

La fiesta, el deseo y la muerte

Dr. Julio Díaz Galán
Profesor de Antropología
Facultad de Ciencias Sociales y de la Comunicación
Universidad Europea de Madrid

Recibido: 30 de septiembre de 2015

Aceptado: 12 de octubre de 2015

Para citar este artículo: Díaz Galán, J. (2015). La fiesta, el deseo y la muerte (24) 208-229

Recuperado de: <http://creatividadysociedad.com/articulos/24/9>. La fiesta, el deseo y la muerte.pdf

Resumen

En este artículo se intenta comprender la a veces oculta pero patente relación que se da entre la violencia y la fiesta. Para comprender dicha correspondencia se clarifican los contenidos de lo sagrado, lo profano y el deseo, gran vertebrador de la Fiesta. Tal y como decía René Girard "la fiesta siempre acaba mal", pero por la razón de que no hay festividad sin chivos expiatorios, ya sean reales, simbólicos o metafóricos.

Palabras clave

Profano · Sagrado · Dioses · Deseo · Chivo expiatorio · Religión · Sacrificio · Ritos de paso
Deshumanización

Abstract

This article seeks to understand the sometimes hidden but obvious relationship that exists between violence and the party. To understand this correspondence the contents of the sacred, the profane and desire, great backbone of the Party are clarified. As René Girard said "the party always ends badly," but for the reason that there is no feast without scapegoats, whether real, symbolic or metaphorical.

Key words

Profane · Sacred · Gods · Desire · Scapegoat, Religion · Sacrifice · Rites of passage
Dehumanization

1. Introducción a lo sagrado y lo profano

Desde los alrededores del lago Victoria hasta bien entrado el Congo, los albinos sufren actualmente todo tipo de persecuciones. Mutilarlos y sacrificarlos hasta la muerte está a la orden del día. Así, a la desgracia de nacer albino en una de las zonas con más insolación del planeta, se le suma la crueldad humana, fruto de la ignorancia y superstición reinantes. Dado que la doctrina mendeliana es bastante desconocida por esos lugares, se cree que los albinos son fantasmas o espectros, hijos del diablo, en todo caso no-humanos que llevan en sí la mala suerte y la desgracia. A veces, las familias los acogen como uno más, pero con frecuencia son segregados o abandonados por su supuesto mal fario. Pero que sus familias acepten la mancha blanca de su hijo no implica la ausencia de peligro para los albinos negros. Otros vendrán por ellos, en busca de sus manos, piernas o sangre, y a por sus padres si los defendieran.

El albino, en toda esa extensa zona africana, es considerado portador de la mala suerte pero, extrañamente para nuestros ojos, también de la buena. Son, en el sentido más antropológico-religioso de la palabra, *sagrados*¹. Y este paradójico hecho es el que acarrea las mayores violencias hacia ellos. Un albino puede recibir insultos del tipo: cero, nada, puto blanco, pero también 'dili', que significa negocio. Así, el pelo, una mano (que se puede vender a unos 800 euros), un brazo (1200 euros) o una pierna de un albino (1600 euros) o el cuerpo al completo (75000 euros) pueden servir en la brujería *muti* para encontrar oro en la mina, pescar más, generar riquezas, en definitiva, suerte en general. Toda esa casquería puede convertirse en un talismán incluso amatorio. También se bebe la sangre del albino o se practica el canibalismo con su carne u órganos para ser más fuerte, viril y potente.

Pero, ¿cómo puede ser algo maldito y a la vez fuente de bendición? En el occidente cristiano, hace ya siglos que polarizamos lo bueno y lo malo; hemos separado

¹ Es preciso tener en cuenta que el término "sagrado", de origen latino, posee una ambigüedad semántica en las religiones antiguas. Designa aversión pero también deseo; respeto y veneración, pero también repulsión.

lo maligno-impuro de lo sagrado. Para nosotros, lo sagrado coincide con la deidad inmaculada. Del barro no puede haber idea, decía ya Platón, católico *avant la lettre*... Para nosotros, pasar por debajo de una escalera siempre es funesto. Que un gato negro se te cruce en el camino, también. Rechazamos lo que consideramos impuro, mancillado. No tenemos trato ni comercio con ello; lo evitamos y nos parapetamos frente a ello. Por eso las grandes instituciones de reclusión como el hospital, el manicomio o la cárcel son invención nuestra. Aparcamos lo que nos da miedo o aterrera. Aun así, algunos de nuestros actos cotidianos todavía guardan el recuerdo de un pasado no muy remoto en el que lo bueno y lo malo no estaban tan separados: pisar un excremento y creer que nos dará suerte o pasar el décimo de lotería por la chepa del jorobado nos retrotrae a un modo de pensamiento en el que la humanidad estuvo sumergida durante milenios, ese mismo en el que las brujas realizaban sus conjuros con todo tipo de porquerías y secreciones humanas. Para este tipo de religiosidad, lo que en cada sociedad se considera execrable puede ser la ocasión del triunfo en diversos menesteres.

Occidente, a diferencia de Oriente, si es que existen realmente tales abstracciones, se ha constituido como el Gran Depurador por excelencia, en busca de la pura asepsia, proceso que desembocó en las purgas nazis y estalinistas. Lo sucio, el germen, el desperdicio, todo lo que se considera impuro debe desaparecer hasta no dejar rastro. Todo debe quedar completamente impoluto. Aquello que no podemos reciclar o hacer desaparecer se encierra o se excluye en un *Lager*. No hacemos conjuros con nuestras impurezas, pero tampoco las tratamos mucho mejor. Nos hemos convertido, pues, en maestros de la exclusión.

