

## “El giro hermenéutico sacrificial en la teoría de lo sagrado de René Girard”

Agustín Moreno Fernández<sup>1</sup>

Publicado en: Silvia Bara Bancel, Antonio Sánchez Orantos (eds.), *El amor, lo sagrado y lo político*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2016, pp. 231-262.

*“I would like first of all to make a distinction between sacrifice as murder and sacrifice as renunciation. The latter is a movement toward freedom from mimesis as potentially rivalrous acquisition and rivalry”.*  
R. Girard, *The Girard Reader*, J. Williams (ed.), p. 272.

### 1. La noción de lo sagrado en la teoría mimética de Girard

Como ya advertía Ortega, entre otros y desde hace tiempo, uno de los grandes problemas epistemológicos de las ciencias sociales o humanas se refiere al uso dispar que de un término o un concepto puede irse haciendo a lo largo de los siglos, sin que su significado sea equivalente, con el riesgo de malinterpretar una continuidad que no se corresponde con los hechos. Dicho de otro modo: usar un mismo concepto no significa necesariamente referirse a lo mismo<sup>2</sup>.

En paralelo, no podemos obviar la peculiar dificultad epistemológica de acotar un ámbito llamado de lo religioso o de lo sagrado, dada la enorme diversidad de definiciones y criterios existentes, constatándose la imposibilidad de ofrecer una definición unívoca o consensuada entre los estudiosos. Y, asimismo, el hecho de que son el propio decurso histórico occidental y la emergencia de diversas esferas de racionalidad autónoma (que no netamente separadas) característica de la secularización, los que suscitan que el fenómeno religioso nos aparezca como un objeto problemático y particularizado de estudio, que dejó de formar parte de un magma cultural donde los límites de lo político, lo técnico, lo estético, lo económico, lo ritual, lo económico... no aparecían claramente y lo religioso quedaba entreverado entre los demás ámbitos o como clave de bóveda del mundo de significados del sistema social.

Ningún modo de abordar la cuestión, pues, queda excusado de tomar en cuenta esta mínima problematización previa; de intentar justificar de qué presupuestos se parte y de utilizar, por tanto, las herramientas precisas para ello.

Según la hipótesis de René Girard, la dimensión de lo sagrado está indisolublemente unida a los procesos de hominización y de humanización de nuestra especie. En particular, estaría ligada al hipermetemismo humano y a su manifestación colectiva en la dinámica del mecanismo del chivo expiatorio, tanto en su vertiente más primigenia y espontánea (los crímenes fundadores), como en su dimensión más evolucionada y pautada (los sacrificios rituales) y, en todo caso, vinculada a la catarsis de la violencia y a la interpretación que de ésta harían los mitos.

---

<sup>1</sup> Investigador posdoctoral de la Universidad de Granada. Acreditado como Profesor Contratado Doctor por ANECA. Miembro del Grupo de investigación: "Antropología y Filosofía" (PAIDI, SEJ 126).

<sup>2</sup> Ortega se quejaba de la equivocidad conceptual en las ciencias del espíritu y de su extrema pobreza de vocabulario, que se harían patentes en el significado de términos como “religión”, porque se desconoce si con ellos se designan abstracciones o formas reales que la vida ha adoptado, variando en cada sentido concreto. El filósofo se lamenta de que el mismo vocablo se emplee “para designar, como nombre propio, figuras muy concretas de humana ocupación”: “Alguna vez he hecho notar el daño resultante de que con un solo y mismo vocablo – “poesía” – se denomine lo que hizo Homero y lo que ha hecho Verlaine. Lo propio acontece con palabras como “filosofía” y “religión”.” *Origen y epílogo de la filosofía*, 1953, *Obras completas*, Madrid, Alianza Ed. y Revista de Occidente, vol. IX, 1971, p. 397. Afirma que no es lo mismo la poesía de hace siglos que la de hoy, o la religión pagana que la cristiana primitiva o la actual... *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia*, 1941, *Obras completas*, Madrid, Taurus-Santillana, vol. VI, 2006, pp. 23-24. De manera paradójica – si no contradictoria –, es el propio Ortega quien utiliza, por ejemplo, los términos religión, religioso o Dios de manera equívoca y ambigua.

No obstante, llama la atención que Girard, en un tema tan capital como el del mecanismo del chivo expiatorio, no lleve a cabo en su obra una sistematización de las fases de dicho mecanismo, a su juicio, originante de lo sagrado<sup>3</sup>. Igualmente, es llamativo que quien ha estudiado con profusión la pluralidad de expresiones culturales y humanas de lo sagrado, no se haya hecho cargo del fenómeno de lo sagrado más allá de los límites del sacrificio ligado a la violencia social. Aunque, en otro sentido, la teoría mimética también permitiría abordar lo sagrado desde un punto de vista subjetivo, sobre todo en lo que se refiere a las experiencias vividas por aquellos, principalmente los grandes novelistas estudiados por el pensador, que han pasado por un proceso de conversión en el que han devenido personas conscientes de su propio mimetismo y de sus implicaciones y le han conferido un simbolismo o un carácter religioso<sup>4</sup>.

Cabría profundizar en la cuestión relativa a los presupuestos a través de los cuales Girard aborda la cuestión de lo religioso y sus posibles repercusiones. La inscripción de su hipótesis antropológica en la órbita durkheimiana, aunque no solamente<sup>5</sup>, parece reforzar la validez del modelo de Durkheim sobre todo para las religiones sacrificiales arcaicas y las sociedades premodernas, de las que ya sólo cabría encontrar vestigios. Por otro lado, podemos plantearnos lo siguiente. Al haber privilegiado una óptica intersubjetiva y social, ¿no ha descuidado Girard la vertiente subjetiva de lo sagrado, quedando como una variable netamente dependiente de la anterior? Más allá de Girard, ¿qué sería más decisivo a la hora de pensar lo sagrado? ¿Qué viene antes: lo individual o lo social? ¿Acaso está bien formulada esta pregunta? (¿Acaso no pocos malentendidos entre los estudiosos de la religión no vendrían del hecho de no estar hablando de la misma dimensión, de un uso equívoco del concepto como advertía Ortega, incluso por parte de un mismo autor?) Como nos muestran Charles Taylor y Camille Tarot estaríamos ante un falso dilema<sup>6</sup> del que, precisamente, y según Tarot, la teoría

---

<sup>3</sup> Proponemos una síntesis descriptiva y una sistematización de las fases del mecanismo victimario en: A. Moreno Fernández: "Descripción y fases del mecanismo del chivo expiatorio en la teoría mimética de René Girard", en: *Éndoxa*, nº 32, 2013, pp. 181-196.

<sup>4</sup> A. Moreno Fernández: "La conversión en la teoría mimética de René Girard", en *Pensamiento*, vol. 70, nº 263, 2014, pp. 277-305.

<sup>5</sup> "A mí me gustaría inscribir mi propio trabajo en un marco durkheimiano, pero en este marco reconocer la validez de intuiciones como las de Freud o Nietzsche". R. Girard: "Les traces de la violence", en: Ch. Ramond (ed.), *Le lien humain*, Le Havre: Le Volcan, Actes du Séminaire décentralisé du Collège International de Philosophie, 1993, p. 39.

<sup>6</sup> En la valoración que hace Taylor de W. James, si bien es positiva y ecuaníme, también hay lugar para la crítica. Para James lo primario a la hora de definir la religión son los sentimientos, actos y experiencias individuales en soledad, en tanto que creen relacionarse con lo que consideran lo divino: "el auténtico locus de la religión es la experiencia individual, no la vida corporativa" y "su "locus" propio es la experiencia, es decir, el sentimiento, y no las formulaciones que emplean las personas para definir, justificar y racionalizar sus sentimientos (operaciones que, claro está, corren a cargo habitualmente de las Iglesias)". De modo que tendría problemas para superar este individualismo: "parece incapaz de reconocer es el fenómeno de la vida religiosa colectiva, que no es sólo el resultado de los vínculos religiosos (individuales), sino que en cierto sentido constituye o *es* este vínculo. En otras palabras, James no deja espacio para un vínculo colectivo como forma de ser compartida [...] lo cual explica en parte la visión altamente negativa que tenía de las Iglesias". Taylor también cuestiona el que uno pueda tener realmente una experiencia individual: "Todas las experiencias requieren algún vocabulario, que inevitablemente recibimos ante todo de la sociedad que nos rodea, por más transformaciones que podamos introducir ulteriormente en él. Las ideas, la forma de pensar de acuerdo con la que vivimos nuestras vidas, configuran directamente lo que podemos llamar "experiencia religiosa"; y estos lenguajes, estos vocabularios, no son nunca exclusivos de un individuo. ¿Convierte esto en insostenible la tesis principal de James, según la cual la religión auténtica es una experiencia individual? Ni mucho menos. La cuestión puede plantearse en los términos antes mencionados, a saber, en función de si el nexo religioso es individual o colectivo. Pero tan pronto como apreciamos plenamente la naturaleza social del lenguaje, se abren otra serie de cuestiones para James". Más allá del plano de la antropología de la religión, también hay lugar para valoraciones de tipo histórico en las que se precisan distintas modulaciones del fenómeno religioso según la época y el lugar geográfico, eje de coordenadas que daría cuenta del sesgo individualista de James en el Atlántico Norte en el s. XIX, donde contaba tanto la religión personal (p. 32). Esta modulación se expresa en Taylor en los modelos paleo, neo y posdurkheimianos como tipos ideales que, sin ofrecer el cuadro completo, sí serían los modelos entre los que, a su juicio, se ha movido la historia, siendo el último el más propio de nuestra época. Una modulación que tiene connotaciones sociales, económicas y

mimética habría escapado: "la mimesis en Girard es tan importante porque permite pasar de los individuos al grupo y viceversa. Está en el centro de la relación individuo sociedad"<sup>7</sup>.

Pensadores como Juan Antonio Estrada no caen en esa dicotomía tramposa, destacando la problematicidad, la ambigüedad y la complejidad irreductibles del fenómeno religioso. Los sujetos de la experiencia religiosa nunca son tablas rasas o conciencias puras. Inevitablemente nos encontramos en cada sujeto con la dimensión social. Y, en la base de los condicionamientos de sus vivencias y pensamientos, con su código y con su imaginario social, cultural y religioso. En un horizonte y un círculo hermenéuticos de los que no cabe abstraerse y donde es difícil la objetivación reflexiva y consciente de la cultura vivida, en cuyo lenguaje canalizamos las experiencias que a nosotros nos parecen naturales<sup>8</sup>.

Volviendo a Girard, en otro lugar hemos referido importantes críticas que cabe hacer a su teoría de lo sagrado. La observación de M. Fraijó, que incide en que no puede soslayarse la complejidad de lo religioso en la variedad de sus manifestaciones y que puede deberse a infinidad de funciones que no se quedan reducidas a lo sagrado sacrificial. O, particularmente, la mención explícita de Gómez Caffarena, en una línea parecida, cuando destaca que lo sagrado parece ser más complejo y abarcante que la inmolación destructiva en la que se centra Girard<sup>9</sup>.

En esta ocasión, sin embargo, no serán estas las cuestiones sobre las que profundizaremos, sino sobre una temática controvertida, no exenta de la ambigüedad y de la complejidad de la cuestión más amplia de lo religioso, y que podríamos denominar como el giro hermenéutico sacrificial de Girard. Intentaremos responder a estas preguntas. ¿Qué significa considerar el cristianismo como religión no sacrificial? ¿Con qué argumentos justificó el pensador esta postura? ¿Qué quiere decir que ni siquiera el cristianismo sería un espacio no sacrificial? ¿En qué términos y por qué cambia Girard de postura? ¿Qué implica este cambio? ¿Quedan rebatidos todos los argumentos planteados por él mismo cuando defendió la anterior posición?

---

axiológicas: "Dentro del nuevo orden se abandona el principio *a priori* según el cual toda respuesta válida a las inquietudes religiosas debe darse dentro de las condiciones paleo o neodurkheimianas (una Iglesia, o una "Iglesia" y/o una sociedad). Lo espiritual en cuanto tal ha dejado de estar intrínsecamente vinculado a una sociedad. [...] Al menos en ciertas sociedades, el principal catalizador para que [las cosas] sucedieran de este modo en las últimas décadas parece haber sido la nueva cultura consumista individual promovida por la opulencia de la posguerra". Charles Taylor, *Las variedades de la religión hoy*, Barcelona, Paidós, 2003, pp. 16-17, 19, 34-36, 39, 32, 106, 111.

<sup>7</sup> Tarot también es consciente de la gran dificultad que supone la imprecisión del vocabulario, no sólo en referencia a lo sagrado, sino el que utilizamos para hablar de la singularidad y de la interioridad humana. Al hablar de individuo humano, incluso animal, solemos atribuirle propiedades que, más allá de la individualidad como muestra de una especie, remiten a una subjetividad: "Ahora bien, si la individualidad no es en sí una garantía de subjetividad, la subjetividad no comienza por ser individualizada. Es gracias al proceso de socialización que la individualidad se socializa y que la subjetividad se individualiza, siendo esto un objetivo del mismo proceso. En el proceso, las interacciones sociales son mediadoras no sólo de los individuos entre ellos, sino de los individuos con ellos mismos, y es en este sentido que el individuo humano que nace como producto de la naturaleza y a partir de su patrimonio genético y su medio ambiente, necesita ser integrado en la sociedad para devenir un sujeto individualizado gracias a una herencia cultural y posiciones sociales. [...] El individuo humano deviene uno, construido por este itinerario de socialización que le transforma más o menos en persona singularizada por el conjunto de relaciones que se cruzan en él y que le confieren más o menos su autonomía. Podemos ver aquí por ejemplo, la importancia de los ritos de paso en la carrera de la personalización humana. [...] El individuo está, de entrada, sometido a todo lo que le falta y al deseo de otro, y está comprometido en la carrera de afirmar su autonomía. De ahí toda la ambigüedad del término sujeto". C. Tarot: « Sacré objectif et sacré subjectif. Sociologie de la religion et problèmes de l'individu », << <http://www.msh-m.fr/le-numerique/edition-en-ligne/rusca/rusca-territoires-temps-societes/la-revue-en-ligne/numero-6-alterite/article/varia-camille-tarot-sacre-objectif> >>.

<sup>8</sup> J. A. Estrada: *¿Qué decimos cuando hablamos de Dios?*, Madrid, Trotta, 2015, pp. 112-117.

<sup>9</sup> A. Moreno Fernández: "La teoría mimética de René Girard. Una visión crítica", *Gazeta de Antropología*, 30 (1), artículo 08, 2014, << <http://hdl.handle.net/10481/30776> >>.

## 2. El cristianismo, religión no sacrificial

Si hay un gran tema sobre el que Girard ha variado de postura es este. Un viraje que también tiene que ver con la marcha atrás que da en lo que después le ha parecido un elemento progresista o humanista a depurar: la afirmación de la existencia de un espacio no sacrificial, esto es, del cristianismo como religión no sacrificial. Veremos primero cuál fue la posición inicial, para lo cual nos basaremos sobre todo en los capítulos séptimo y octavo de *El misterio de nuestro mundo*. También aludiremos en este sentido al diálogo que en 1990 Girard mantuvo con teólogos de la liberación. Después la compararemos con la que hoy día sigue asumiendo como su posición. A este respecto tendremos en cuenta diversas obras girardianas más recientes.

### a) El punto de partida de su primera hermenéutica

Girard es claro: “en los evangelios no hay nada que sugiera que la muerte de Jesús sea un sacrificio, sea cual fuere la definición que se dé de sacrificio: expiación, sustitución, etc. En los evangelios la muerte de Jesús no se define nunca como sacrificio. Los pasajes invocados para justificar la concepción sacrificial de la pasión pueden y deben interpretarse fuera del sacrificio. En los evangelios la pasión se nos presenta ciertamente como un acto que trae la salvación a la humanidad, pero no como un sacrificio”<sup>10</sup>. El autor apunta a otros motivos que nada tienen que ver con el sacrificio para explicar la muerte de Jesús<sup>11</sup>. A Dios, no cabría atribuirle la menor violencia<sup>12</sup> y habría que insistir ante todo en el carácter no sacrificial de la muerte de Jesús: “decir que Jesús muere, no ya en un sacrificio, sino contra todos los sacrificios, para que no haya más sacrificios, es lo mismo que reconocer en él a la misma Palabra de Dios: “Quiero misericordia y no sacrificios””<sup>13</sup>. ¿Por qué la no-violencia propugnada por Jesús tendría entonces un fatal desenlace? Por el rechazo con que se recibe su propuesta. Según Girard, si todo el mundo amara a sus enemigos, ya no habría enemigos. Sin embargo si todos se retiran, el único que no lo hace será presa de los demás: “me parece que es posible mostrar que no hay ni una sola palabra ni una sola acción atribuida a Jesús, incluidas las más duras en apariencia, incluida la revelación del asesinato fundador y los últimos esfuerzos por apartar a los hombres de un camino fatal, que no estén en conformidad con la regla del reino. Es la fidelidad absoluta al principio definido en su propia predicación lo que condena a Jesús. No hay más causa para esa muerte que el amor al prójimo vivido hasta el fondo en la inteligencia infinita de sus exigencias. “No hay amor más grande que morir por sus amigos” (Jn 15, 13)”<sup>14</sup>.

Opina Girard que “de todos los cambios de visión que se nos ha impuesto en el curso de estas conversaciones [se refiere a *El misterio de nuestro mundo*], éste el más importante”<sup>15</sup>. Subraya además el hecho de que la interpretación contraria, la lectura sacrificial, “tiene que ser criticada y revelada como el malentendido más paradójico y más colosal de toda la historia, el

---

<sup>10</sup> R. Girard: *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica*, Salamanca, Sígueme, 1982. (Con J. M. Oughourlian y G. Lefort), p. 211.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 237.

<sup>12</sup> “Por el contrario, se nos habla de un Dios extraño a toda violencia. El más importante de estos pasajes en los evangelios sinópticos niega formalmente la concepción de venganza y retribución de la que todavía quedan algunas huellas hasta el final del antiguo testamento. [...] He aquí el texto fundamental a mi juicio, que nos presenta a Dios como ajeno a todo tipo de violencia, deseoso por consiguiente de ver a los hombres renunciar a la venganza: Habéis oído que se dijo: *Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo*. Pues yo os digo: Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persiguen, para que seáis hijos de vuestro Padre celestial, que hace salir su sol sobre buenos y malos, y llover sobre justos e injustos (Mt 5, 43- 45)”. *Ibidem*, p. 214.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 242.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 243.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 212.

más revelador al mismo tiempo de la impotencia radical de la humanidad para comprender su propia violencia, aun cuando se le manifieste de la forma más explícita”<sup>16</sup>.

Girard caracteriza su lectura no sacrificial del cristianismo con cuatro rasgos principales: 1) no es una lectura humanista que ampute los aspectos religiosos de los evangelios; 2) revela la fuerza desmitificadora de los evangelios; 3) avala las grandes afirmaciones canónicas sobre la divinidad de Jesús y su unión con el Padre<sup>17</sup> y 4) muestra la trascendencia divina del amor, recubierta por la trascendencia de la violencia con la que se habría confundido en parte, frente al desconocimiento asociado a la eficacia de los mecanismos victimarios<sup>18</sup>.

Uno de los aspectos que suscita confusión es el referido a las analogías estructurales entre la Pasión y los sacrificios de todas las religiones<sup>19</sup>. Sin embargo, Girard considera que esta lectura es superficial e ignora los elementos inequívocos que señalarían la oposición de dos trascendencias diferentes: la de la violencia, asociada a la divinización de los chivos expiatorios y la del amor, que denuncia las muletas sacrificiales de la humanidad y las falsas culpabilidad y divinidad de las víctimas: “Si la muerte de Jesús fuera sacrificial, entonces la resurrección sería el “producto” de la crucifixión. Pues bien, no es esto lo que ocurre y la teología ortodoxa ha resistido siempre victoriosamente a la tentación de transformar la pasión en un proceso divinizador. Para la ortodoxia la divinidad de Cristo, sin ser exterior a su humanidad, como es lógico, no depende de los acontecimientos que se producen en el curso de su existencia. En vez de hacer de la crucifixión una *causa* de la divinidad, como cierto cristianismo colorista ha sentido siempre la tentación de hacer, más vale ver en ella una *consecuencia* de ésta”<sup>20</sup>. Para Girard la lectura no sacrificial se encuentra con los grandes dogmas y los hace más inteligibles y coherentes entre sí. Es más, cree que la definición sacrificial de la Pasión y de la redención no tiene legitimidad para ser deducida del nuevo testamento, salvando la Carta a los hebreos, que considera “algo muy especial”<sup>21</sup>.

---

<sup>16</sup> Ídem.

<sup>17</sup> Al tiempo que insiste en que él es antropólogo y no teólogo, afirma que su teoría antropológica cimentada en los evangelios está acorde con la ortodoxia: “Creo que nuestras intuiciones propiamente modernas sólo pueden en último análisis reforzar la ortodoxia y no destruirla, a diferencia de la crítica histórica y filosófica desde hace dos siglos”. F. Lagarde: “Entretien avec René Girard”, en: *René Girard ou la christianisation des sciences humaines*, New York, Peter Lang, 1994, p. 202. Es más, pone énfasis en defender una “ventaja” de la teoría mimética, que consistiría en conducir “con una lógica muy directa, a una teoría de la redención [...] respecto a la cual yo enfatizaría que es perfectamente ortodoxa en relación a todas las grandes iglesias cristianas (a saber, la iglesia ortodoxa, los católicos, los luteranos, los anglicanos, etc.) y los siete primeros concilios. Considero que esa visión de la redención puede tener una aceptación creciente”. “4.1. René Girard (29.VI. 1990-mañana)”, H. Assmann (ed.): *Sobre ídolos y sacrificios. René Girard con teólogos de la liberación*, San José (Costa Rica), Ed. Dei, 1991, p. 71. Girard da por supuesta esta teoría de la redención, que en esta época se remite a su interpretación no sacrificial de la Pasión, y no detalla los concilios a los que se refiere.

<sup>18</sup> R. Girard: *El misterio de nuestro mundo*, op. cit., p. 249. Llama la atención al hilo de estas dos trascendencias y de la interpretación humanista de la lectura no sacrificial de Girard, la importancia conferida al *Eli, Eli, lama sabachtani*. *Ibidem*, pp. 266-267.

<sup>19</sup> No llevarían razón, en este sentido, quienes subrayan la Pasión de Cristo como un episodio único en la historia, en lo que al relato de una divinidad que muere violentamente y resucita se refiere. Ejemplos destacados serían Dionisos, