye algo ineludible.

La colectividad se ha hecho culpable, se encuentra fuera de los rangos de lo normal, sobrecargada de *mana*, por lo que debe despojarse del *exceso*<sup>160</sup> para descargar sus faltas y retornar al equilibrio. Ya se ha dicho previamente que la figura expiatoria se caracteriza, fundamentalmente, por representar aquello que transgrede la regla, la medida, por lo tanto, resulta comprensible que pueda trazarse un vínculo de semejanza entre ella y la imagen del *excedente* que –al desbordar los márgenes del

---

<sup>160</sup> En esta parte resulta inevitable remitirnos a la noción imagen del *Ybris* o la ‘desmesura.’ Que para los griegos remitía a una “infracción al orden moral y natural, contraria al óptimo funcionamiento del individuo. [Y que es] precisamente esta desmesura, sobre todo de la naturaleza y sus agentes, lo que algunos aducen como causa de la monstrificación de los seres que representan dichas fuerzas naturales.” Santiesteban Oliva, Héctor, *Tratado de monstruos. Ontología Teratología*, Plaza y Valdés Editores, México, 2003, p. 36

orden- requiere ser suprimida, pues encontrándose ya *fuera* se ha vuelto idéntica a la culpa.<sup>161</sup>

De acuerdo con Calasso, “ese excedente es el desorden (...) la ofrenda sacrificatoria es el excedente que se corta, expulsa, celebra y quema, porque en caso contrario la sociedad volvería a coincidir con la naturaleza.”<sup>162</sup> La violencia humana “siempre ha estado planteada como algo exterior.”<sup>163</sup> El hombre, fundamentalmente el civilizado, ha simbolizado en el *espacio de lo natural* el caos y la violencia que rebasan la imagen del orden que el mismo ha construido. Lo natural aparece así como lo inaprensible y, por tanto, empata también con la imagen de lo sagrado, lo divino, todo lo terrorífico. El chivo expiatorio representa un fragmento de esa naturaleza caótica y, en tanto tal, debe ser devuelto a la violencia de lo indiferenciado aunque, en el fondo, su sacrificio represente al mismo tiempo esa necesidad profana de reconectarse con el todo.

Esta doble finalidad aparece develada en la esencia misma de la actividad sacrificial. Para la antropóloga Yolotl González:

[El sacrificio humano es] la inmolación, la destrucción, por diversos medios, de la vida de un ser humano, a fin de establecer un intercambio de energía con lo sobrenatural para influir en el mundo natural y el sobrenatural y reproducirlos; esto se realiza por medio de la aportación de la energía necesaria para que exista un equilibrio adecuado en el cosmos, lo que incluye a la sociedad; de aquí que una de las funciones más importantes del sacrificio, como la de todo ritual, sea la de regular.<sup>164</sup>

---

<sup>161</sup> Como sostiene Yolotl Gonzalez, “la culpa es una forma de sacralización; cuando el individuo o la sociedad se sienten culpable de alguna transgresión cometida, son diferentes de lo normal, están cargados de *mana*. Para expiar su culpa y volver a un estado de normalidad deben despojarse del exceso de *mana* mediante el sacrificio de expiación o por otros medios.” González, Yolotl, *Op. cit.*, pp. 31, 32.

<sup>162</sup> Calasso, *Op. cit.*, p. 165

<sup>163</sup> Girard, *La violencia y lo sagrado*, op. cit., p. 90

<sup>164</sup> González, *Op. cit.*, p. 28. Los corchetes son míos

González distingue entre los sacrificios “honoríficos”, que se caracterizan por hacer de la vida una ofrenda, y los “piaculares”, en los que la divinidad<sup>165</sup> demanda la vida de la víctima, generalmente para expiar un pecado.<sup>166</sup> No obstante esta pertinente distinción, es posible advertir que el tipo de víctima del que aquí hablamos representa ambas expresiones. Para tal afirmación, basta percatarse de que la víctima además de concentrar las desgracias comunitarias se convierte en la ofrenda otorgada a *otro orden* -dentro del pensamiento religioso a una potencia divina –encargado de restaurar la dicha que se ha perdido.

Es mediante un acto de desdoblamiento y aparente escisión que el sacrificante (comunidad) encuentra la reconexión con el todo. El sacrificio consiste fundamentalmente en un *dar y recoger*. “Quien toma y no da destruye algo que tal vez no volverá jamás (...) Lo que se nos ofrece para ser tomado exige ser dado a quien nos lo ha ofrecido: la aceptación de este nexo sustenta la vida sacrificatoria, la aptitud ceremonial hacia la existencia.”<sup>167</sup>

La víctima que sustituye al sacrificante –en la expiación de sus pecados- es la única entregada a la destrucción, “sólo ella penetra en la peligrosa esfera del sacrificio, sólo ella sucumbe (...) El sacrificante permanece al reparo; los dioses toman a la víctima en su lugar. Ella lo rescata.”<sup>168</sup> En efecto, como señala Cazeneuve, mediante el sacrificio el hombre “se plantea una realidad superior, trascendente, que no se encierra en lo dado”<sup>169</sup>, pero además de ello, busca salvarse a sí mismo confirmando, mediante un proceso de purificación, su propio ordenamiento de la realidad.

---

<sup>165</sup> Para no perder de vista los puntos que nos interesa exponer, consideraremos a lo divino, igual que Mircea Eliade, simplemente como eso que se distingue de lo profano, como una realidad de orden totalmente diferente a las realidades “naturales.”

<sup>166</sup> “Sacrifice”, *Encyclopaedia Britannica*, t. XIX, p. 283 en González, *Ibíd.*, p. 27

<sup>167</sup> Calasso, *Ibíd.*, p. 167

<sup>168</sup> Mauss y Hubert, *Mélanges d'histoire des religions* en Cazeneuve, *Op. cit.* p. 245

<sup>169</sup> Cfr. Cazeneuve, *ibíd.*, p. 250.

El mecanismo de *ex-piación* implica, ontológicamente, la existencia de una entidad externa a la que la víctima es *dada*.<sup>170</sup> La estructura de este pensamiento -al que se ha determinado de tipo religioso- se presenta de esta forma: “Los dioses son nuestros benefactores (*datores bonorum*), y es muy lógico ofrecerles las primicias de esos bienes que de ellos obtenemos.”<sup>171</sup> Pero, para dar algo a los dioses hay que destruirlo primero para el hombre.

Vale la pena subrayar, tal como hace Girard, que esta exterioridad que define y completa al sacrificio no se agota en las formas de una divinidad superior sino que refiere, fundamentalmente, a una entidad separada, deshumanizada, que regularmente se atribuye al carácter abstracto de lo sagrado. “Tan pronto como se franquean los límites de la comunidad, entramos en la sacralidad salvaje que no conoce límites ni fronteras. A este reino de lo sagrado pertenecen no sólo los dioses y todas las criaturas sobrenaturales, los monstruos de todo tipo, los muertos, sino también la naturaleza con tal de que sea extraña a la cultura, el cosmos y hasta los demás hombres.”<sup>172</sup>

De la misma forma en que el hombre teme el contacto con lo sagrado- cual fuerza indómita de lo indiferenciado- reconoce en ello el sustento de su existencia. Para René Girard, la violencia y lo sagrado refieren a algo idéntico, es esto lo que puede explicar que sea “criminal matar a la víctima porque es sagrada (...), pero que la víctima no sea sagrada si no se le mata.”<sup>173</sup> El chivo expiatorio es ese ser que, por representar y sufrir la más extrema violencia –la de la muerte- es de carácter sagrado, y que es por a ese mismo carácter quien logra preservar al resto de los

---

<sup>170</sup> Tras recoger e interpretar algunos pasajes del *Levítico*, Ricoeur distingue al hombre como quien “hace la expiación, pero lo que hace en realidad es un don (...) ofreciéndose a sí mismos en la figura del animal sacrificado y, testimoniando con ello su deseo de unirse con su Dios.” Ricoeur, *Op. cit.*, p. 256

<sup>171</sup> Maistre, *Op. cit.*, p. 50

<sup>172</sup> Girard, *La violencia y lo sagrado*, op. cit., p. 277

<sup>173</sup> Hubert y Mauss, *Sacrifice*, Chicago, 1981, p. 29

hombres de un mortal contagio.<sup>174</sup> Mediante el sacrificio de la víctima la comunidad se coloca a dos dedos de la muerte y con ello aplaza su propia finitud, entregándose al espacio de lo sagrado.

“El sacrificio atinado impide que la violencia pase a ser inmanente y reciproca, es decir, refuerza la violencia en tanto que exterior, trascendente y benéfica.”<sup>175</sup> Esto resulta asequible únicamente bajo el mecanismo expiatorio, pues si bien es cierto que “los hombres no pueden vivir en la violencia, tampoco pueden vivir mucho tiempo en el olvido de ella, o en la ilusión que la convierte en un simple instrumento, un servidor fiel, con desprecio de las prescripciones rituales y de las prohibiciones.”<sup>176</sup> El sacrificio no es sino la constante representación del juego sagrado de culpa y expiación, de esa violencia que contiene la finitud del ser pues “la existencia es tragedia y sólo se realiza si permanece fascinada por la suerte, que se le escapa, cautivada por la tragedia y la muerte inevitable hasta alcanzar la ebriedad.”<sup>177</sup> Este es el ceremonial del sacrificio en donde siempre se juega la vida misma.

Tal como advierte Calasso, el sacrificio es una culpa que se elabora, que no sirve para expiar una culpa sino que es la culpa misma.<sup>178</sup> La expiación mediante el sacrificio mancha a todos de sangre, la relativa tranquilidad obtenida no es sino el resultado de una complicidad homicida que se convierte en una nueva condena. Expiación y culpa definen al sacrificio pero también parecen determinar la posibilidad de toda existencia. La dilapidación de la vida y el encuentro constante

---

<sup>174</sup> El peligro de la violencia ilimitada es resuelta en la expulsión que opera con el sacrificio; la víctima inmolada pertenece a lo sagrado, es la violencia misma quien le ha hecho pertenecer, “es lo propio sagrado [la violencia] lo que se deja expulsar o se expulsa a sí mismo en su persona. Así pues la víctima propiciatoria tiene un carácter monstruoso; se ha dejado de ver en ella lo que se ve en el resto de la comunidad.” Es por este acto de violencia, de expulsión que es posible la existencia de una comunidad que intenta determinarse bajo sus propias reglas. Ver. Girard, *Ibíd.*, pp. 280, 281.

<sup>175</sup> *Ibíd.*, p. 276

<sup>176</sup> *Ibíd.*, p. 278

<sup>177</sup> Bataille, *El sacrificio*, Op. cit., p. 350

<sup>178</sup> Calasso, *Op. cit.*, p. 137

con la muerte es justamente eso que permite que la certeza sobre nuestra finitud pueda parecer algo medianamente soportable.

### ***3.2 Sobre las funciones del sacrificio del chivo expiatorio.***

Pese a todo lo anterior, aún puede sostenerse indeleble la pregunta sobre si ¿es que acaso la muerte? o más específicamente ¿la destrucción de alguien pueda servir para algo? Es comprensible que, por todo lo dicho en las páginas precedentes, pudiera suponerse que nos encontramos ante una mera apología del sacrificio; sin embargo, nuestro único propósito real consiste en develar algunas de las funciones que históricamente han determinado una necesidad casi imperiosa de los chivos expiatorios; de eso que, como Girard observa, ha hecho de su función algo insoslayable entre los hombres.

Luego de que por dos mil años el hombre se ha convencido de que *derramando la sangre de Cristo serán perdonados sus pecados*, la expiación se ha reconocido como la función primordial y, en ocasiones, única de la víctima propiciatoria. La culpa, la responsabilidad o el defecto de todos recae, mediante este mecanismo, en la imagen de un solo ser al que, como ya hemos expuesto, se identifica por signos reales o imaginarios como el elemento indeseable a eliminar a fin de “purificar” al resto. La expiación se distingue entonces como la tregua necesaria para descontaminar la existencia; como en su momento sugirió Maistre, la redención es una idea universal, siempre y en todas partes se ha creído que el inocente podía pagar por el culpable. No obstante, pensar a la expiación como la única función de la víctima aclara poco o nada sobre los alcances de esta figura en la realización de la existencia.

Habrà de recordar, junto con Calasso, que el sacrificio es también culpa y que lo es con consecuencias ineludibles. Respecto a esta afirmación Girard nos socorre, de

forma magistral, para aclarar sentido de culpa al que aquí intentamos aludir pues igual que él sostenemos que: “La concepción habitual de la ‘culpa’, que perpetúa la teología, debe ser sustituida por la violencia, pasada, futura y sobre todo presente, por la violencia igualmente compartida por todos.”<sup>179</sup> Sustitución oportuna que nos permite evitar los psicologismos contemporáneos y reconocer a la culpa como esa violencia que, bajo el mecanismo expiatorio, pretende anularse descargándose sobre un ser distinto a la comunidad aunque, no obstante, sólo active su reinicio.

La unanimidad que demanda la elección de la víctima implica, invariablemente, la urgencia de una complicidad que en aras de la expiación reinicia el ciclo de la culpabilidad. Al pretender anular la violencia entregándole un objeto de recambio, el hombre sólo logra evitar su propagación, pues tal paliativo demandará, nuevamente, del uso efectivo de esa misma violencia; la búsqueda de la redención se refundará en una culpabilidad común.

A fin de rescatar el *Todo*, todos han de encontrarse convencidos de la peligrosidad de ese ser único y han de actuar en consecuencia, manchándose con sangre. Se trata de una intuición inicial, una necesidad de vengar la impureza simbolizada por el chivo expiatorio, represalia que “podrá reabsorberse en la idea de orden y hasta en la de salvación.” Nadie admitirá serenamente la insignia de la culpabilidad, de su propia contribución violenta. Todos son responsables de la destrucción de la víctima y, sin embargo, todos encuentran plena justificación de su proceder en la naturaleza perturbadora que aquel ser representa para el resto.

En torno a la aparición de la figura propiciatoria se hace manifiesta la unanimidad violenta, la posibilidad de unir a seres diferentes con un mismo objetivo<sup>180</sup>. Con la

---

<sup>179</sup> Girard, *Ibid.*, p. 209

<sup>180</sup> Según René Girard, “las turbamultas siempre asesinan con *bona fide* a un elemento perturbador. No fue el descubrimiento de algún criminal auténtico, como pretenden los mitos, lo que reconcilió a estas comunidades arcaicas, sino la ilusión de tal descubrimiento. Las comunidades miméticamente transfirieron todas sus hostilidades a una víctima individual y se reconciliaron sobre la base de tal ilusión resultante” Girard, René, “Violence and Religion”, *The Hedgehog Review*, Primavera, núm. 6, 2004, p. 11

inmolación surge la posibilidad de toda comunidad pues, como acertadamente sostiene Mauss, la destrucción de uno solo, su sacrificio, no deriva de la comunión del resto sino que por el contrario, es el principio de ésta. Así, la sangre derramada por el chivo expiatorio atestigua el fundamento más primitivo del sistema contractual: la consanguinidad.

La culpabilidad derivada del acto homicida se diluye en el conjunto y se constituye como el pilar de esa comunidad que uniéndose para sacrificar lo *distinto a sí misma* pretende autoafirmarse y sobreponerse a su fin. Cual sumatoria, se trata de todas las fuerzas susceptibles de “dar significado a la muerte de un condenado”; la escena efectiva del chivo expiatorio consiste en una representación persecutoria.

La *cohesión* aparece, para este momento, ya no como una alegoría sino como la necesidad fundamental para efectuar el mecanismo de la expiación. “El hombre culpable no podía ser absuelto más que por la sangre de las víctimas, siendo pues esa sangre el vínculo de la reconciliación.”<sup>181</sup> Al verse amenazada, la comunidad busca fundirse e identificarse a expensas de la destrucción de uno solo y es que, nada fortifica mejor los clanes que el compartir un mismo chivo expiatorio, un enemigo común.

No debe extrañar que el principio de la destrucción (de una víctima) coincida, en este caso, con el principio de la unificación social (comunidad) pues, como hemos observado a lo largo del presente trabajo, típicamente a la víctima colectiva se le atribuye de antemano un ciclo completo de variaciones que va de la perturbación a la restauración de las estructuras grupales.<sup>182</sup> Como sugieren M. Dyckman y A. Cutler:

---

<sup>181</sup> Maistre, *Op. cit.*, p. 75

<sup>182</sup> Es importante recordar, como señala Girard que: “Los sacrificios cruentos son [también] intentos de refrenar y moderar los conflictos internos de las comunidades arcaicas reproduciendo del modo más exacto posible, a expensas de víctimas sustitutorias de la víctima original, violencias reales que en un pasado no determinable, pero que no tiene nada de mítico, habían reconciliado verdaderamente a esas comunidades, gracias a su unanimidad.” Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, op. cit., p. 110. Los corchetes son míos

Groups unite against a common enemy; so one way to produce a cohesive group is to pit one group against another, or against an 'other' – a scapegoat. The belief that the other poses some threat to the group increases the speed of group formation. Not only does selecting a scapegoat increase the cohesion of the remaining members, it allows them to feel less afraid of the problematic attribute that is "isolated" in the targeted individual. They no longer have to consider that this attribute is part of their collective, or individual, mind. Given these properties though, it is no wonder that scapegoating has such a pervasive and lasting appeal in human history.<sup>183</sup>

Es precisamente en el acto de destrucción del chivo expiatorio donde se despliega esa unanimidad violenta que se convierte en reconciliadora de la comunidad. La cohesión es el resultado de distinguirse y buscar la eliminación de un *otro* al que en común se *debe* considerar amenazante.

Frente a la elección del chivo expiatorio una suerte de contagio mimético surte efecto, todos los integrantes de la comunidad se convierten en gemelos de violencia. La crisis que inunda la realidad es simbolizada en un solo ser; los mil conflictos particulares se depositan en el odio unánime hacia un único responsable, la comunidad se constituye.

Dado su carácter sagrado, la víctima parece congrega en su persona los aspectos más maléficos y más benéficos de la violencia. Si con su existencia representa un peligro, con su destrucción parece prometer un poder reconciliador y ordenador del grupo. La violencia sin dirección, "que divide" es remplazada por la violencia que unifica. Esto es a lo que René Girard identifica como la *doble transfiguración de la víctima*,<sup>184</sup> en donde la violencia *en torno* y *contra* ésta es lo que la distingue.

---

<sup>183</sup> M. Dyckman John, A. Cutler, Joseph, *Scapegoats at work. Taking the Bull's-Eye off your back*, Praeger Publishers, USA, 2003, p. 23

<sup>184</sup> Girard apunta: "A partir del momento en que la víctima muere a manos de sus linchadores, la crisis concluye, se restablece la paz, desaparece la peste, se apaciguan los elementos, retrocede el caos, se desbloquea lo bloqueado, concluye lo inacabado, lo incompleto se completa, lo indiferenciado se diferencia." Girard, *Ibid.*, p. 93

De acuerdo con Girard, la transfiguración de la víctima – de malhechor a benefactor- ocurre de la siguiente manera: La violencia se encuentra dispersa en todas las relaciones sociales que se hayan sumidas en el conflicto mimético; todos desean las mismas cosas así que cada uno es modelo y rival para el otro. Los hombres se enfrentan unos con otros, no hay nada que parezca contener la crisis. Las diferencias y con ello, lo que autor llama la *sana distancia* o *gradus* se han desvanecido. Una vez que la violencia ha invadido por entero el cuerpo social convirtiendo a todos en rivales, es la *diferencia* quien se asoma como la posible solución. De forma casi natural se “exageran los escasos signos de distinción que aún quedan (...) todos aquellos que poseen alguna “marca”, se convierten en chivos expiatorios y el odio general se polariza sobre ellos.”<sup>185</sup> Estos seres elegidos se convierten en la diferencia responsable de la crisis y, automáticamente, su destrucción se convierte en el único antídoto aceptable para evitar el colapso.

Si todos los hombres consiguen convencerse de que sólo uno de ellos es el responsable de toda la mimesis violenta, si consiguen ver en ella la ‘mancha’ que los contamina a todos, si comparten unánimemente su creencia, ésta quedará comprobada pues ya no habrá en ninguna parte de la comunidad ningún modelo de violencia seguir o a rechazar, es decir, a imitar y multiplicar inevitablemente. Al destruir a la víctima propiciatoria los hombres imaginaron librarse de su mal y se librarán en efecto de él, pues ya no volverá a haber entre ellos una violencia fascinante.<sup>186</sup>

Una cosa es cierta, tal como afirma Girard, una vez que la violencia se ha instalado en la comunidad no morirá por sí misma. Casi de forma instintiva los hombres salen a la búsqueda de su remedio, de su catarsis, a la caza de chivos expiatorios. Sin embargo, bajo este mecanismo ¿no es lo bastante claro que la destrucción de la víctima recurre también a la máxima violencia, la misma que ellos pretenden expulsar? La respuesta a tal cuestión es sin duda negativa.

---

<sup>185</sup> Márquez, Muñoz Jorge, *Más allá del Homo Economicus*, Centro de Investigación y Análisis Político GALMA, México, 2006, p. 122

<sup>186</sup> Girard, *La violencia y lo sagrado*, op. cit., p. 90

Quizá ningún otro mecanismo, como el del chivo expiatorio, resulte tan eficaz para disimular a los hombres, al menos parcialmente, la verdad de su violencia. Al simbolizar la violencia colectiva en el chivo expiatorio, las comunidades logran de paso exteriorizarla, atribuirle a algo distinto y *al margen* de ellos mismos. Aunado a esto, la violencia colectiva que es descargada, necesariamente, sobre la figura expiatoria nunca, o casi nunca, es catalogada como tal y antes bien se trata de un asunto de justicia, de salvación y en el último de los casos de sobrevivencia.

Es por todo lo dicho que para Girard: “No basta con decir que la víctima propiciatoria ‘simboliza’ el paso de la violencia reciproca y destructora a la unanimidad fundadora, sino que es la que garantiza el paso y coincide con él.”<sup>187</sup> Se trata de un juego en que la violencia se expulsa y se disimula a sí misma.

De modo semejante a numerosos ritos, si la violencia se trae a escena es para intentar neutralizarla; es decir, de “producir el mismo suceso o ejecutar nuevamente el mismo acto, pero en sentido exactamente inverso. Esto equivale a borrarlo, a abolirlo, del mismo modo como, si agregáramos a un número dado el mismo número, pero de signo contrario, el resultado es cero.”<sup>188</sup> De esta forma se teje la lógica del proceso victimario, donde la violencia destructora encarnada en la figura del chivo emisario únicamente puede ser eclipsada por una violencia igual de devastadora, pero a la que históricamente se ha asumido como positiva, la de la comunidad.

Nos hallamos ante el remedio violento pero eficaz que busca refrenar una violencia peor, la de todos contra todos, la de la indiferenciación absoluta. Cuando la violencia –bajo la forma de crisis, pestes u otras alteraciones al equilibrio- ha invadido las relaciones cotidianas entre los hombres se vuelve preciso fijarla para poder expulsarla. Mediante el chivo expiatorio se busca ofrecer la parte para conservar el todo. La figura sustituta desvía la violencia de su objetivo original –la comunidad- hacia otro de menores consecuencias.

---

<sup>187</sup> *Ibíd.*, p. 94

<sup>188</sup> Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* en: Cazeneuve, *Op. cit.*, p. 98

Ésta es la formulación más directa del proceso victimario: uno solo puede pagar por el resto y con ello minimizar los alcances de la violencia. Para ejemplificar este punto, René Girard recurre a las palabras enunciadas por Caifás –el sumo pontífice de los *Evangelios*- en torno a la ejecución de Jesús: “(...) *es mejor que perezca un hombre y no que perezca la nación.*” En este proceso de focalización radica, según la concepción del autor, la razón misma del chivo expiatorio, su razón política: “Limitar la violencia al máximo pero si es preciso recurrir a ella en último extremo, para evitar una violencia mayor. Caifás encarna la política bajo su forma superior y no la inferior. Es el mejor de los políticos.”<sup>189</sup>

Sin embargo, y pese a todo lo antes dicho, no puede pensarse que los hombres han aceptado, casi como algo natural, el coexistir día a día con su violencia; si se le trae una y otra vez a escena no es sino para intentar controlarle determinando sus alcances, en esto radica el juego de su repetición.

Se destruye en las ansias de apartar lo desconocido, lo que se cree que atenta contra el frágil equilibrio en que se anida la existencia. Mediante la figura expiatoria, los hombres adquieren la inigualable oportunidad de disimular su propia violencia tras la imagen de la “intrínseca maldad” representada por el *otro*.

Nada, según se dice, es destruido en la mera dilapidación, se cree perseguir un fin elevado que, necesariamente, es también el fin de todos. En este caso, y a diferencia de algunos mitos, el hombre niega a su violencia cualquier parentesco con la revancha y, antes bien, la identifica con la “causa justa”, que es la causa del orden.

La destrucción es el precio que hay que pagar por la violación del orden, pues tal pareciera que ésta “debe dar satisfacción a la vindicta de la pureza.”<sup>190</sup> La violencia contra la víctima propiciatoria es considerada, por ellos mismos, como un acto ejemplar, de ahí que de forma frecuente y como piensa Girard: “uno acabe *normalmente* por matar al otro, para ofrecer a los hombres una *norma*.”<sup>191</sup> Si esta violencia funciona como “modelo universal es porque realmente ha restaurado la

---

<sup>189</sup> Girard, *El chivo expiatorio*, op. cit., p. 151

<sup>190</sup> Ricoeur, *Op. cit.*, p. 194

<sup>191</sup> Girard, *Ibid.*, p. 244

paz y la unidad, (...) porque su eficacia social permite que se le pueda tomar incesantemente como árbitro de todos los conflictos y convertirla en una auténtica encarnación de soberanía.”<sup>192</sup> Merced a esta violencia, el transgresor se presenta como restaurador e incluso - tal como podemos advertir en el mito de Edipo –como la nueva diferencia que fundamenta el orden que el mismo había transgredido.

El chivo emisario es pues, una de las figuras predilectas en la construcción del orden, mediante este mecanismo no sólo se ha logrado establecer o recuperar la comunión sino además desviar la violencia cada intersticio social. En este punto nos encontramos ante una de las mejores intuiciones girardiana respecto al chivo expiatorio, la cual devela:

La obligación para toda comunidad de fundarse y de ordenarse a partir de una violencia radicalmente destructora en su principio, y que debería seguir así hasta el final, pero cuyo desencadenamiento, no sabemos por qué milagro, la colectividad ha conseguido diferir, y gracias a un aplazamiento divinamente conseguido esta violencia se ha hecho provisionalmente edificadora y reconciliadora.<sup>193</sup>

No se trata, como cree Girard, de un aplazamiento de la violencia sino de su direccionamiento, esto es lo que permite la figura propiciatoria. Si se destruye es para evitar ser destruido por lo incomprensible, devorar para no ser devorado. Así, se reafirma el orden por la misma negación. Destruyendo lo no homologable, lo ambivalente, el hombre pretende protegerse por un sistema cerrado de reglas y códigos que cree inmunes a lo desconocido.

El orden es colocado en una “realidad” distinta a la existencia profana; comúnmente, y no sólo para los hombres de la antigüedad, el orden social aparece plasmado en el orden cósmico de ahí que sus principios –que incluyen a las

---

<sup>192</sup> Girard, *La violencia y lo sagrado*, op. cit., p. 117

<sup>193</sup> Girard, *El chivo expiatorio*, op. cit., p. 126

relaciones sociales existentes- se distinguen como algo intangible y sagrado a lo que es necesario preservar.<sup>194</sup>

A partir de lo anterior se comprende que la expiación, la destrucción de la víctima, como anota Ricoeur sea “sólo la envoltura negativa de una admiración más fundamental aún: de la admiración del orden, sea el que sea, aunque sólo sea provisional, y aunque esté llamado a ser abolido. Acaso no exista ningún tabú que no encierre en sí cierta reverencia, cierta veneración por el orden.”<sup>195</sup>

Es importante reconocer que aún los ritos más violentos no buscan sino la expulsión de la violencia y la restauración del orden.<sup>196</sup> Como considera Girard: “En el rito persiste una pequeña parte de violencia real; es preciso, sin duda, que el sacrificio fascine en alguna medida para que mantenga su eficacia, pero está orientado esencialmente hacia el orden y la paz.”<sup>197</sup> Y continua advirtiéndonos que “nos engañamos radicalmente cuando vemos en ellos lo que hay de más morboso y patológico en el hombre.”<sup>198</sup> En todo caso, siempre se trata de repetir el mismo esquema, en el que la violencia unánime contra el chivo expiatorio pudo alguna vez ordenar el mundo.

---

<sup>194</sup> De ahí que como observa Wunenburger: “Algunas mezclas inhabituales, algunas asociaciones de objetos, algunas manipulaciones muy precisas, son, sin razón aparente, prohibidas so pena de una ruptura del orden del mundo.”Wunenburger, *Op. cit.*, p. 99

<sup>195</sup> Ricoeur, *Op. cit.*, p. 206

<sup>196</sup> Lo que parece incomprensible en primera instancia toma claridad al prestar atención a la advertencia girardiana que señala que: “Para crear su propio antídoto, la violencia tiene primero que exasperarse. Esto es, sin duda, lo que muchos sistemas sacrificiales comprenden bien. Así pues, consideran necesario reproducir la crisis, sin la cual el mecanismo victimario quizá no se desencadenaría. De ahí que tantos ritos tan claramente destinados a restablecer el orden no por ello dejen de comenzar, de forma para nosotros paradójica, pero lógica desde la perspectiva mimética, por una intensificación del desorden, por un espectacular trastorno caótico de toda la comunidad.” Girard, *Veo a Satán caer como relámpago*, op. cit., pp. 112 y 113

<sup>197</sup> Girard, *La violencia y lo sagrado*, op. cit., p. 111

<sup>198</sup>Ibíd., p. 111

La unanimidad frente a la víctima provee, inicialmente, de un orden bajo la forma ritual y más tarde, de un orden institucional que le asegura a la comunidad la permanencia en el tiempo pese a su enfrentamiento cotidiano con el caos.

Tras marcar una distancia con la víctima, la comunidad rehecha logra determinar lo que en adelante pertenecerá y lo que no pertenecerá a su constitución; bajo la forma de reglas específicas intentará imprimir un sentido a su realidad. De ahí que para Girard, la violencia contra el chivo expiatorio represente el elemento fundacional de la cultura.

La estratagema de la expiación radica en lo que a estas alturas resulta evidente, depositar en el *otro* todo aquello que pueda poner en jaque la propia construcción de realidad –a la que Girard distingue como la estructura diferencial- aunque, necesaria e invariablemente, con este *otro* siempre se destruya algo de sí mismos.

Es sólo mediante el despliegue máximo de la violencia en la destrucción del chivo expiatorio que el orden y la vida logran atestiguar temporalmente su triunfo. Es importante precisar que el hombre que se entrega a la caza de los chivos expiatorios en ningún momento elabora, lógicamente, un plan estructurado de objetivos que le permitan restaurar el orden -lo que tampoco significa que actué desde la absoluta ignominia.- Lo que sí resulta común es que evite reconocer la violencia sobre la que funda su existencia.

Nos encontramos ante la inclinación casi nata –y quizás única- de afirmar el ser propio desde la más radical negación: la de la destrucción, la de la muerte. “El mundo necesita destruir algo para crear orden y debe destruirlo fuera de la ley, en el odio, en la indiferencia.”<sup>199</sup> Afirmar la vida matando, proteger al orden frente a la violencia violentando. Calasso logra mirar la tendencia depurativa que sostiene todo tipo de orden, pues afirma: “cualquier orden, bilógico y social, está basado en una expulsión, en una cantidad de energía quemada, porque el orden debe ser menor que la materia que ordena.”<sup>200</sup>

---

<sup>199</sup> *Ibíd.*, p. 151

<sup>200</sup> Calasso, *Op. cit.*, p. 152

El chivo expiatorio es pues uno de los principales eslabones en la indestructible cadena que va de la ruina a la restauración del orden, que es la misma cadena que enlaza la finitud y la sobrevivencia de la humanidad.

Entregando a la víctima el hombre busca sin duda su seguridad, pero también acepta el riesgo de “que un día nosotros mismos seremos devorados, si no por los hombres, por esos dioses que son invisibles invitados al banquete [pues] matar es siempre matarse.”<sup>201</sup> Al final de todo sólo la pregunta girardiana sobre “¿Quién inmolará a quién?” logra mantener con sentido a esa perpetua representación de violencia y orden, de muerte y vida.

Para Girard es cierto que pese a que las funciones del chivo expiatorio continúan siendo hasta el día de hoy veladas por operaciones del tipo “racional”, logran mantener su fortaleza como eje estructural de las relaciones cotidianas entre los hombres. El que lo dicho sobre el tema resulte escaso, no corresponde a una funcionalidad limitada del mecanismo sino, por el contrario, a la plenitud que de forma natural éste llega a adquirir en el silencio más absoluto, en lo que al parecer representa un silencio que pertenece al olvido deliberado.

---

<sup>201</sup> *Ibíd.*, p. 162

## CAPITULO IV

### **Notas en torno al sacrificio del chivo expiatorio en la modernidad.**

El sacrificio peculiarmente moderno es una tremenda empresa industrial que rechaza el nombre y el recuerdo del sacrificio.

Roberto Calasso.

Yo, que con malvada satisfacción denuncio a mis vecinos por su utilización de chivos expiatorios, sigo considerando los míos como objetivamente culpables. Mis vecinos, por supuesto, no dejan de denunciar en mí la misma perspicacia selectiva que denuncio en ellos.

René Girard

De acuerdo con René Girard dentro de los Evangelios<sup>202</sup> el mecanismo del chivo expiatorio sufre un primer desmantelamiento importante: la inocencia de la víctima es puesta en evidencia y, en consecuencia, la esencia de la persecución se quebranta.

Aun en el punto más exacerbado de la violencia -con la crucifixión de Cristo, la víctima- la comunidad se encuentra dividida en dos polos, el de sus fieles y el de sus

---

<sup>202</sup> Ver: *El chivo expiatorio*, op. cit., Cap. IX Las palabras clave de la pasión evangélica; *Veo a Satán caer como relámpago*, op. cit. Cap. XI El triunfo de la cruz.

acusadores; la unanimidad persecutoria simplemente no existe. No todos se encuentran convencidos sobre la culpabilidad de aquel hombre, aparentemente, no nos hallamos ante la caza ciega de un chivo expiatorio como sucede en otros episodios históricos. Satán expulsa a Satán pues como cree Girard: “Al revelar el secreto del Príncipe de este mundo, al desvelar la verdad de los apasionamientos miméticos y los mecanismos victimarios, los relatos de la Pasión subvierten el origen del orden humano.”<sup>203</sup> Pero ¿acaso esto realmente significa un desmantelamiento o representa únicamente un movimiento de tuerca necesario para perfeccionar el disimulo del mecanismo? Nosotros nos inclinamos aquí por la segunda opción.

La fe en la inocencia de Cristo<sup>204</sup> –por parte de sus fieles- dividió la opinión respecto a la necesidad de su sacrificio. Para su realización, el sacrificio de esta víctima demandó un elemento al que resulta imprescindible señalar, el de la autoinmolación. En efecto, Cristo es sacrificado en tanto encarnación del mal, pero más allá de esto es el mismo quien decide sacrificarse para conseguir el perdón a todos los pecados de la humanidad, bajo esta lectura la víctima se presenta abiertamente como un redentor. Como vemos, la operación de la transferencia persiste y, sin embargo, el vínculo de la víctima con el mal ha comenzado a resignificarse, todos comienzan a reconocer en ella una inmensa bondad. La imagen negativa y nauseabunda del chivo es sustituida, con la víctima de los Evangelios, por la noción positiva que hasta el día de hoy exalta la virtud de la inocencia, la del Cordero de Dios. No debe extrañar que la realidad del chivo expiatorio comenzara a ser condenada de forma generalizada. Los hombres identificaron a algunas de sus víctimas como inocentes poniéndolas en el lugar de aquel que en adelante también sería reconocido como un mártir.

---

<sup>203</sup> Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, op. cit., p 238

<sup>204</sup> Hecho al que se suma, de acuerdo con las aportaciones de Girard en los capítulos destinados a los textos evangélicos, que la víctima por primera vez tome la palabra, que pueda responder a las acusaciones de sus perseguidores. También, por vez primera se le niega a la víctima la ambivalencia del carácter sagrado, humanizándola, lo que más tarde funcionará para revelar arbitrariedad de la violencia con que se le ataca, entre otras cosas, porque aparece como alguien que excede el grado de semejanza con el que típicamente conviene elegir a una figura expiatoria.

De esta forma es que la figura de la víctima pronto logró distanciarse de la del culpable, movimiento que, en distintos grados, amenazaba con desarmar algunas de las principales funciones expiatorias. Sin embargo, sería también en el cristianismo -con la llegada de la ley cainita, que prohíbe el asesinato de Caín - donde se había esbozado una posible salida a este conflicto: “la culpa, que pertenece al sacrificio, y en primer lugar al sacrificante, se desplazó desde el principio sólo sobre la víctima: con la ley ya no se le llamará víctima, sino culpable.”<sup>205</sup> Estableciéndose una relación directa entre la culpa y el castigo, la responsabilidad absoluta del daño ya no sería puesta en duda pero además las formas de la expiación sufrirían una importante transformación; se creaban las primeras bases de un sistema punitivo.

El siglo XVIII, mejor conocido como el siglo de las Luces, introdujo una nueva tendencia donde cada acto, cada conocimiento e incluso, cada hecho religioso fue sometido a una lectura racionalista sistemática que buscaba depurar los aspectos considerados salvajes, supersticiosos y oscurantistas. Las prácticas sacrificiales del mundo antiguo mostraban una violencia incompatible con el modelo del hombre ilustrado -racional y progresista- por lo que se pretendió extirparlas. Igual que hiciera Heráclito, de un solo trazo la violencia fue hermanada con lo irracional, negando con ello la realidad de la figura expiatoria.

Tal vez, como apunta Foucault<sup>206</sup>, la transformación más importante en las técnicas sacrificiales pueda ubicarse a principios del siglo XIX -apenas dos siglos después de lo que se registra como el inicio de la modernidad- ; desaparece el gran espectáculo<sup>207</sup> en torno a la eliminación física pero la destrucción permanece, sólo se da paso a una era de mayor artificio.

---

<sup>205</sup> Calasso, *Ibid.*, p. 157

<sup>206</sup> Ver, Foucault, Michel, *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI Editores, trigésimosegunda ed. al español, México, 2003.

<sup>207</sup> Se podrá objetar que en la actualidad nos enfrentamos con actos de una violencia más descarnada, los diarios internacionales podrían ilustrar perfectamente tal aseveración, pero lo que no se puede negar es que estos actos muestran únicamente el producto y no en sí el proceso de la

A la par de lo anterior, y casi de forma obligada, la “humanidad” de la víctima sería exaltada, en gran medida porque se procuraba la sensibilidad de los perseguidores a los que se creía necesario preservar de la violencia del espectáculo. Los métodos sacrificiales se transformaron, por decirlo así, en unos de tipo “más humano” aunque la destrucción misma no desapareció. El derramamiento de sangre injustificado comenzó a ser considerado un salvajismo, una expresión inaceptable de la violencia insana, peligrosa. Las huellas de la violencia sacrificial comenzaron a ser borradas de modo paulatino pero certero.

Si bien es cierto que después de la crucifixión de Cristo, aún se pueden advertir episodios históricos en los que se exhibe la violencia incontrolada sobre chivos expiatorios –de los cuales los eventos franceses de 1789, las prácticas nazis o las guerras vigentes contra el terrorismo son sólo algunos de los ejemplos más obvios– también lo es que, a partir de este momento empieza a generarse una especie de “higienización” o “edulcoración” en torno a las prácticas destructivas, que por lo demás se ocultan demasiado pronto. No obstante, y pese a lo que en primera instancia pudiera pensarse, este desplazamiento implica menos un respeto a la sensibilidad de las víctimas que una tendencia progresiva hacia métodos persecutorios un tanto más sutiles y efectivos.

En la medida en que se había anulado toda relación con lo divino, el castigo corporal sería sustituido parcialmente por el castigo del espíritu. El fenómeno expiatorio desembocó, entre otras cosas, en lo que tanto agrada identificar modernamente como violencias “psicológicas.” Nada nos ilustra de forma más detallada este salto como las aportaciones de Michel Foucault en torno a los métodos punitivos de la modernidad:

Debajo de la humanización de las penas [se encuentra] un desplazamiento: que no sea ya el cuerpo, con el juego ritual de los sufrimientos extremados, de las marcas manifiestas en el ritual de los suplicios: que sea el espíritu o más

---

destrucción. La teatralidad que rodeara al sacrificio desaparece, la violencia desplegada en cada gesto evita ser vista.

bien un juego de representaciones y de signos circulando con discreción pero necesidad y evidencia en el ánimo de todos. No ya el cuerpo, sino el alma.<sup>208</sup>

Una vez que la omnipotencia de la destrucción dejó de ser reconocida se replegó en el juego absoluto de la representación -la más certera y común forma de destrucción- y se coló en cada intersticio de la realidad. Las bases del mecanismo expiatorio - *poner a otro en lugar de uno mismo*, como una de las más brillantes operaciones de sustitución en la que la violencia “maléfica” busca ser representada en algo que excede la comunidad- se establecieron en las prácticas más insospechadas.

Sin embargo no podemos pensar, como se hace constantemente en la modernidad, en una utilización consciente y calculadora del chivo expiatorio pues eso acabaría, como considera Girard, con lo más esencial del mecanismo: la creencia de los perseguidores en la culpabilidad de su víctima, “su enclaustramiento en la ilusión persecutoria que, como hemos visto, no es algo simple, sino un auténtico sistema de representación, [se trata pues] de un inconsciente persecutorio.”<sup>209</sup> El hombre moderno busca desembarazarse de la violencia que alcanza a mirar de reojo en la crucifixión de Cristo, pero continúa ciego ante esa violencia edulcorada de la que ha echado mano para construir cada una de sus instituciones y de los nuevos chivos expiatorios que se ha asegurado. Señalando al pensamiento y a las prácticas primitivas como salvajes e irracionales, *Occidente* ha pretendido abrir una distancia que distinga a su violencia como un acto de justicia legítimo, “preventivo” e incluso hospitalario.

No deja de llamar la atención que el mismo Girard en ocasiones parezca no percatarse del más reciente velo que, según creemos, ha revestido al mecanismo expiatorio. A lo largo del capítulo XIII de su obra *Veo a Satán caer como el relámpago* el autor insistirá en que es justamente a la modernidad a quien se debe la mayor preocupación por las víctimas aseverando, asimismo, una inmensa *superioridad de nuestra sociedad* respecto a sociedades anteriores pues representa

---

<sup>208</sup> Foucault, *Ibíd.*, p. 105. Los corchetes son míos.

<sup>209</sup> Girard, *El chivo expiatorio*, op. cit., p. 58. Los corchetes son míos.

para él “la mejor [de todas ya que es también] la que más víctimas ha salvado.”<sup>210</sup> Girard es capaz de percibir el proceso gradual de suavización de las penas que acompaña a la modernidad pero termina vinculando erróneamente con una protección mayor a las víctimas potenciales, y pese a que ello puede no ser totalmente falso, ni tampoco suficiente, para explicar su multiplicación y su diversidad en la actualidad. Cuando el autor ensalza la protección que “nuestra sociedad” hace de “la infancia, las mujeres, los ancianos, los extranjeros de fuera y los extranjeros de dentro, la lucha contra la miseria y el subdesarrollo. Y más recientemente, la universalización de los cuidados médicos, la protección de los incapacitados, etc.”<sup>211</sup> parece perder de vista la constante rehabilitación de nuevas categorías de chivos expiatorios que cada uno de estos códigos y mecanismos protectores ha requerido, el necesario proceso de exclusión y marginación sobre el que todo discurso defensor de las minorías ha echado raíces.

Luego de realizar una encarnizada crítica a las posturas nietzscheanas<sup>212</sup>, Girard termina atribuyendo a nuestra época y a nuestras sociedades el gran mérito de *universalizar la compasión*, pero sus conclusiones parecen desatinadas hasta el punto mismo de desconocer todo sentido a las prácticas sacrificiales antiguas. En algunos pasajes importantes de su obra, Girard no puede evitar sumarse a la condena que la modernidad ha lanzado sobre múltiples ritos antiguos: ante sus ojos sólo las sociedades actuales han resistido estoicamente a la necesidad de los chivos expiatorios. Si bien es cierto que en ningún sentido esto implica que Girard considere que después del cristianismo la violencia haya sido erradicada del mundo ni que los chivos expiatorios hayan dejado de existir –ambas son afirmaciones que el filósofo francés nunca ha siquiera insinuado- tampoco podemos desconocer que el autor parece sucumbir al engaño de las modernas formas de selección y destrucción que caracteriza a los mecanismo expiatorios, formas que pueden ir desde una destrucción fulminante hasta una eliminación suavizada –exclusión,

---

<sup>210</sup> Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, op. cit., p. 214

<sup>211</sup> *Ibíd.*, pp. 215, 216

<sup>212</sup> *Ver* *Ibíd.*, Cap. XIII La moderna preocupación por las víctimas. Cap. XI La doble herencia de Nietzsche

reclusión, o incluso absorción- e incluso simbólica que permita recurrir una y otra vez a las mismas figuras expiatorias.

Girard acierta al reconocer en el episodio de la crucifixión de Cristo un momento revelador del mecanismo expiatorio, indudablemente la división entre acusadores y fieles rompe con la unanimidad violenta que requiere toda expiación ritual. Es dentro de los Evangelios donde “los hombres son capaces de reconocerse culpables de participar en el apasionamiento mimético –origen de todo inconsciente persecutorio- contra Jesús”<sup>213</sup>; la inocencia de la víctima queda al descubierto pero algo fundamental persiste, se trata de la culpabilidad<sup>214</sup> que igual que antes demanda ser transferida hacia un nuevo objeto, uno de tipo más adecuado para disimular el secreto que sostiene al mecanismo.

El descuido girardiano no reside en señalar a la modernidad como a un episodio peculiarmente atiborrado de violencia y chivos expiatorio -Girard es claro al señalar que quizá no exista formación social que pueda prescindir de víctimas inocentes- su distracción reside, según creemos, en desconocer las formas más comunes de violencia que hoy en día se vuelven determinantes para la elección de las figuras emisarias. Resulta cierto, como el mismo Girard decreta, que la cultura moderna prefiere proteger sobre cualquier cosa el mito del humanismo occidental y el mito rousseauiano de la bondad natural y primitiva del hombre, pues por regla general “nuestras realidades políticas son más sórdidas; sólo que nuestro lenguaje es más hipócrita.” Como el autor piensa, el mecanismo sigue funcionando porque continuamos negándonos a reconocer alguna eficacia a la violencia colectiva y a la unión de todos contra una sola víctima, porque creemos, comúnmente, que esto constituye únicamente una aberración patológica cuyo estudio no puede ofrecer ninguna aportación importante al conocimiento.

---

<sup>213</sup> Girard, *Veo a Satán ...*, op.cit., p. 244

<sup>214</sup> Verdad a la que Girard reconoce sin titubeos pese a que ignore algunas vías modernas de su catarsis: “Por el sólo hecho de vivir en un mundo estructurado mediante procesos miméticos y victimarios de los que todos, sin saberlo, nos beneficiamos, todos somos cómplices de la crucifixión.” *Ibíd.*, p. 246

Se rechaza la violencia que se encuentra en el origen de las sociedades y, en su lugar, se sitúan “contratos sociales” con un supuesto fundamento en la *razón*, en la *naturaleza benevolente* de los hombres o en el *interés común*.

El pensamiento del mundo antiguo –que concibe lo sagrado como algo separado de sí mismo- ha sido suplantado por una sociedad autorreferencial que ha eliminado cualquier horizonte de trascendencia. Como piensa J. Ellul ahora “lo sagrado moderno se ordena por entero alrededor de dos ejes, cada uno comporta dos polos, uno de respeto y de orden, el otro de transgresión.”<sup>215</sup> La sentencia de Durkheim, *lo religioso es lo social*, ha cobrado aquí su mayor sentido; la causa y el remedio de todos los males se atribuyen a un mismo origen: la humanidad. La potencia de lo trascendente se ha conferido a una condición humana ideal. Para el hombre moderno la sociedad es idéntica a lo sagrado.

El ritual del sacrificio es aparentemente rechazado y en su lugar nuevos ritos de expiación, como el sistema judicial o el veredicto de la opinión pública, son implantados. Sin embargo, y tal como apunta Jean-Pierre Dupuy, esta pretendida omnipotencia social termina sustentándose en aquello que desprecia pues:

Existe un interés colectivo respecto al cual es justo y racional sacrificar a los societarios. Por sí solo, el concepto de uno social implica la necesidad del sacrificio. Referirse a la voluntad general es *ipso facto* levantar el altar de los holocaustos. El todo social es una divinidad implacable que, desde que se le nombra o se la representa, exige su lote de víctimas. No hay ninguna necesidad ni de sociología ni de teoría de lo sagrado para afirmarlo. La razón y la lógica bastan.<sup>216</sup>

La intervención en el campo político, la movilización de las masas a favor de una determinada causa social, la defensa de tal o cual forma cultural se convierten en verdaderos deberes sagrados. Ordenar lo que pertenece y repeler lo que transgrede a la *Gran sociedad* representa, de la mejor forma, la actividad sacrificial de las

---

<sup>215</sup> J. Ellul, *Les nouveaux possédés* en Wunenberg, *Op. cit.*, p. 132.

<sup>216</sup> Dupuy, Jean-Pierre, *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social*, Gedisa Editorial, España, 1998, p. 126

sociedades modernas. A decir de Girard “contamos ahora con ritos victimarios, ritos antisacrificiales, que se desarrollan en un orden tan inmutable como el de los ritos propiamente religiosos.”<sup>217</sup> Las víctimas prevalecen.

El terreno de lo político constituye un lugar privilegiado para exhibir la preeminencia de la figura expiatoria en la construcción del orden. La sentencia de Caifás –*mejor que perezca un hombre y que no perezca una nación*- parece cobrar realidad en cada una de las bases sobre las que se han sustentado los grandes pilares de la modernidad. ¿Cuántas ofrendas sangrientas han pedido el *Estado*, el *bien común*, la *justicia*, la *patria*, la *seguridad nacional*, los *ciudadanos*, etc.? Se trata, como piensa Dupuy, de círculos perfectos donde “el sacrificio y el bien común, el todo social y su lote de victimas, se legitiman el uno al otro, se definen el uno al otro, se prueban el uno al otro. Si no existen, no existe el uno ni el otro.”<sup>218</sup>

Cada una de las formaciones mencionadas es el resultado de una depuración previa, de la destrucción de infinitas posibilidades. “Las abstracciones matan cuando pretenden ser más que construcciones humanas, cuando imaginamos falsamente que son fenómenos reales.”<sup>219</sup> Lo que comúnmente se llama *sentido de pertenencia*<sup>220</sup> es el eje mediante el cual se determina quienes forman parte de una

---

<sup>217</sup> Girard, *Ibid.*, p. 213

<sup>218</sup> Dupuy, *Op. cit.*, p. 139

<sup>219</sup> Burton, Rusell, *Op. cit.*, p. 20

<sup>220</sup> “...una identidad colectiva, es decir, la constitución de una relación de pertenencia o de un ‘nosotros’, en el doble sentido del término (‘nosotros’ pertenecemos a la comunidad: por ejemplo, la patria, que puede disponer de nosotros, o la familia, que puede requerir nuestro apoyo, y ellas ‘nos’ pertenecen, lo que hace que no se deba privarnos de ellas), nunca es otra cosa que la constitución de un vínculo entre imaginarios individuales que se hace valer en la realidad. Pero el imaginario es tan indispensable para la vida de los individuos como el aire que respiran. Por ello, si la ‘naturaleza no hace naciones’ (Spinoza), ningún individuo puede instalarse (a no ser precisamente mediante la imaginación) en la ‘situación original’ que precede a las naciones, o a su equivalente.” Balibar, Etienne, *Violencias, Identidades y civilidad. Para una cultura política global*, Gedisa, Barcelona, 2005 (Galilée, 1997), pp. 38, 39

misma causa y quienes parecen atentar contra la misma.<sup>221</sup> Nos encontramos ante una fórmula básica: definir lo que se es -construir- a partir de distanciarse de lo que difiere en lo más mínimo de ese ser, destruyéndole.

Quizá, una de las formas más sencillas para notar la utilización actual del chivo emisario sea a través del uso moderno de la imagen del *enemigo*.<sup>222</sup> Con ella, como es natural en este mecanismo, lo que se busca es depositar en un punto externo la violencia que no se quiere reconocer ni soportar.

Mediante la imagen del *enemigo* la concepción cristiana de la víctima logra superarse. La marca de la culpabilidad ahora se localiza en este ser que, más allá de ser diferente, contiene el mal que atenta contra las formas que identifican al grupo. Su condición lo hace caer fuera del pacto social, “todos tienen interés en perseguirlo, se descalifica como ciudadano, y surge llevando en sí como un fragmento salvaje de naturaleza; aparece como el malvado, el monstruo, el loco quizá, el enfermo y pronto el *anormal*.”<sup>223</sup> Criterios físicos, culturales y religiosos determinan la elección de estas nuevas víctimas.<sup>224</sup> El *exceso* y el *defecto* juegan

---

<sup>221</sup> A fin de aclarar la idea a la que aquí nos referimos, podemos traer a colación lo que define a una Nación como “una comunidad humana de la misma procedencia étnica, dotada de unidad cultural, religiosa, idiomática y de costumbres, poseedora de un acervo histórico común y de un común destino nacional.” Es decir, la Nación aparece como un cuerpo colectivo más, en el que una serie de elementos comunes identifican a los miembros que la integran y los distinguen del resto, entre los que, regularmente, la imagen del extranjero ocupará el lugar antagónico. Ver Borja, Rodrigo, *Enciclopedia de la política*, “nación”, Tomo II, Fondo de Cultura Económica, México, 1997, p. 971

<sup>222</sup> Es importante hacer notar que esta categoría funciona perfectamente para nombrar, de forma generalizada, a los distintos chivos expiatorios de la modernidad. Incluso podemos comprobar lo anterior recurriendo a la antigua lengua del latín, donde la palabra *enemigo*, *hostis*, significó a un mismo tiempo el extranjero y el enemigo; mientras que la noción *hostia* se referiría al animal inmolado en el altar hasta que siglos más tarde sería “ennoblecida” en la lenguas cristianas. Ver, Gomes de Silva, Guido, *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, 3era edición, FCE-COLMEX, México, 2003.

<sup>223</sup> Foucault, *Op. cit.*, p. 106

<sup>224</sup> De acuerdo con Girard, “la misma palabra *anormal*, como la palabra peste en la Edad Media, tiene algo de tabú, es a la vez noble y maldita, *sacer* en todos los sentidos del término. Se considera más decente sustituirla por la palabra impedido (...) La invalidez se inscribe en un conjunto

una vez más un papel fundamental en su designación, pero sobre todo, y como siempre ha sucedido, éste es determinado por la certeza de sus perseguidores sobre la responsabilidad de sus crímenes.

Participar con gran convicción en la persecución del enemigo representa la única posibilidad de no sucumbir al caos y de no ser uno mismo objeto de la violencia colectiva; de *pertenecer* al orden de los que sacrifican y de no ser destruido. Y es que, como considera Girard, “el pensamiento político no puede prescindir de la moral pero tampoco puede convertirse en moral pura sin dejar de ser política.”<sup>225</sup>

La identificación del grupo se sirve del enemigo común: “Todos somos de un mismo clan, constituimos un único e idéntico grupo ya que tenemos el mismo chivo.”<sup>226</sup> Nos encontramos ante el más bello ejemplo de las funciones del mecanismo expiatorio, la perfecta muestra de lo que Pierre Clastres define en su *Antropología Social* como “una autonomía sociopolítica y una indivisión sociológica.” Se trata de la unanimidad *menos uno*.

Los chivos expiatorios de la modernidad son creados en función de la utilidad social. La “defensa” del grupo, de la comunidad o de la sociedad aparece como una razón suficiente y justa para compartir a los enemigos; sin embargo, nadie parece advertir que en eso mismo radica, antes que cualquier otra cosa, la posibilidad de integración de tales formaciones. Todos tienen derecho absoluto de castigarle y es ese mismo derecho lo que los convierte en comunes. Todo consiste en poder destruir al *otro*, a alguien que ha sido colocado *fuera* para poder mantenerse *dentro* y con vida uno mismo.

Lo anterior es perfectamente hilado, de acuerdo con Roger Muchielli, dentro de la ideología política:

---

indisociable de signos vejatorios, y en ciertos grupos, cualquier individuo que experimente dificultades de adaptación, el extranjero, el provinciano, el huérfano, el hijo de familia, el pobre, o, simplemente, el último en llegar, es más o menos asimilable al inválido.” Girard, *El chivo expiatorio*, op. cit., pp. 28, 29

<sup>225</sup> *Ibíd.*, p. 155

<sup>226</sup> *Ibíd.*, p. 204

Ennegrecer al adversario y aparecer limpio uno mismo de rebote, que si él es la encarnación del Mal, del Demonio o de todos los vicios de la tierra, la Causa que defendemos se encuentra en el campo de los valores humanos universales, entre los que contaríamos la honradez, la humanidad, el amor, la lealtad, el servicio al Bien común (...) y siguen las tres banderas inseparables: *LA LIBERTAD, LA JUSTICIA Y LA PAZ*.<sup>227</sup>

En nuestras construcciones cotidianas, además de los valores, frecuentemente las reglas formales o normas del grupo están creadas en oposición a las ideas que tenemos de otros. Los cazadores de los chivos denuncian constantemente una *anormalidad social* que es “definida respecto a la norma o media. Cuanto más se aleja uno en el sentido que sea del status social común, mayor es el riesgo de que se le persiga.”<sup>228</sup> Irónicamente, la prueba de que el *otro* es diferente aparece determinada por su exclusión de estas reglas aunque, en realidad, la exclusión sea el resultado de su diferencia.

The tendency for groups to define themselves in opposition to others is especially problematic when the *other* is seen as *less than*, and hence not worthy of the same protections as group members. This is common theme in wartime, when propaganda paints the enemy as less than human.<sup>229</sup>

El racismo es apenas una caricatura respecto a las dimensiones que la persecución puede alcanzar operando bajo estos parámetros. La distinción maniquea entre buenos y malos resulta insuficiente para ilustrar lo que aquí referimos.

El origen étnico, la adscripción política, las pasiones, la envidia, los deseos, las inadaptaciones, las agresiones, las diferencias físicas o morales, cualquier anomalía en relación a un *nosotros* determina a las víctimas actuales. Y es que, ¿acaso esos *otros* por ser distintos no se oponen al bien público que nosotros defendemos? ¿Acaso no disturban el orden y amenazan con desaparecerlo? ¿Acaso no parece legítimo eliminarlos en nombre de la *Nación*? El inconsciente persecutorio no

---

<sup>227</sup> Muchielli, Roger, *Psicología de la publicidad y de la propaganda*, Ediciones Mensajero, España, 1997, p. 49

<sup>228</sup> Girard, *Ibíd.*, p. 29

<sup>229</sup> Dickman y A. Cutler, *Op. cit.*, p. 17

encuentra otra opción que destruirles a través de las turbas o del institucionalismo del *Leviatán*. El *todos contra uno solo* se convierte en un eslabón fundamental de la razón política que dirige a las multitudes de nuestras democracias actuales.

No obstante la importancia de considerar lo anterior, vale la pena señalar que el oponerse normativamente tampoco parece suficiente para garantizar los fines de la expiación. La función jurídica es apenas uno de los innumerables espacios que Girard identifica como espacios de destrucción, que Calasso crea que *las guerras nacen para instaurar ese orden que la ley por sí sola nunca podrá crear*.

En momentos de crisis, construir o restablecer el orden -más allá de su naturaleza política- demanda la destrucción violenta de la alteridad, en principio a través de la destrucción discursiva y en el último de los casos, también física.<sup>230</sup> Cada día cualquier diferencia, imaginaria o real, hace que se desencadene contra una sola víctima un *movimiento de opinión*, versión afinada del apasionamiento mimético y el mecanismo victimario.

Las formas suavizadas y banales de la expulsión y el ostracismo se practican cotidianamente. Poderosos, miserables, lisiados, extranjeros, inmigrantes y otros grupos minoritarios más, son los encargados de contener los sentimientos negativos de las multitudes. Aun hoy, el carácter “anormal” impulsa a muchos a retroceder unos pasos, creyendo evitar, igual que en otros tiempos, el contagio.

Está claro que las prácticas expiatorias se han modificado pero también que el principio se mantiene vigente. La forma que hoy reviste la destrucción de víctimas permite su mayor disimulo pero además el incremento de su potencia. El castigo ha expandido su territorio abarcando desde la mera destrucción física hasta una

---

<sup>230</sup> De acuerdo con Calasso: “Que la *communis opinio* condene el antisemitismo y la persecución en general es un corolario sarcástico del hecho de que la persecución misma –por toda clase de motivos: raciales, policiales, religiosos, terroristas se ha convertido en la lengua franca de la política planetaria.” Calasso, *Op. cit.*, p. 16

economía de los derechos suspendidos. La expiación no actúa únicamente sobre el cuerpo, lo hace también sobre cualquier forma que lo represente.<sup>231</sup>

Las víctimas animales y humanas no son las únicas; innumerables cantidades de *sustitutos* son entregados en el nuevo altar de la sociedad. En este nuevo mundo donde la violencia ha dejado de ser ritualizada y es objeto de una férrea prohibición, la cólera y el resentimiento “no pueden o no osan saciarse en el objeto que directamente los excita. Esa patada que el empleado no se ha atrevido a dar a su patrón, se la dará a su perro cuando vuelva por la tarde a casa, o quizá maltratará a su mujer o a sus hijos, sin darse cuenta totalmente de que así está haciendo de ellos sus chivos expiatorios.”<sup>232</sup> Quienes sustituyen el blanco real son el equivalente moderno de las víctimas sacrificiales de antaño.

Cotidianamente, el mecanismo es reactivado desde los más insospechados sitios; “el deseo frustrado de muchos tiende a converger, incluso, con el gran escándalo televisivo, y aquel que lo vive se siente confortado por el hecho de que su indignación la comparte muchísima gente.”<sup>233</sup>

De forma general la cultura, esa forma convencional de llamar a *lo otro* de la naturaleza, es el resultado de un eterno sacrificio pues ésta, como cree Girard, “bajo sus diferentes aspectos, emerge de un asesinato que es al mismo tiempo un *proto-ritual*: y vemos que aparte de esta institucionalización legal, la Biblia dice también que la domesticación de animales, la música y la técnica surgieron a partir de Caín y de su stirpe.”<sup>234</sup>

---

<sup>231</sup> La confesión de los pecados, por ejemplo, es un mecanismo de purificación y expiación que no difiere en esencia de los antiguos. Lo puro y lo impuro se forjan en el plano de la representación un lenguaje simbólico. Como argumenta Petazzoni, “puesto que la palabra simboliza cuando designa o evoca, enunciar una falta es asimismo eliminarla.” R. Petazzoni, *La confession des péchés* en Cazenueve, *Op. cit.*, pp. 100, 101

<sup>232</sup> Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, op. cit., pp. 201, 202

<sup>233</sup> Girard, René, Pierpaolo Antonello, Joao Cezar de Castro Rocha, *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha*, Editorial Trotta, España, 2006, p. 69

<sup>234</sup> *Ibíd.*, p. 68

Asimismo, el mero hecho de conocer implica siempre sacrificar, tomar una muestra de la naturaleza para definirse y expeler el resto. Se destruye todo lo que excede, lo inverificable, lo que parece cuestionar el *conocimiento* acumulado históricamente por la humanidad. Como desde el inicio de este trabajo se ha sugerido, el lenguaje es también el resultado de una destrucción previa, se nombra en tanto que lo que se nombra ya no existe. Ordenar letras, silabas, enunciados y saberes completos demanda, desde un principio, la destrucción de una realidad que escapa a cualquier significado. La imagen mental sustituye a la cosa en sí, evoca una ausencia, es el sustituto de una víctima que ya ha sido suplida, una representación. El signo destruyendo al símbolo. Como cree Bataille, el saber es ya un cadáver de la experiencia.

La moderna construcción del orden consiste en el más *inmenso taller sacrificial*. El hombre se encuentra, sin saberlo, inmerso en todos los teatros de la destrucción. “La desmesura de la violencia, largo tiempo ridiculizada y desconocida por los capacitados del mundo occidental, ha reaparecido bajo una forma inesperada en el horizonte de la humanidad (...) transportada por la alas de la ciencia, exactamente numerado y medido.”<sup>235</sup> Para Calasso, por ejemplo, los métodos experimentales del laboratorio científico son apenas una muestra clara de la violencia sacrificial sobre el que nuestras ciencias sustentan sus verdades.<sup>236</sup>

Numerosos actos, que poco a poco han venido develando su deuda con el racionalismo científico –como las purgas nazis, estalinistas o, más recientemente, las de grupos de inmigrantes- , consisten en la destrucción y la agresión al cuerpo de las víctimas y mantienen como justificación un discurso que determina las determina como un excedente indeseable.<sup>237</sup>

---

<sup>235</sup> Girard, *La violencia y lo sagrado*, op. cit., p. 250

<sup>236</sup> “En la jaula de cristal se mueven manos artificiales y estériles; recogen el cuerpo rígido del animal, bajo la luz clínica, y lo transportan al cubo de la basura. En el estallido del laboratorio se reaviva la memoria del sacrificio.” Calasso, *Op. cit.*, p. 164

<sup>237</sup> Baumann revela esta lógica con especial maestría, nos dice: “La producción del desperdicio es tan moderna como la clasificación y el diseño del orden. La maleza es el desecho de la jardinería, los barrios bajos el desecho del urbanismo; la disidencia, el de la unidad ideológica; la herejía, el de la

La impureza de la figura expiatoria se manifiesta como una especie de fluido que impregna los objetos de uso, que los transforma en una especie de miasma cuya irrigación representa un peligro inminente para la estabilidad del resto de los elementos del sistema. Ese excedente, al que Bataille llamó *la parte maldita*, debe ser destruido en la indiferencia absoluta; dilapidación es la forma en que se designa a este sacrificio. Al excretar a la víctima, el hombre rompe el *carácter utilitario* de la cosa y su vínculo con ésta pero, paralelamente, confirma su dependencia<sup>238</sup> respecto a ese orden distinto al que la entrega, al que comúnmente llama naturaleza; en el fondo se trata de la búsqueda eterna por recuperar la unidad.

Comunión y expulsión son aún las formas que revisten al sacrificio moderno. La dependencia con lo sagrado y, al mismo tiempo, la necesidad de su descarga representan oscilaciones cotidianas entre sus dos expresiones, el orden y la violencia.

Como se ha visto, la violencia es encarnada en la diferencia, no obstante, y de forma paradójica, la destrucción de esa diferencia sólo resulta funcional si es que mantiene semejanza con uno mismo. Siguiendo los dictados de la razón y la igualdad el hombre llegó a desconocer que si se destruye a la diferencia es sólo para enfatizarla.

Por siempre el ser humano ha temido a lo continuo, a lo indiferenciado, pues esto le representa la violencia más absoluta –la que hace imposible cualquier modo de vida social- la de lo desconocido; sólo afirmando cíclicamente a la diferencia simbolizada por la víctima única –mediante su destrucción- es como el hombre

---

ortodoxia; la extrañidad, el de la formación estado-nacional. Son desperdicios, ya que desafían la clasificación y rompen el trazado de la cuadrícula. Son la combinación prohibida de categorías que no deben mezclarse. Merecen la sentencia de muerte por resistir a la separación. El tribunal moderno no consideraría válido el hecho de que no se situarían al otro lado de la estacada de no haberse construido primero esta. El tribunal está así para preservar la estabilidad de las murallas construidas.” Baumann, *Op. cit.*, p. 37

<sup>238</sup> Pues, como afirma Calasso, “un objeto arrancado con violencia lleva consigo alguna parte o huella de aquello de lo que ha sido arrancado.” *Ibíd.*, p. 152

llega a hacer prevalecer, al menos temporalmente, las discontinuidades que él mismo ha creado.

La destrucción paulatina que las múltiples realidades han sufrido en el discurso unívoco de la *Humanidad* ha permitido construir, de forma detallada, la imagen de la *civilización* como un conjunto indisociable entre el incremento de la razón y de la bondad del hombre.

Mediante la víctima se trata de eliminar a la diferencia que representa la *no-diferencia* del terror sagrado. Pero la víctima es también esa gran diferencia sobre la que se sostienen el resto de las diferenciaciones que dan forma al mundo y le generan un orden. Las grandes instituciones humanas son deudoras de su destrucción, pues gracias a ésta es que ha podido organizar la realidad de tal forma que, aparentemente, les permita sustraerse al terror de lo desconocido.

El hombre moderno es más tributario de la víctima propiciatoria de lo que había sido nunca, y aunque el mecanismo es rechazado por el *pensamiento racional* se encuentra disperso en cada uno de los lazos de sociabilidad. Es precisamente en nombre de la razón que miles de víctimas son ejecutadas diariamente, ya por la razón mayoritaria, la razón estatal o, simplemente, la razón del más fuerte.

No obstante la renuncia es cierto, igual que ayer, que hoy el orden se encuentra cifrado en la destrucción, en la expulsión cotidiana de la violencia por la propia violencia pese a que, a diferencia la antigüedad, se rechace absolutamente la dependencia con ésta. No nos equivoquemos, al rehabilitar a las víctimas de la antigüedad –procurando enfatizar su inocencia- el individuo moderno no busca deshacerse del mecanismo sino que trata, fundamentalmente, de borrar las huellas de una violencia que estigmatiza su inmaculado ideal de la *Humanidad*.

El mecanismo del chivo expiatorio continua representando un claro ejemplo de la forma en que los hombres están siempre dispuestos a atribuir su propia violencia a una causa distinta a ellos mismos; más aún, el rechazo actual sobre su uso –o incluso en algunos casos su aceptación como estrategia racional- permite interrogarnos hasta qué punto esto se ha convertido en una ignorancia auténtica.

Actualmente, el fenómeno de los chivos expiatorios sólo ocurre de forma clandestina pues tener un chivo expiatorio lleva aparejado fingir que se carece de él.

El sacrificio sin sangre sobre el que la modernidad construye su orden le ha permitido liberarse, ligeramente, del peso inmenso de la culpa pero, al mismo tiempo, la ha desarmado ante una genuina violencia que luego de mirar controladamente tras la rejilla durante siglos, reaparecerá tarde o temprano con una furia devastadora.

“De la misma manera que en su origen la divinidad sólo podía sacrificarse a sí misma, porque no existía nada más, también ahora el mundo se sacrifica a sí mismo bajo otros nombres porque la divinidad se ha disipado.”<sup>239</sup> La violencia arrojada a la simulación que caracteriza al hombre occidental-que pese a asumirse *vitalista* se halla repleto de cadáveres- amenaza con demandar, en cualquier momento, algo más que víctimas sustitutas.

---

<sup>239</sup> *Ibíd.*, p. 142



II. Uroboros. Palacio del Rey Ghezo de Dahomey, siglo XIX. La serpiente primordial devorándose por la cola es un motivo mitológico de ambivalencia, común a muy diversas culturas. La serpiente es masculina y femenina, comienzo y fin, alfa y omega, luz y oscuridad, bien y mal; es el estado indiferenciado, caótico, preexistente al cosmos y es la separación y oposición de estas cualidades. Con la autorización del Musée de l'Homme, Paris.

## CONCLUSIONES

La razón humana tiene el destino particular de verse acosada por cuestiones que no puede rechazar (...) pero a las que tampoco puede responder.

Kant

El mundo moderno no será castigado. Es el castigo.

Nicolás Gómez Dávila

Indudablemente, pensar a la figura del chivo expiatorio como un garante de “nuestro orden” hoy se topa con menos reticencias que en la antigüedad sin embargo esta aceptación no indica, necesariamente, un mayor entendimiento de lo que implica. De la misma forma en que la distancia modifica la perspectiva que se tiene de las cosas, la realidad del chivo expiatorio sólo es reconocida en la medida en que se cree lejana, en tanto se piensa como una imagen abstracta o como algo que denunciar en las perversiones del vecino más nunca en las propias. René Girard es consciente de este desconocimiento fundamental pero va más allá y llega a advertir la necesidad latente del hombre por huir al encuentro con su propia violencia.

### *I*

Para Girard, el mito rosseauiano de la “bondad natural” es uno más de los velos que ocultan a los hombres la verdad sobre su naturaleza. De acuerdo con él, la

humanidad se distingue por ser mimética y, en tanto tal, conflictiva<sup>240</sup>; la violencia es intrínseca a la humanidad pero no se limita a ese carácter pues también es sagrada, desconocida y, como tal, escapa a cualquier intento del hombre por subyugarle.

Es por lo anterior, que hemos encauzado nuestro primer capítulo por estas dos ideas fundamentales en consonancia a la postura girardiana: por una parte la idea de que la violencia es un *todo* indiferenciado y superior al hombre que de extenderse de forma incontrolada imposibilitaría cualquier forma de existencia y, por el otro, la de que toda creación, incluido el orden, se distingue como una violenta construcción que permite postergar la activación de una violencia devastadora. Partiendo de las nociones anteriores hemos tejido nuestro primer capítulo buscando socavar la oposición sobre la que comúnmente se ha categorizado la noción de orden y la de violencia; formulando la posibilidad de entenderlos no como dos realidades antitéticas sino como elementos que conviven y se confirman mutuamente.

El orden siempre nace de una violencia fundamental, de una destrucción. Como vimos, dentro de algunos mitos<sup>241</sup> nos encontramos con un deicidio, una muerte

---

<sup>240</sup> Girard adquiere esta postura luego de desarrollar la noción de *mimesis conflictiva* –misma que se ha abordado brevemente en el primer capítulo- a la que el autor identifica como el origen de toda “perdida de grado” entre los seres y como el antecedente común a la entronización de la violencia mediante enfrentamiento de unos contra otros. Como vimos, para Girard, la violencia representa una pérdida de las diferencias, pues en éstas es en lo que se encuentra sustentado el orden. La violencia se manifiesta como lo continuo, lo que no se puede definir en sus formas ni distinguir en su fondo; es la indiferenciación absoluta, lo imposible de clasificar y, por tanto, todo lo que nos resulta desconocido.

<sup>241</sup> A lo largo de la elaboración de este trabajo hemos perdido constantemente la frontera entre los mitos y el *resto de las historias* hasta el grado mismo de cuestionarnos sobre la verdad de unos en relación a los otros. Y es que, acaso no exista otra forma de aproximarnos a la realidad huidiza de la figura expiatoria que extraviándonos entre los silencios, los gestos y las representaciones que ambos han tejido para dar cuenta de la existencia. Girard encontró una razón fundamental para extraviarse de la misma forma: las huellas de la violencia resultan más visibles al interior de los mitos y las obras trágicas, pues en ambos se asume plenamente la fatalidad de la existencia y todo lo que ello conlleva. Además, según el autor, todos los mitos tienen su origen en actos reales de violencia contra

primigenia que da paso a la diferenciación y a la ordenación de los elementos que componen al mundo. Este *orden mítico* –según se vio y se analizó a partir de algunos estudios antropológicos- parece reproducirse en numerosos ritos y prácticas arcaicas, se trata de un orden ritualizado que se presenta como la repetición infinita de un acto violento –sacrificio/asesinato de una víctima- que siempre evoca el origen, de un acto de *representación*. Una vez que los aspectos religiosos del ritual fueron soslayados para reforzar otros de índole “más racional” entramos de lleno a nuestra era, a la era de las instituciones.

Echando mano de algunas de las intuiciones del sociólogo Bauman hemos procurado acercarnos a una idea de orden cifrado en la mera representación, sostenido en un cúmulo de posibilidades desechadas, en la violencia de la escisión que opera desde la mente y que se concreta en cada uno de los artificios de la modernidad, entre los que destaca también, de modo casi irónico, la idea de una violencia instrumental. En general, se ha sugerido a lo largo de este primer capítulo que el orden *es* únicamente en tanto la violencia le ha precedido o le subyace. No nos hemos atrevido a insinuar, en cambio, que la violencia necesite del orden para su confirmación –pues eso contradiría uno de nuestros principales argumentos que distingue a ésta como una fuerza soberana-, pero, sí creemos, que es sólo mediante la imagen del orden que podemos aproximarnos a su naturaleza, es decir, únicamente asumiendo la *posibilidad* del orden es que podemos aproximarnos a la realidad de la violencia.

El orden y la violencia se presentan como un *continuo*. Ambas imágenes se distinguen sólo discursivamente -de la misma forma en que distinguimos a la luz de la oscuridad<sup>242</sup> o al calor del frío- pero en realidad no se trata de realidades

---

víctimas reales. “Cualquier significación mítica tiene su origen en un homicidio real.” Girard, *La violencia y lo sagrado*, op, cit, p. 268

<sup>242</sup> A nuestra mente recurre aquella interpelación que Einstein realizara a alguna vez a uno de sus profesores respecto al grado de oposición real entre la luz y la oscuridad, misma que luego de ser respaldada por el mentor, sería llevada al límite por el físico. Einstein atribuiría la posibilidad de distinguir la oscuridad únicamente a la *realidad de la luz*, pues sin ésta, no podríamos saber a qué

exclusivas y de hecho pueden ser pensadas como dependientes aunque, cabe precisar, nunca se trate de una dependencia simétrica.

Canneti no se equivoca al aseverar que el hombre siempre busca escapar a la violencia que le implica lo desconocido pero también es cierto, como cree Girard, “que tampoco puede vivir mucho tiempo en el olvido de la violencia, o en la ilusión que la convierte en un simple instrumento, un servidor fiel, con desprecio de las prescripciones rituales y de las prohibiciones.”<sup>243</sup> Este es el entramado que sostiene a la existencia de los hombres y del que, sin embargo, ningún discurso moderno puede decirnos demasiado. Este es también el origen de la intuición que se desarrolla en gran parte de la obra girardiana, y a la que nosotros, en específico, hemos procurado aproximarnos a lo largo de este trabajo de tesis: Reconocer y afirmar la necesidad de ser violentos –mediante el sacrificio- para poder vivir *ordenadamente* pero, al mismo tiempo, poder descargar sobre alguien distinto –vía expiación- esa violencia propia que resulta tan insoportable de admitir como algo consustancial a nosotros mismos. Nos encontramos así con una búsqueda doble que a decir de Girard sólo puede ser resuelta mediante un encuentro, el del chivo expiatorio.

## II

El chivo expiatorio constituye la pieza estructurante entre el orden y la violencia pues en su ser logran conjuntarse y participar ambas realidades. Esta figura, como se ha podido observar a lo largo del segundo capítulo, ha sido concebida históricamente como un fragmento de la violencia indómita pero también como el conducto necesario para garantizarse una existencia placida y en orden.

---

estado correspondería la recurrente sensación de “estar a oscuras”, a la que el físico identificaría, tratando de reventar la base discursiva, como “una ausencia de luz”, sugiriendo así entre ambos estados una especie de continuidad que rompería con esa supuesta oposición.

<sup>243</sup> Girard, *Ibid.*, p. 278

En el presente trabajo de tesis se ha procurado profundizar—apoyados en valiosos estudios etnológicos o antropológicos — en cada una de los estereotipos que para Girard ha evocado la expresión chivo expiatorio que es “en primer lugar, la víctima del rito descrita en el Levítico; en segundo lugar, todas la víctimas de ritos análogos existentes en las sociedades arcaicas y denominados asimismo ritos de expulsión, y por fin, en tercer lugar, todos los fenómenos de transferencia colectiva no ritualizados que observamos o creemos observar a nuestro alrededor.”<sup>244</sup> Asimismo, se ha ahondado en lo que se ha identificado como las cuatro variantes consustanciales al mecanismo expiatorio -*sustitución, persecución unánime, contagio* y *carácter ontológico*- procurando corresponder en todo momento con la idea central.

Tal y como piensa Calasso, el mecanismo de la expiación siempre consiste en una *brillante operación sustitutoria*. Alguien más es puesto en el lugar que nos corresponde, ya sea para el pago de una deuda o para recibir y entregarse a la violencia de la muerte. Si esta operación resulta posible es porque nos constituimos como sujetos dobles, porque sacrificante y víctima siempre son una misma realidad. “Todos los dobles son intercambiables, sin que su identidad sea formalmente reconocida. Ofrecen, pues, entre la diferencia y la identidad, el equívoco término medio indispensable para la sustitución sacrificial, para la polarización de una víctima única que representa todas las demás.”<sup>245</sup>A partir de una especie de operación transferencial buscamos eliminar algo de nosotros mismos en el otro, algo que para algunos representa la culpa y para otros, como es el caso de Girard, la violencia pura.

De acuerdo con Girard, la efectividad del mecanismo expiatorio sólo puede resultar de una perfecta coincidencia entre la víctima y la *persecución unánime*, pues únicamente siendo un asunto que devora a todos es que puede disimularse la violencia que corresponde de cada uno. Es esta unanimidad lo que permite que se genere la estructura necesaria para que el orden se restablezca; los hombres creen

---

<sup>244</sup> Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, op. cit., p. 207

<sup>245</sup> Girard, *La violencia y lo sagrado*, op. cit., p. 167

reconciliarse y ver sus diferencias restaurarse sólo a expensas de una víctima sobre la cual descargar los odios individuales que de otra manera amenazarían con enfrentar eternamente a unos con otros.

Pero, ¿cómo es posible que todos compartan la misma certeza sobre la peligrosidad de una solo? La mirada girardiana localiza la respuesta en la misma idea en la que identificó el origen de la violencia, el de la mimesis. Para el autor, es merced a este carácter que los hombres pueden transmitirse sus odios y sus amores de la forma más simple, que una suerte de *contagio* hace que los deseos destructivos de varios individuos puedan confluir en uno solo. Lo que la *mimesis conflictiva* había desatado –una peligrosa igualdad generadora del caos- es resuelto por la *unanimidad violenta* que demanda el encuentro con la víctima propiciatoria.

Ya que lo indeseable de cada uno le ha sido transferido, la figura expiatoria simbolizará, en adelante, la *impureza* con la que es preciso evitar cualquier nuevo contacto. Se teme que bajo la misma lógica transferencial la impureza llegue a contaminar a la comunidad de nuevo. Girard califica este temor, en más de una ocasión, como un asunto fantasioso y, al hacerlo, él mismo parece olvidar la base mimética sobre la que ha sustentado su teoría.

Después de haber recurrido, al igual que Girard, a la lectura de algunos mitos y ritos arcaicos, nos hemos encontrado con algunas de las constantes que históricamente parecen definir, con cierta regularidad, a las víctimas expiatorias de la historia, constantes a las que el filósofo ha designado dentro de su teoría como *signos preferenciales de selección victimaria*. Nos hemos referido, por un lado, a las cualidades físicas en común; y por el otro, a la naturaleza “interna” que parece determinar la constitución ontológica de los chivos expiatorios. Se ha identificado al *exceso* y al *defecto* como dos de los rasgos fundamentales con que se identifica a una víctima. El menor rasgo distintivo de estos seres respecto al resto se presenta como la marca clara del desorden, el chivo expiatorio es el signo de la irregularidad. El lisiado, el bello, el tonto, el débil, el “exageradamente fuerte”, el mendigo, el poderoso o simplemente, el *otro* se manifiesta como esa desviación a la *media* que amenaza con distorsionar el resto de las categorías. La víctima ha de resultar

diferente de uno mismo pero eso sí, no lo suficiente para no poder sustituirnos. A lo anterior se debe que muchas de las víctimas preferenciales sean seleccionadas dentro de las categorías marginales de las comunidades pues esa considerable distancia, como apunta Girard, es lo que permite evitar el inicio de la escalada de venganzas que cualquier víctima idéntica al grupo podría detonar.

Poco importa si la víctima es inocente pues Girard sostendrá que en varios sentidos la *inocencia* constituye el principal atributo para seleccionarla, para que se constituya como el único receptáculo vacío capaz de contener las culpas de todos; en síntesis, basta con que el elegido sea diferente y si no lo es, tampoco importa demasiado, de todas maneras se hará de ella un chivo expiatorio.

Resulta comprensible, después de lo que se ha sostenido, que más de uno haya creído encontrar una enorme contradicción en la teoría girardiana que por un lado identifica a la violencia como el resultado de la pérdida de las diferencias y, por el otro, sugiere que es justo por representar la diferencia que el chivo expiatorio ha de ser eliminado. Sin embargo esto, más que ser una contradicción, nos ha aclarado el motivo de que la figura expiatoria se constituya como el vínculo inexorable entre la violencia y el orden. Girard no se contradice, pues como se expuso en el presente trabajo, el paroxismo de la violencia se manifiesta en la pérdida de las diferencias, pero ésta violencia “sólo puede aparecer bajo la apariencia de una nueva diferencia, equívoca quizás, doble, múltiple, fantástica, monstruosa, pero pese a todo significativa.”<sup>246</sup> Esta nueva diferencia, encarnada en el chivo, es quien permite re-significar las categorías, refundar el orden, siempre y cuando haya sido ya expulsada del espacio común. Como cree Girard:

La *no-violencia* [orden] aparece como un don gratuito de la violencia y esta apariencia no carece de motivo puesto que los hombres sólo son capaces de reconciliarse a través de un tercero. Lo mejor que pueden hacer los hombres en el orden de la no-violencia, es la unanimidad salvo *uno* de la víctima propiciatoria.<sup>247</sup>

---

<sup>246</sup> *Ibíd.*, p. 251

<sup>247</sup> *Ibíd.*, p. 269. *Los corchetes son míos.*

Según vimos, Girard adjudicó el carácter sagrado de la violencia a esa dualidad que hace que en algunas ocasiones genere orden a su alrededor, edificando incluso culturas enteras, mientras que otras, se empeñe en destruir lo que ella misma había edificado. Esa misma dualidad es lo que hace que un fragmento de ella, el chivo emisario, comúnmente sea identificado como un ser *ambivalente*, y por tanto sagrado, que *aterroriza* porque amenaza con romper la tranquilidad de los hombres, pero también *fascina* al tener el poder para restaurarla; un ser que luego de ser la causa del desorden se ha convertido en su remedio. Concepción que nos ha sugerido, más que un mero fondo religioso como se puede creer modernamente, la imposibilidad que rodea a múltiples verdades de ser aprehendidas por seres inmersos en grandes construcciones autorreferenciales y uni-significantes.

### **III**

El tema del sacrificio resulta ineludible para la comprensión del mecanismo expiatorio por lo que nos hemos dado a la tarea de abordarlo, no sin antes advertir sobre lo limitado de nuestros intentos, hacia el tercer capítulo de este trabajo. La importancia que René Girard otorga al tema ha quedado de manifiesto a lo largo y ancho de su obra, yendo desde el análisis de relatos cosmogónicos hasta el estudio de rituales arcaicos indispensables para la construcción de su teoría.

Girard considera que dentro de los mitos todo procede de un primer sacrificio, la amputación de la divinidad por sí misma; aquí, el sentido del sacrificio, si acaso cuenta con un sentido, es el de la pura finitud. Hombres y dioses son sacrificados para mantener un orden que inevitablemente avanza hacia su destrucción. Siempre se trata del mismo relato, del mismo problema y de la misma solución, la víctima única.

El sacrificio ritual, por su parte, se nos presentó como la representación de aquel momento mítico y primigenio; como la evocación de un origen ausente a través de la repetición indefinida de ciclos de construcción y destrucción, de fundación y

ruina, que permitan eludir la fatalidad de la muerte. El intercambio con los dioses –don y ofrenda- a fin de obtener sus favores, la expiación o la mera dilapidación, según vimos, son las formas que distinguen a éste como un acto que mediante el constante emplazamiento de la muerte busca prolongar la vida. Una víctima es entregada para saciar el hambre de una violencia que de no encontrar nada terminaría por devorarlo todo. No, a través del mecanismo no se logra derrotar a la violencia, cosa imposible para Girard, sino generar la tregua necesaria para postergar su desenfreno.

Para Roberto Calasso, como se dijo, el sacrificio siempre es un suicidio, pues una parte del sí mismo es destruida en el *otro*, en la víctima que le sustituye. De ahí, que *el sacrificio se presente siempre como expiación y culpa*, una circularidad que permite encerrar toda la existencia. Solamente *manchándose con sangre* es que los hombres pueden llegar a purificarse. Se trata de esa misma circularidad que contiene– lo que para nosotros constituyó una de las ideas principales de esta tesis– al orden y a la violencia como un todo irreductible, pues únicamente llevando la violencia a su punto más extremo, mediante el sacrificio, puede evitarse el colapso del orden. Únicamente destruyéndonos sin destruirnos, con la figura del sustituto, parece asequible liberarnos de nuestra propia violencia, esa que amenaza con destruirnos absolutamente.

A partir de este tercer capítulo, al que consideramos central, hemos llegado a concluir que el sacrificio del chivo expiatorio representa ese gran ceremonial de la existencia donde orden y violencia se revelan no dos sino uno; donde todos los hombres se manifiestan como parte de un solo ser, un ser doble, siendo justamente esa dualidad lo que les permite construir destruyendo.

Mediante el sacrificio del chivo expiatorio, *la violencia que divide* es neutralizada por la *violencia colectiva* que se genera en torno a su figura, una *violencia que reunifica* las cosas. Los perseguidores deben hallarse plenamente convencidos de que una vez que el ser responsable de la crisis internas y externas sea eliminado, las estructuras se reacomodarán, las relaciones serán restauradas y el orden retornará.

Como se señaló, un efecto de mimesis ha vuelto a desencadenarse y cada uno cree reconocer en el chivo del grupo al que *pertenece* el responsable directo de sus males más íntimos. Múltiples causas destructivas se *cohesionan* en torno a la figura emisaria, se depositan en ella y con ella intentan ser eliminadas. La violencia perniciosa identificada en la víctima es remplazada por una violencia a la que se considera buena y reconciliadora, se trata de la violencia de la comunidad. En efecto, fue describiendo este sutil desplazamiento como Girard nos colocó frente al más grande artificio con el que el hombre ha logrado esquivar la verdad sobre su propia violencia, frente a uno de sus más fascinantes velos, la figura expiatoria.

Si el hombre *mata* lo desconocido, lo ambivalente, todo eso que no puede precisar pero sí encarnar en la figura expiatoria es porque se niega a coexistir de forma abierta con la violencia propia que en ello advierte y, que no obstante, también le subyuga; pero además, porque en ello radica la razón fundamental de su veneración al orden: otorgar algún sentido al sinsentido de su existencia.

Es importante precisar que antes de iniciar este trabajo nos cuestionamos seriamente sobre la viabilidad de hablar sobre alguna *función* de la figura expiatoria y es que, en ningún sentido, pretendemos ser identificados con el análisis moderno al respecto, aquel que distingue a este mecanismo como una *herramienta funcional* lista para ser activada cuando la consciencia lo demanda. Por el contrario, en todo el documento, hemos procurado dejar en claro que si existe la posibilidad de reconocer alguna función derivada del sacrificio de la figura expiatoria ésta nunca podrá corresponder con los parámetros de la racionalidad instrumental<sup>248</sup> pues lo que resuelve parece no encontrar cabida en las preocupaciones del mundo moderno.

---

<sup>248</sup> Pese a que estamos conscientes de que algunas de las funciones más superficiales derivadas de la imagen expiatoria pueden y de hecho han sido aprovechadas por expertos de la ideología política, la estrategia de guerra u otras elementales técnicas de integración grupal, lo que aquí intentamos decir es que estos usos desconocen igualmente el origen fundamental de eso que los lleva a recurrir al mecanismo.

A lo largo este trabajo tesis hemos intentado mostrar cómo es que la transfiguración de este tipo de víctima no depende en absoluto de esa omnipotente *voluntad humana* que pretende interferir y justificar todos los procesos de los que tenemos noticia. Desde la parte introductoria, se ha procurado enfatizar que la verdadera fuerza del descubrimiento girardiano reside precisamente en advertir que bajo la imagen del chivo expiatorio se desliza un desconocimiento del hombre sobre sí mismo y sobre sus alcances; en que el hombre siempre se encuentra convencido de que la restauración del orden sólo puede ser el resultado de perseguir al “culpable” de atentar contra él, aunque esto no represente, como vimos, más que el disfraz idóneo para que nunca llegue a reconocer los verdaderos motores de su acción.

#### **IV**

En consonancia con la propuesta girardiana, este trabajo ha procurado mostrar cómo es que únicamente rechazando la parte violenta de un sí mismo, mediante una figura expiatoria, resulta posible para el hombre continuar viviendo sin el mayor tormento. Esto explica que para el mundo contemporáneo la práctica ritual del sacrificio no represente más que un salvajismo pues la violencia humana resulta, ahí, *demasiado* evidente para ser soportada. Para Girard es precisamente la obviedad de esta violencia injustificada lo que hace que dentro del cristianismo el secreto del mecanismo expiatorio sea revelado. El autor distingue, en la crucifixión de Cristo, un primer desmantelamiento: por un lado, no existe unanimidad persecutoria, y por el otro, la víctima puede hablar en defensa propia. En consecuencia, la atribución de la culpa es puesta en sería duda diluyendo con ello la posibilidad de identificar a los perseguidores como grandes defensores del orden; la fuerza de la violencia infundada de los hombres se exhibe esta vez en todo su esplendor.

Sin embargo -y como pretendimos dejar en claro en esto diferimos de Girard,- optamos por creer que con el sacrificio de Cristo no se debilita al mecanismo, y por el contrario, sólo se demanda su perfeccionamiento. La violencia indómita, que parece la única posible, se exhibe por un momento pero de inmediato vuelve a disimularse y lo hace de mejor manera que antes. Es cierto, como piensa Girard, que a partir del cristianismo la imagen de la víctima es rehabilitada e identificada con la de la *inocencia*<sup>249</sup>, pero también que esto sucede únicamente por la necesaria renovación de un discurso. La culpabilidad que ya no puede serle atribuida a la víctima ritual por excelencia se desplazará ahora hacia nuevas figuras, figuras que emergerán de todas partes.

Después de un cuidadoso y largo proceso de higienización y racionalización de las faltas, el hombre moderno se ha procurado un concepto de sí mismo que no dé cabida a la posibilidad de una violencia incontrolada. Valiéndose de la razón, la *Humanidad* ha buscado depurarse de cualquier fondo religioso y se ha constituido, para el día de hoy, como ese ente autorreferencial que no teniendo ningún doble a quien entregar en su lugar y ningún otro a quien otorgarse, se ha convertido, junto con todas sus construcciones, en la única víctima del altar sacrificial. La imagen del suicidio original reaparece ante nuestros ojos, los dos pájaros de los *Upanishad*<sup>250</sup> aun atestiguan el ceremonial de la vida.

---

<sup>249</sup> Es respecto a esta última observación que el escritor francés ha recibido innumerables críticas, pues dada su naturaleza religiosa se ha creído encontrar en su teoría una mera apología de las formas cristianas. Estas críticas, desde luego, han sido rechazadas por el autor y para nosotros no merman, en ningún sentido, la fuerza de sus revelaciones esenciales. Consciente del obsesivo rechazo moderno a cualquier manifestación religiosa, el mismo Girard apuntaría en *El chivo expiatorio*: “Entre la Biblia y la mitología, no titubeamos jamás. Somos clásicos al comienzo, románticos después, primitivos cuando es preciso, furiosamente modernistas, neo-primitivos cuando nos hartamos del modernismo, gnósticos siempre, bíblicos jamás.” Girard, *El chivo expiatorio*, op. cit., p. 140.

<sup>250</sup> En esta remota imagen védica, Calasso reconoce el desdoblamiento que opera en el sacrificio, nos dice: “Cada uno de nosotros es los dos pájaros del *Upanishad*, en la misma rama del árbol cósmico; uno come, el otro mira al que come. El engaño sacrificatorio, que sacrificante y víctima sean dos

En este cuarto y último capítulo hemos procurado aclarar el sentido de afirmar que negando la persistencia del mecanismo expiatorio sólo nos entregamos de forma más simulada a la eliminación masiva y meticulosa de nuevas víctimas. Hemos creído imperioso el respaldar la idea girardiana de que cada objeto, animal o persona puede resultar útil para expiarnos de nuestra propia violencia, pues sólo destruyendo el símbolo de ésta creemos poder asegurarnos la posibilidad de distinguirnos como *seres racionales* capaces de convivir ordenadamente

De esta forma es que cuando más negamos nuestra violencia más le pertenecemos; la última gran mentira de la modernidad reside en hacernos creer que un día, siguiendo el camino del *progreso*, el hombre podrá desprenderse de una vez y para siempre de aquella. Mientras eso sucede, el placebo que representa el mecanismo expiatorio explica que nuestra violencia siempre pueda ser identificada como algo externo, *afuera*, en un ser con el que nunca aceptaremos tener nada en común.

A lo largo de este trabajo, la mirada girardiana nos ha permitido aproximarnos a la imagen del orden desde una figura poco reconocida pero innegablemente efectiva para justificar su necesidad. El encuentro de Girard con el chivo expiatorio nos ha brindado también la posibilidad de rozar, al menos por un instante, la verdad sobre nuestra propia naturaleza. Aunque no son pocos los que juzgan a la teoría girardiana como una teoría tramposa<sup>251</sup> sostenida en hipotéticos endebles - pues por ejemplo, no nos explica, dicen, el origen del *deseo* que en su teoría se constituye como piedra base-, para nosotros, esto únicamente expone la razón que hace que Girard pueda ser identificado como un erizo y no como una zorra. Girard no comparte la moderna necesidad neurótica por entenderlo todo, por *ver todo claro*<sup>252</sup>; el filósofo francés parece saber muy bien que aquello a lo que él se ha

---

personas y no una, es la deslumbrante e insuperable revelación sobre nosotros mismos, sobre nuestro doble ojo.” Calasso, *op. cit.*, p. 138

<sup>251</sup> Ver: Márquez, Muñoz, Jorge, *Más allá del homo economicus*, Centro de Investigación y análisis político GALMA, México, 2006, pp. 128-144, Ayala Blanco, Luis, *Mito, sacrificio, poder*, Tesis doctoral, UNAM, México, 2003, PP. 102-109.

<sup>252</sup> Comulgamos con Rubert de Ventós cuando afirma que: “Un pensamiento demasiado poderoso que todo lo entiende acaba con frecuencia ensordecido por su propio estrépito, deslumbrado por su

aproximado nunca podrá ser develado absolutamente pues si acaso esto fuera posible, no sólo provocaría la desarticulación del mecanismo en cuestión sino, además, el colapso de muchos de los grandes pilares que milenariamente nos han sostenido.

Pese a la imposibilidad que la acompaña, la mirada girardiana en torno a la violencia resulta de imprescindible importancia para el mundo contemporáneo. Pese a que hoy parezca tan sencillo hablar del tema, la violencia sigue sin ser reconocida como algo que nos es intrínseco pero al mismo tiempo nos supera y, por lo tanto, continua siendo subestimada al tiempo que nosotros continuamos siendo, aún sin sospecharlo, sus más dóciles rehenes. El peligro sigue siendo el mismo que hace siglos, la férrea costumbre humana de proyectar nuestro mal en los demás.

Tal como sucede con el trabajo girardiano, el nuestro únicamente ha aspirado a provocar el asomo a esa zona que casi nunca se mira, a pensar por un segundo que la existencia puede estar sostenida más que en *todo lo que se conoce* en un desconocimiento fundamental sobre ella misma.

Al final, la imposibilidad que se presintió desde el comienzo ha prevalecido pues nada de lo que hemos dicho resulta acabado; sin embargo, igual que al inicio de este trabajo, esto no nos causa desaliento y, por el contrario, representa para nosotros la promesa de continuar reflexionando sobre todo aquello que, respecto al tema, sigue resguardándose en el silencio más profundo.

---

propia luz, embotado con todo lo que ha tragado. La autentica experiencia de la realidad, por el contrario, sólo comienza allí donde acaba nuestra capacidad de hacernos las cosas a nuestra medida.” De Ventós, *Op. cit.*, p. 56

## Bibliografía

Agamben, Giorgio, Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida, Pre-textos, España, 1998.

Balibar, Etienne, Violencias, Identidades y civilidad. Para una cultura política global, Gedisa, Barcelona, 2005.

Bataille, George, La parte maldita. Ensayo de Economía general, trad. Lucía Belloro y Julián Fava, Editorial Los cuarenta, Argentina, 2007.

-----, “El sacrificio”, Obras escogidas, Ediciones Gallimard, Barcelona, 1974.

Bauman, Modernidad y ambivalencia, Anthropos, España, 2005.

Berlin, Isaiah, El erizo y la zorra, Editorial Océano, México, 2000.

Borja, Rodrigo, Enciclopedia de la política, “nación”, Tomo II, Fondo de cultura económica, México, 1997.

• Bulfinch, Thomas, Mitos Greco-romanos, Libros de la Esfinge, Argentina.

Burton Rusell, Jeffrey, El diablo. Percepciones del mal desde la antigüedad hasta el cristianismo primitivo, Editorial Laertes, Barcelona, 1995.

Caillois, Instinto y sociedad, Seix Barral, Barcelona, 1969.

Calasso, Roberto, La Ruina de Kash, Anagrama, España, 2000.

Canetti, Elias, Masa y Poder, Alianza/Muchnik, Madrid, 2005.

Cazenueve, Jean, Sociología del rito, Amorrortu editores, Argentina, 1971.

Castilla del Pino, Carlos, et. al., El odio, Tusquets editores, España, 2002.

Díaz de la Serna, El horror y la luz se han hecho penetrables. George Bataille y la parodia del sistema. Tesis doctoral, UNAM, México, 1998.

Dupuy, Jean-Pierre, El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social, Gedisa Editorial, España, 1998.

Durkheim, Las formas elementales de la vida religiosa, Editorial Coyoacán, México, 1995.

Duverger, Christian, La flor letal. Economía del sacrificio azteca, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.

Eliade Mircea, Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso, Taurus ediciones, España, 1974.

Foucault, Michel, Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión, Siglo XXI Editores, trigésimo segunda ed. al español, México, 2003.

Frazer, James, La rama dorada, Fondo de Cultura Económica, México.

Freud, Sigmund, Obras completas, Amorrortú, Argentina, 1998.

\_\_\_\_\_, Tótem y tabú, Alianza, Madrid, 2002.

Girard, René, El chivo expiatorio, Anagrama, segunda ed., Barcelona, 2002.

\_\_\_\_\_, La violencia y lo sagrado, Anagrama, cuarta ed., Barcelona, 2005.

\_\_\_\_\_,. La ruta antigua de los hombres perversos, Anagrama, Barcelona, 1989.

\_\_\_\_\_, Pierpaolo Antonello, Joao Cezar de Castro Rocha, Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha, Editorial Trotta, España, 2006.

\_\_\_\_\_, Veo a Satán caer como el relámpago, Anagrama, Barcelona,

\_\_\_\_\_, “Violence and Religion”, The Hedgehog Review, Primavera,

núm. 6, 2004.

Gomes de Silva, Guido, Breve diccionario etimológico de la lengua española, 3era edición, FCE-COLMEX, México, 2003.

González Gallego, Agustín, El “orden de lo humano”, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1991.

González Torres, Yolotl, El sacrificio humano entre los mexicas, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.

González Valenzuela, Juliana, “Ética y violencia (La vis de la virtud frente a la vis de la violencia)”, en El mundo de la violencia, editado por Adolfo Sánchez Vázquez, UNAM/FCE, México, 1988.

Hobbes, Thomas, El Leviatán, Fondo de Cultura Económica, undécima edición, México, 2001.

Hubert y Mauss, Sacrifice, Chicago, 1981.

Kapler, Monstruos, demonios y maravillas de fines de la Edad Media, Akal, Madrid, 1986

Los filósofos presocráticos. Fragmentos I. Introd. Francisco Lisi, trad. y notas de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, Editorial RBA, Barcelona, 2003.

Llano, Alejandro, Deseo, violencia, sacrificio. El secreto del mito según René Girard, EUNSA, España, 2004.

M. Dyckman John, A. Cutler, Joseph, Scapegoats at work. Taking the Bull´s-Eye off your back, Praeger Publishers, USA, 2003.

Maistre, Joseph de, Tratado sobre los sacrificios, Sexto piso editorial, México, 2009.

Márquez, Muñoz Jorge, Más allá del Homo Economicus, Centro de Investigación y Análisis Político GALMA, México, 2006.

Muchielli, Roger, *Psicología de la publicidad y de la propaganda*, Ediciones Mensajero, España, 1997.

Nájera Coronado, Martha Iliá, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*, UNAM, México, 2003.

Ricoeur, Paul, *Finitud y culpabilidad*, Taurus Humanidades, Madrid, 1991.

Rosolato, Guy, *El sacrificio. Estudio psicoanalítico*, Nueva visión, Argentina, 2004.

Rubert de Ventós, Xavier, *Por qué filosofía*, Editorial sexto piso, México, 2004.

Santiesteban Oliva, Héctor, *Tratado de monstruos. Ontología Teratología*, Plaza y Valdés Editores, México, 2003.

Scarduelli, Pietro, *Dioses, espíritus, ancestros. Elementos para la comprensión de los sistemas rituales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.

Sofsky, Wolfgang, *Tratado sobre la violencia*, Abada editores, España, 2006.

Weber, Max, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1984.

Wunenberg, Jean-Jacques, *Lo sagrado*, Editorial Biblos, Argentina, 2006.

INTRODUCCIÓN.....	IV
CAPITULO I	
El orden y la violencia.....	1
1.1 Orden .....	1
1.2 Violencia.....	14
CAPITULO II	
El chivo expiatorio .....	27
2. 1 El chivo expiatorio en la historia. ....	27
Sustitución.....	31
Persecución unánime .....	34
Contagio.....	37
2.2 Signos preferenciales de selección victimaria.....	39
2.3 El carácter ambivalente de la víctima propiciatoria. ....	47
CAPITULO III	
El sacrificio del chivo expiatorio.....	55
3.1 Sobre el sacrificio y el chivo expiatorio.....	55
3.2 Sobre las funciones del sacrificio del chivo expiatorio. ....	68
CAPITULO IV	
Notas en torno al sacrificio del chivo expiatorio en la modernidad. ....	79
CONCLUSIONES .....	
I .....	99
II.....	102
III .....	106
IV.....	109
Bibliografía .....	113