Y mientras que nuestra cultura iba diferenciando y separando neta y claramente lo bueno de lo pernicioso, a la par, iba diluyendo o deconstruyendo la diferencia que milenariamente se daba entre lo sagrado y lo profano, como si fueran dos procesos paralelos y relacionados necesariamente. Así, por un lado se creaba una distinción clara y distinta (bueno / malo) y por el otro se borraba otra (sagrado - profano)... Hoy día, lo sagrado y lo profano son cada vez más indiscernibles, atrapados en una suer-

te de lógica *fuzzy*. Tal y como decía hace unos años Raoul Vaneigem, hoy ya “nada es sagrado”. Pero esto no quiere decir que todo sea profano (fuera del santuario). Lo sagrado y lo profano, el templo y la calle, el caos y el orden, el deseo y la represión, lo fluido y lo estable y, por supuesto, la fiesta y lo cotidiano se entremezclan indisolublemente. Las sociedades modernas se constituyen como espacios y tiempos homogéneos en los que no existe casi cesura entre las esferas antes estancas. No es que Dios haya muerto, sino que se ha diluido en nuestro panteísmo moderno.

Al contrario, decía Eliade “para el hombre religioso *el espacio no es homogéneo*; presenta roturas, escisiones: hay porciones de espacio cualitativamente diferentes de las otras” (Eliade, 2012, p. 21). Hasta hace bien poco, los tiempos y los espacios sagrados compartimentalizaban las vidas de los hombres. El mundo estaba dividido en apartados herméticos: por una parte, el mundo regular de lo profano, del trabajo cotidiano, sin sobresaltos, pacífico, pautado, rítmico, y, por el otro, un universo maravilloso de acontecimientos fuera de lo común, caótico, licuado, mágico pero también violento y peligroso.

Tal y como ya apuntó Genep antes de Eliade:

se puede considerar cada sociedad general como una especie de casa dividida en habitaciones de pasillos de paredes tanto menos espesas y con puertas de comunicación tanto más amplias y menos cerradas cuanto más cerca se halle esa sociedad de las nuestras en cuanto a la forma de su civilización. Entre los semicivilizados, por el contrario, estos compartimentos se hallan cuidadosamente aislados los unos de los otros, y para pasar entre ellos se necesitan formalidades que presentan una estrechísima analogía con los ritos de paso (Genep, 2008, p. 45).

El universo de lo sagrado, que, como veremos, coincide en parte con ese mundo en el que se sacrifica al albino en gran parte de África, se correspondía con la

esfera de la Fiesta, el lugar por excelencia de la Creación, en el sentido más alto de la palabra: la creación del mundo. Se suele pensar equivocadamente que la fiesta, en la antigüedad, concernía al tiempo en el que se *representaba* la creación *in illo tempore* del mundo por parte de los dioses. Ahí, la representación no solo pretendía ser una *recreación* sino una verdadera creación del mundo², una *presentación* de lo divino, pues el universo, creen, abocado a la nada, necesita de la fiesta para volver a crear o vitalizar su ser. La recreación era una *revitalización*... Como dice Caillois, “tal es la función que cumple la fiesta [...] una actualización del periodo creador [...], una abertura al Gran Tiempo para acceder al reservorio de las fuerzas omnipotentes y siempre nuevas que representa la Edad Primordial” (Caillois, 1950, p. 142). Nosotros, quizás por haber fundido lo sagrado y lo profano, hemos convertido la fiesta en un mero recreo cotidiano.

Decía Roger Caillois en *El hombre y lo sagrado* que

cualquier concepción religiosa del mundo implica la distinción de lo sagrado y de lo profano; en contraposición al mundo en el que el fiel desempeña sus actividades y ocupaciones sin consecuencia alguna para su bienestar [lo profano], se encuentra un dominio en el que el temor y la esperanza lo paralizan de golpe, en el que, como si estuviera al borde de un precipicio, el mínimo paso equivocado puede perderlo (Caillois, 1950, p. 23)

Para la religiosidad pagana, lo sagrado no es un ámbito en el que uno pueda introducirse de cualquier modo. El mito siempre se acompaña del rito, pues será el rito el que impida que todo (el deseo) se desboque. Todo tipo de rituales se es-

² Uno de los ejemplos más notables es el poema babilónico de *Enuma Elis*, llamado el Poema de la Creación. En dicho texto se narra la creación del mundo en el que Marduk logra vencer al monstruo marino, a la diosa Tiamat. El cosmos lo crea Marduk con las partes del viscoso y húmedo bicho. Antes del combate, no existían ni el cielo ni la tierra, pues será con el monstruo despedazado con lo que se fabrique el mundo. No es una *creatio ex nihilo* sino *ex monstro*. Una vez al año, con ocasión de la festividad más importante del calendario babilónico, se recitaba el poema para que el mundo no se disolviera. Es necesario observar el paralelismo entre el sacrificio de los albinos con el que hemos empezado y el sacrificio de Tiamat. Ambas víctimas con consideradas repugnantes, pero con sus pedazos se obtienen victorias o mundos.

tablecen para que lo sagrado no produzca un efecto devastador en lo social. Para acercarse a lo sagrado hace falta un tipo de preparación. Brujos, chamanes y hasta sacerdotes son los encargados de manejar lo sagrado para que no asole lo profano. Pero el mundo de lo profano, el mundo ordenado, el cotidiano cosmos en definitiva, solo puede seguir existiendo con el aliento permanente de lo *sagrado* que lo vivifica, que lo recrea anualmente.

Los Telefolmin, por ejemplo, consideran que la sangre menstrual es tremendamente peligrosa para el orden social y cósmico. Además, creen que el universo marcha inexorablemente hacia la nada, como si se desangrara entrópicamente. Para parar esta deriva, realizan una serie de rituales en los que se excluye a la mujer. Como escribe Godelier en *El fundamento de las sociedades humanas*, "uno de los objetivos fundamentales de esos cultos es ralentizar, mediante ritos, la lenta deriva del Universo hacia la nada" (Godelier, 2007, 145). Para realizar estos rituales, los hombres manipulan los huesos sagrados de los ancestros, que solo ellos pueden manejar y tocar en determinadas circunstancias. Pero lo más sorprendente es que los Telefolmin creen que los huesos humanos se forman durante la concepción con la sangre menstrual. De esta manera, la sangre menstrual es causa del declive universal, pero a la vez sirve para frenar el desastre. La moraleja es fácil de enunciar: para los Telefolmin, el elemento femenino debe ser administrado por los hombres. La sangre menstrual es fuente de creación y conservación de la vida, pero también de muerte; no es que el orden proceda temporalmente del caos, pues éste además nunca desaparece, sino que es el caos el que produce y vivifica el orden amenazándolo a la vez.

Una mirada poco prevenida puede creer que un templo solo se construye para proteger a la divinidad o darle un hogar de residencia. Pero, además de eso y sobre todo, el templo es lo que protege a la comunidad del peligro de lo sagrado; es el lugar que instituye una separación segura y neta entre lo sagrado y lo profano, que son los dos mundos que se excluyen mutuamente pero que a la vez se presuponen. Para

entrar dentro del templo³ o para salir es necesario establecer todo tipo de ritos de consagración o de expiación. Los ritos de expiación son, a este respecto, totalmente clarificadores. No se puede salir de lo sagrado ni de la fiesta de cualquier modo pues esa fuerza sagrada podría verterse y aniquilar el mundo cotidiano.

El contacto con lo sagrado, decimos, se presupone extremadamente peligroso para la mentalidad antigua. Nosotros, que nos acercamos a besar la Pilarica con la única precaución de no pillar el resfriado del que antes la ha besado no lo comprendemos. Alguien sin miedo a lo divino es católico o ateo... Pero la religiosidad humana siempre se estremeció de temor y temblor ante lo insondable divino. Lo profano no se puede mezclar con lo sagrado (que es lo que han hecho nuestras sociedades modernas), pues de ocurrir el contacto, la fuerza divina se perdería; pero lo contrario, que es aún peor, también es cierto: si lo sagrado toca lo profano de cualquier manera y a la ligera puede destruirlo. Y esto, para el paganismo, significa que el orden social y natural se puede hacer añicos. Deben estar ambas esferas aisladas, estancas, reguladas por todo tipo de ritos de paso⁴. Lo sagrado es una energía, una potencia peligrosa, indomable. Solo con mucha precaución se puede uno acercar a ello. Pero, ¿para qué? Pues para obtener victorias, conquistas (amatorias, territoriales, políticas), en definitiva, el favor de los dioses o de las fuerzas anónimas e impersonales. Los brujos y chamanes saben cómo hacerlo, cómo aproximarse para obtener la eficacia de esa peligrosa energía, la misma que corre por las venas de los albinos en África...

El mundo profano, que no debe mezclarse con lo sagrado, sólo puede obtener su permanencia de lo sacro. Toda comunidad pagana habita sobre un volcán. Los ritos pueden ser de dos tipos: de consagración, que introducen algo profano en lo sagrado, y de expiación o desacralización, que devuelven al mundo de lo sagrado a un objeto o una persona que ha sido tocado por lo sagrado. Entre estos ritos en-

³ La palabra latina "fanum" (templo) está relacionada con la raíz proto-indoeuropea *dhes*, "fes" (sagrado), de donde el *theos* griego y también el *festum* latino (fiesta) y *fas* (ley divina).

⁴ Se remite especialmente al clásico ya citado de Arnold van Gennep *Los ritos de paso*.

contramos todos aquellos que se relacionan con la sangre, ya sea el sacrificio de un animal, un hombre, o la menstruación de una mujer. Y es que la fiesta y la sangre siempre estuvieron relacionados con lo sagrado. Nuestra moderna y desacralizada tomatina se ancla en esta presuposición.

Nos cuesta trabajo comprender la forma de pensamiento pagano porque la religiosidad cristiana, que como decía Bataille es la religión menos religiosa, ha introducido una dualidad de tipo trascendente, que es la que ha conformado nuestro marco de pensamiento desde la escuela más temprana. Las religiones paganas son inmanentes. Esto quiere decir que las fuerzas y dioses pertenecen a este mundo natural de aquí abajo. “Todo está lleno de dioses”, escribió Tales de Mileto. O, “aquí (en la cocina) también hay dioses”, decía Heráclito. Pero es preciso encerrarlos en un templo o en un espacio-tiempo para poder crear un mundo estable. Una religión trascendente separa lo divino del mundo natural, aunque a veces lo divino se manifieste mediante milagros que alteran el curso de lo natural. Pero (y esto es lo más importante), para el paganismo, como escribe Marc Augé en *Genio del paganismo*, “lo sagrado se encuentra dividido en fasto y nefasto” (Augé, 2005, p. 86), en puro e impuro, en masculino y femenino. Una potencia divina, para el paganismo, no tiene una identidad fija, una propiedad inmutable, sino que por el contrario es ambigua. Como escribe Caillois, “es buena o mala, no por su naturaleza, sino por la orientación que toma o que se le da” (Caillois, 1950, p. 44). Existe una identidad primitiva de lo impuro y lo puro. No hay ningún objeto puro o exclusivamente impuro, pues estas características son atribuidas dependiendo de la orientación que tome o que se le dé a la fuerza. Y es por esta razón que un albino puede convertirse en fuente de suerte en Tanzania. Por la sencilla razón de que es sagrado.

2. La fiesta, los dioses y el deseo

El tiempo de lo profano en las culturas antiguas, además de separarse del tiempo de la fiesta sagrada, se encuentra pautado por todo tipo de tabúes que cortan el deseo, aquello que en la fiesta se libera parcial o casi absolutamente, dependiendo de la cultura en cuestión. “A la vida regular, escribe Caillois, ocupada con los trabajos cotidianos, apacible, con un sistema de prohibiciones, todo tipo de precauciones en las que la máxima *quieta non moveré* mantiene el orden del mundo, se opone la efervescencia de la fiesta” (Caillois, 1950, p. 129). Cuando llega la fiesta, aquello que no es permitido durante el tiempo de trabajo, se vive con normalidad. Conductas que pueden repugnar y atemorizar en lo profano pasan a ser apetitosas en la fiesta.

La fiesta es lo universal por excelencia. Todas las culturas en todos los tiempos tienen sus periodos de fiesta, pero el significado ha cambiado para nosotros. Para los antiguos, la fiesta, tal y como ya hemos apuntado, coincide con la temporalidad sagrada en la que el mundo se revitaliza, en la que lo social vuelve a anudar sus lazos, en la que se *recrea* el mundo. En ese mundo, liberar las pulsiones implica liberar lo divino-peligroso en el que el yo desaparece. Para nosotros, la fiesta es cada vez más una liberación de nuestro yo que por fin coge las riendas de su existencia dejando atrás los deberes sociales.

En la fiesta pagana, al contrario que en el tiempo del trabajo, los hombres y mujeres se entregan sin control a lo que hoy día llamaríamos pulsiones irracionales. La ley de la fiesta es la ausencia de ley y del tabú o, en todo caso, su relajamiento. Todo lo que no estaba permitido durante todo el año se acoge con el desenfreno más absoluto. La repulsión, el miedo y hasta el asco que se pueden sentir durante el tiempo de lo profano desaparecen en tiempo de fiesta. El frenesí y la agitación interior por fin pueden campar (casi) a sus anchas. En la fiesta, la violencia también rompe los amarres de lo profano. Se privilegia la destrucción, que paradójicamente constituye una creación. En palabras de Bataille, se ansía el encuentro con lo continuo, con un

infinito que coincide con la muerte (Bataille, 1997)⁵. Nuestros cohetes artificiales son una metáfora de las destrucciones reales que podemos ansiar. La fiesta es el exceso por excelencia, el gasto desmedido. Lo profano es el tiempo de la construcción pero en la fiesta reina la destrucción creadora.

Como apuntaba Bataille, “la fiesta es el tiempo sagrado por excelencia” (Bataille, 1997, p. 72); es cuando la fuerza divina se manifiesta en todo su esplendor creador-destructor. Durante el tiempo profano, lo sagrado se manifiesta, dice Caillois, por medio de las prohibiciones del tabú. Se intenta que lo sagrado no toque a lo profano, y si ocurriera se establecen ritos de expiación (salir de lo pío, de lo sagrado). Pero en la fiesta se levanta *la veda del deseo*, que es lo que desde una perspectiva nietscheana-batailleana constituiría la esencia de lo divino. La pregunta no puede esperar: si las religiones paganas temen de tal forma al deseo durante todo el año, ¿por qué en la fiesta dejan que aflore de tal manera? Hasta ahora hemos abordado el tema desde una perspectiva emic, es decir, que es lo creen que hacen los paganos cuando entran en lo profano. Se puede decir que los “paganos”, como hemos dicho, creen que el periodo de fiesta sirve para rejuvenecer sus sociedades y para re-crearlas. Lo sagrado es el alimento principal de lo profano. Si no fuera por la fiesta, la sociedad envejecería irremediablemente hasta perecer, creen. No podrían encontrar más pesca, no tendrían buenas cosechas...

La fiesta es una rememoración del periodo primigenio en el que todo era caótico, antes de la intervención de los dioses, antes de que los dioses se replegaran (o confinaran) a sus templos. Todo estaba permitido, todo era ambiguo, no había diferencias entre clases, ni entre masculino-femenino, todo diluido, todo era deseo desbocado... La fiesta, desde esa perspectiva *emic*, es el acto mediante el cual se le vuelve a dar vida a la comunidad repitiendo la escena en la que los dioses, de forma

⁵ Para Bataille, el deseo de la continuidad del ser, de la misma manera que para el último Freud todo deseo es puro *thánatos*, es deseo de muerte y destrucción de todo límite y de toda discontinuidad, y será mediante la *transgresión*, es decir, “mediante prohibiciones banalmente violadas de acuerdo con unas reglas previstas y organizadas por ritos o, cuando menos, por costumbres” (Bataille, 1997, p. 75) la manera en la que ese deseo pueda satisfacerse casi plenamente sin caer en la pura nada.

violenta, nos dieron forma y normas. Se vuelve a crear el mundo. No es una mera representación, sino que realmente se vuelve a crear el mundo desde cero. La fiesta es el paso del caos al cosmos, de la violencia pura a la paz, es el grado cero de lo social. Dejarse llevar por el deseo es endiosarse, entusiasmarse⁶, entrar en el delirio colectivo dionisiaco que representa el caos primigenio del que surgió el cosmos. En la esfera de lo profano, el deseo debe paralizarse, por la sencilla razón de que lo social no puede anudarse, construirse si los hombres se dejaran llevar por sus deseos. El deseo es lo reprimido⁷.

Pero, ¿qué es lo que, desde una perspectiva étic, puede ocurrir en la fiesta pagana? ¿Qué función tiene la fiesta en lo social, si es que la tiene, más allá de la consabida relajación actual de un mundo del trabajo? De la misma manera que en nuestro tiempo hemos separado lo bueno y lo malo, nuestros dioses actuales ya no se parecen a los paganos. Los dioses paganos, tal y como advirtió René Girard, son excesivos, en todos los sentidos. Se salen de la normalidad y de la norma, de lo profano, podríamos decir. A diferencia del dios cristiano, que como dicen nos ha hecho a su imagen y semejanza, aquellos dioses poseen la mayoría de las veces rasgos monstruosos, tanto en el plano físico como en el moral. Corporalmente, pueden tener más de dos ojos o solo uno, multitud de brazos, rasgos animalescos, cojeras de todo tipo y altura excesiva o pequeñez. Sexualmente son a veces ambiguos y cambian de apariencia con facilidad.

En el plano moral, su comportamiento también se sale de la norma y de la ética. Practican el incesto, pueden devorar a sus hijos y matar a sus progenitores. Tienen además una sexualidad exacerbada y cometen todo tipo de violaciones. Incluso, a

⁶ La etimología de "entusiasmo" hace referencia al "en-theos" griego, "el que lleva un dios dentro".

⁷ La perspectiva de Deleuze y Guattari, en la que la imagen psicoanalítica del deseo reprimido ya sería el "cebo o la imagen desfigurada, mediante la cual la represión caza al deseo en su trampa" (Deleuze y Guattari, 1995, p. 121), aunque acertada en su esquizoanálisis peca en ocasiones de ingenuidad respecto de un deseo completamente inocente. Como decían los esquizoanalistas: "si el deseo es reprimido se debe a que toda posición de deseo, por pequeña que sea, tiene motivos para poner en cuestión el orden establecido de una sociedad" (Ibid).

veces, practican el bestialismo. Son puro deseo licuado sin ningún tipo de restricción. Su conducta siempre es *festiva*... Parece que con bastante sentido común, Platón escribió en la *República* que los dioses del Olimpo no debían seguir siendo el modelo educativo de una buena sociedad. Hasta ese momento, el libro de texto de todo griego culto era la *Ilíada*. Se la sabían de memoria. Es como si a nuestros hijos los educáramos viendo únicamente *True blood*.

En la *Ilíada*, el bien y el mal no aparecen tan polarizados como en épocas posteriores. Solamente en religiones como la persa, la judía, la musulmana o la cristiana empiezan a aparecer ambos conceptos bien discernidos. El mal y el bien son categorías cuasi-relativas en el paganismo. Los criterios para ensalzar a alguien no son morales, sino volitivos, de potencia. Al igual que en el sistema judicial antiguo, no se valora la verdad sino la fuerza. Por eso cuando Nietzsche quiso recuperar el paganismo habló de voluntad de poder. Así, por ejemplo, Heracles, uno de los grandes héroes casi divinos, padece lo que hoy llamaríamos gigantismo, posee tres hileras de dientes y profesa una sexualidad exacerbada. Los cíclopes poseen un gran ojo en medio de la frente; Zeus, de apariencias múltiples, comete todo tipo de violaciones, parricidios e infanticidios.

Si nos vamos a la India, hallamos los mismos rasgos desproporcionados en sus divinidades. Basta recordar la multitud de brazos, cabezas y ojos que pueden tener Shiva o Visnú. El cristianismo, al asemejarnos a Dios, rompe con esta actitud. Y si cruzamos el océano y examinamos los dioses aztecas o incas, volvemos a encontrar rasgos parecidos, quiero decir, monstruosos. Con los dioses nórdicos, como Odín, ocurre lo mismo. Mirados de cerca, parecen una banda de criminales, y sin embargo son tan adorados como temidos. Son sagrados. Además, estos dioses suelen mandar como castigo a la comunidad todo tipo de enfermedades o son causa indirecta de ellas. El castigo divino-pagano nunca es individual, como nuestro infierno, sino colectivo. Apolo, con sus flechas, castigaba con la peste a los tebanos. Para satisfacer a los dioses siempre era menester realizar algún que otro sacrificio humano, pues de lo contrario toda la comunidad sufriría las consecuencias. Desde nuestra perspectiva

moderna, no se comprende muy bien por qué esos pueblos imaginaron unos dioses con semejantes características físicas y morales. El dios cristiano, salvo en algún momento de cólera protestante, es la bondad comprensiva por excelencia.

3. El origen de la religión y las persecuciones colectivas

René Girard, a quien vamos a seguir de cerca en lo que sigue, se percató de que esos mismos rasgos divinos-paganos son los mismos que se atribuían a todo tipo de minorías perseguidas en épocas posteriores y a todo aquél que se ofrecía en sacrificio a los dioses. Así, por ejemplo, se decía de los primeros cristianos, que practicaban el asesinato ritual de niños y el canibalismo. La diferencia es que, en los relatos mitológicos, esos rasgos inmorales son en parte disculpados e incluso a veces aceptados con normalidad. En la Edad Media, los judíos sufrían persecuciones del mismo tipo por los descendientes de aquellos mismos cristianos. Se decía de ellos que contaminaban los ríos con la peste⁸. Además, se los veía e imaginaba con todo tipo de rasgos físicos monstruosos. Y es que, dentro de este paradigma, la monstruosidad física acarrea la monstruosidad ética. En el medioevo (e incluso en la actualidad) se pensaba que la monstruosidad física conllevaba monstruosidad moral. La deformidad era señal de inmoralidad. Casi la totalidad de los científicos del XIX defendían tesis semejantes.

Las persecuciones colectivas, a lo largo de la historia de la humanidad, siempre han seguido unos parámetros que poco han cambiado a lo largo de los siglos: una mayoría cree que una minoría es la causante de todos los problemas, tanto epidemiológicos como de orden social. A partir de ese momento o incluso antes, la percepción que se tiene de esa minoría comienza a distorsionarse: se le atribuyen todo

⁸ El término peste, antes del Renacimiento, servía a la vez para designar tanto las epidemias como los desórdenes sociales.

tipo de monstruosidades físicas e inmoralidades. Pequeños detalles como una ligera cojera pueden convertirse en garras repugnantes. Después comienza el linchamiento y con el paso del tiempo todo vuelve a la calma: el chivo expiatorio es aquel inocente que carga con todos los males de la comunidad, el causante del mal y el que origina el orden posterior al desaparecer por el mero hecho de desaparecer. Para Girard, la fiesta como representación del paso del caos al cosmos no es sino la representación transfigurada de un crimen colectivo pasado contra una víctima. Detrás de todo festejo tradicional se escondería un asesinato colectivo...

Todas las sociedades, y nosotros no nos salvamos, tienen sus chivos expiatorios, sus minorías, que a la menor crisis social serán señaladas y estigmatizadas como las causantes del mal. Podemos encontrar estos chivos expiatorios a nivel planetario, nacional, de barrio o incluso vecinal. Cuando se producen dichas persecuciones, pocos están a salvo de sufrir la alucinación colectiva. Hasta policías y avezados criminólogos pueden caer en el vórtice persecutorio y sufrir el espejismo. La culpabilidad del reo, en esos casos, está fuera de toda duda...

La tesis de Girard es la siguiente: tras cualquier dios pagano, ya sea Zeus, Dionisos, Apolo, Vishnú o Apu, se encuentra una historia verdadera de persecución colectiva contra un chivo expiatorio. Todos los dioses han sido en el pasado, dice Girard, minorías perseguidas, linchadas y expulsadas. Los rasgos monstruosos de los dioses paganos hacen sospechar a René Girard de que el linchamiento es el origen de la religión⁹ y de la fiesta.

En las persecuciones colectivas, dice Girard, una multitud homicida persigue a una minoría, como en la matanza de judíos durante la peste negra. La turbamulta suele estar estimulada por una opinión pública sobreexcitada. No hace falta ir muy lejos

⁹ Etimológicamente, el término religión nos da alguna de las claves. *Lógos* es la palabra que los griegos utilizaban para aludir al lenguaje. Proviene del verbo *'legein'*, que significa reunir. Nuestro verbo 'ligar' tiene ese mismo origen, el de reunir o pegar partes que están dissociadas. Religión procede de re-ligar aquello que estaba unido pero ahora se encuentra des-unido. La religión es uno de los mecanismos principales mediante el cual los pueblos primitivos logran superar los distanciamientos sociales en pos de la cohesión y la paz social. Y no hay nada más que hermane que un asesinato colectivo... Nuestro término 'ley' procede del mismo verbo.

en la historia para descubrir dicha sobreexcitación. Hoy día, desde algunos medios de comunicación, se estimula el racismo y el odio hacia inmigrantes u otros colectivos desfavorecidos. La única diferencia radica en que en el pasado eran menos, o ninguno, quienes sabían detectar el mecanismo del chivo expiatorio... La fiesta, decía Girard, siempre acaba mal, pues su final coincide con la muerte real o metafórica de algún individuo.

Cuando la colectividad señala a una víctima como causa de los males es muy difícil no sucumbir a esa presión. Las persecuciones colectivas gozan de la unanimidad, que siempre es sospechosa. Existe un principio talmúdico que dice así: "si todo el mundo está de acuerdo en condenar al acusado, soltadlo, pues seguro que es inocente". Las persecuciones colectivas aparecen generalmente después de dos tipos de circunstancias, que a veces están mezcladas: 1º) tras sequías, epidemias e inundaciones que provocan la hambruna y la miseria. Estos desastres se viven como un castigo a una colectividad porque un individuo ha cometido alguna falta (saltarse el tabú, la ley, etc, es decir introducir el mundo de lo sagrado en lo profano cuando no se debía). 2º) tras disturbios sociales en los que la comunidad está dividida y a la gresca. En estas circunstancias, dice Girard, se percibe "una pérdida radical de lo social, el fin de las reglas y de las diferencias que definen los órdenes culturales" (Girard, 1986, p. 22). Todo está desestructurado, sin coherencia y en completa confusión. Éste es el primer estereotipo de la persecución: una *crisis de lo indiferenciado*. Las diferencias que estructuran lo social desaparecen, ya sea por una catástrofe natural o por una crisis social. Y ha de haber un culpable de todo ello...

Alguien, se dice, ha de haber cometido algún tipo de crimen: violento, sexual, religioso... El orden social se ha visto alterado porque unos pocos, o uno solo, han cometido algún tipo de impiedad. Este es el *segundo estereotipo*: si hay crisis social indiferenciada es porque se han cometido crímenes indiferenciadores, tales como acostarse uno con su propia madre o matar a su padre, en palabras de Deleuze-Guattari, la imagen desplazada de un deseo inocente y revolucionario. Los perseguidores siempre acaban por convencerse de que un pequeño número de individuos, o inclu-

so uno solo, puede llegar, pese a su debilidad relativa, a ser extremadamente nocivo para el conjunto de la sociedad, dice Girard. Basta con que la unanimidad se coagule alrededor del chivo expiatorio para que toda la violencia acumulada del grupo caiga sobre él. Y para que esto ocurra, los perseguidores han de estar completamente convencidos de su culpabilidad y de los crímenes imputados, que suelen ser del tipo profanación religiosa, infanticidio o relaciones incestuosas.

La ecuación es fácil de establecer para descubrir el tercer estereotipo: solamente alguien con rasgos indiferenciados¹⁰ puede ser quien haya cometido los crímenes indiferenciadores, que son los causantes de la crisis de lo indiferenciado. Y si se poseen los rasgos victimarios, que puede ser cojera (Edipo –de pie hinchado-), extranjería¹¹, o ser albino en África, es mejor huir antes de que el rayo caiga sobre tu cabeza.

4. La in-diferencia y la deshumanización

Según Girard, el conjunto de los tres estereotipos de la persecución es un universal transcultural. Podemos viajar en el tiempo y en el espacio, estudiar todo tipo de culturas, que encontraremos en todo tipo de persecución y acusación colectiva estos tres rasgos de lo indiferenciado que también vemos en la fiesta.

Puede parecer que estamos muy alejados de al menos uno de los estereotipos de la persecución: el de los crímenes indiferenciadores. En las persecuciones ac-

10 Cojeras, algún tipo de deformidad, fealdad, pero también belleza extrema, inmigrante o rey, con otro color de piel, en definitiva todo lo que se sale de la norma, y sobre todo la lepra, constituyen los rasgos indiferenciados que pueden propiciar las persecuciones colectivas. Cuando Jesús toca al leproso rompe con las historias de persecución, las mismas que según Girard le terminarían dando caza. Sobre estas cuestiones, es imprescindible el libro *Veo a Satán caer como un rayo*, de Girard.

11 Ya apuntaba van Gennep al carácter sagrado del extranjero: "la consideración del extranjero, por parte de un elevado número de pueblos, como un ser sagrado, dotado de potencialidad mágico-religiosa sobrenaturalmente benéfico o maléfico" (Gennep, 2008, p. 46). Solo a un extranjero muy ingenuo se le podría ocurrir adentrarse solo en una fiesta, pues con bastante seguridad acabará vapuleado. La película de Claudia Llosa *Madeinusa* es bastante clarificadora, pues ahí se representa la persecución del chivo expiatorio extranjero.

tuales, no tendríamos problema alguno en señalar tanto las crisis de lo indiferenciado (se han perdido los valores, se dice) como los rasgos victimarios de los perseguidos (las culpas se las suele llevar el raro, el extraño). Pero en la globareligización a la que asistimos no es difícil hallar las imputaciones de crímenes indiferenciadores.

Decía el Ayatolá iraní Kazem Sedighi en 2010: “el aumento de relaciones sexuales ilícitas es la causa del incremento de los terremotos. Las catástrofes naturales son el resultado del comportamiento de muchas mujeres que van mal vestidas y que corrompen a los jóvenes”. Del mismo modo, el pastor evangelista Pat Robertson dijo hace poco que el terremoto sufrido en Haití en 2010 fue enviado por Dios como castigo por el pacto que los haitianos realizaron con el Diablo en el pasado.

Contrariamente al discurso oficial, según el cual siempre se persigue al diferente, René Girard, como vemos, habla del in-diferente. Dice así:

nunca se le reprocha a las minorías religiosas, étnicas o nacionales su diferencia propia, se le reprochan que no difieran como es debido, y en última instancia que no difieran en nada. En todas partes, el vocabulario de los prejuicios tribales, nacionales, etc., no expresa el odio hacia la diferencia, sino hacia su privación (Girard, 1986, p. 33).

Según Girard, una cultura es un sistema de diferencias: de género, de edad, de estatus, etc... Las crisis siempre acarrearán que todas esas distinciones se difuminen o borren: como en un gran carnaval en donde los papeles se cambian y todos se travisten. O como en un terremoto donde todo queda arrasado. Una indiferencia tal sólo puede ser causada, se piensa, por algo afín a ese estado: el in-diferente, que además es aquél que no respeta las diferencias. Los estereotipos de la persecución son los tipos de toda culpabilización y demonización: el indiferente es el monstruo, tanto en el plano moral como en el físico. Y lo monstruoso es lo que no tiene ni pies ni cabeza, lo que carece de diferencias. Se elige como culpable de la crisis a alguien que posea alguno de los rasgos victimarios. Todo ello de forma inconsciente. Y esos

mismos rasgos se deformarán al extremo de forma alucinatoria. Eso hará más fácil la acusación de crímenes indiferenciadores.

Como hemos dicho, para Girard, detrás de toda religión antigua y de todo mito y de toda conmemoración festiva se encuentra una historia real de persecución colectiva¹². La narración mítica se encarga de borrar, la mayoría de las veces inconscientemente, la violencia de la historia, alterando los datos. Pero según Girard, basta con saber interpretar bien los mitos, a modo detectivesco, para descubrir las huellas de esa violencia y de ese crimen pasado.

La diferencia entre las persecuciones medievales o modernas y las antiguas consiste en que los perseguidores modernos y medievales no adoran a su víctima, no la sacralizan ni borran las huellas de la violencia. El perseguido es un monstruo y lo seguirá siendo. Pero en las religiones paganas, la víctima se convierte en el dios, o en aquello que da la creación y la buena suerte, como el albino, por paradójico que nos pueda parecer. Como dice Girard, “los pueblos no se inventan a sus dioses, sino que divinizan a sus víctimas”. Pero previo a esa divinización se da siempre una deshumanización diabólica, que también hallamos en las persecuciones colectivas modernas. Se podría decir que si le diéramos un par de milenios a las persecuciones de los albinos seguramente acabarían convirtiéndose en dioses¹³.

El mito siempre comienza hablando de un origen en el que toda era confuso: “En el principio era el caos...”. El día y la noche aparecen confundidos (piensen en las tinieblas cristianas, que son deudoras de esos relatos anteriores), no hay separación entre cielo y tierra; tampoco hay diferencias entre dioses, animales y hombres. Todo

12 Uno de los ejemplos más claros los da Baroja al intentar descifrar el significado del pelele al que al finalizar la fiesta se lo aporrea, quema o hace explotar. Para Baroja, “pelele” podría ser el diminutivo o la transformación de un verdadero y real Pepe que sufrió en un pasado lejano algún tipo de persecución colectiva (Baroja, 2005)

13 No hay que olvidar que Hernán Cortés fue confundido por Moctezuma con un antiguo dios blanco. Tirando del hilo de las hipótesis girardianas se podría especular que esos dioses blancos de los Aztecas fueron en el pasado pobres víctimas que seguramente tenían algún tipo de falta de pigmentación en la piel.

se encuentra mezclado, confundido, sin diferencia. De igual manera que, para Girard, un dios pagano ha sido en el pasado una víctima perseguida, el principio del tiempo del que hablan los mitos también es real. Y de la misma manera que los rasgos de la víctima están alterados por la narración, los rasgos de ese origen también se encuentran metaforizados como creación del mundo. Ese caos originario, dice Girard, fue una situación real, de conflictividad y desestructuración de lo social. El caos mítico coincide con el primer estereotipo de la persecución: la crisis de lo indiferenciado: es la falta de orden, la anomía social, la misma que reina en la fiesta.

Como vemos, tanto las persecuciones modernas como las antiguas parten de una crisis en la que no falta la violencia, la envidia, los celos de todos contra todos, las rivalidades miméticas entre los segmentos de lo social. Ésta es la primera etapa tanto del mito como de la persecución moderna. Y en vez de considerar la parte de culpa que todos puedan tener en la crisis, se busca un culpable de dicho caos, que será aquel que posea alguno de los rasgos victimarios. Dichos rasgos darán lugar a la primera transfiguración: la que convierte a la víctima inocente en un monstruo. Es la única manera de cometer el linchamiento. Sólo si imaginamos (y vemos) a una pobre víctima como el peor de los monstruos físicos y morales, carente de humanidad alguna, podremos apedrearlo. La primera transfiguración maléfica es pues una deshumanización¹⁴ del futuro chivo expiatorio. No tiene que aparecer como chivo expiatorio, sino como un monstruo apestoso cuya muerte coincide con el final de la fiesta.

La Fiesta, para Girard, *siempre acaba mal*, por la sencilla razón de que la violencia y las insidias acumuladas durante todo el año por lo que él denomina “rivalidad mimética” deben descargarse sobre algo o alguien que no pueda defenderse: un muñeco, un animal, un extranjero, un albino... A la violencia, dice Girard, “siempre

14 Los nazis, antes de la utilización de las cámaras de gas, sólo acababan con los judíos tras haberlos convertido en piltrafas humanas. Por ejemplo, no les daban papel higiénico para que el hedor borrara su aroma a humanidad. Para asesinar al pueblo judío, los alemanes tuvieron previamente que convertirlos en monstruos causantes de la crisis.

hay que darle algo que morder"¹⁵. El chivo expiatorio carga con las culpas, se lleva toda esa violencia que ha provocado la crisis de lo indiferenciado. Después aparecerá la calma, el orden, la creación de cosmos. La elección de la víctima coincide con todos aquellos que no pueden defenderse por la sencilla razón de que son aquellos que no pueden continuar con la escalada de venganzas que acabaría con lo social.

15 La pretendida búsqueda metafísica de la continuidad de la que hablaba Bataille se comprende mejor desde las tesis miméticas de Girard. No habría ningún deseo que busca lo deslimitado mediante diferentes medios ni tampoco pulsión de muerte freudina. Tan solo una necesaria descarga de violencia acumulada. El chivo expiatorio carga con las culpas, se lleva toda esa violencia que ha provocado la crisis de lo indiferenciado.

Bibliografía

- AUGE, M. (2008) *Génie du paganisme*, París: Folio.
- BAROJA, C. (2009) *El carnaval*, Madrid: Alianza.
- BATAILLE, G. (1997) *El erotismo*, Barcelona: Tusquets.
- CAILLOIS, R. (1950) *L'homme et le sacré*, París: Gallimard.
- DELEUZE, G. Y GUATTARI, F. (1995) *El anti-edipo*, Barcelona: Paidós.
- ELIADE, M. (2012) *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona: Paidós.
- GENNEP, A. (2008) *Los ritos de paso*, Madrid: Alianza.
- GIRARD, R. (1986) *El Chivo expiatorio*, Barcelona: Anagrama.
- GODELIER, M. (2010) *Au fondement des sociétés humaines*, París: Flammarion.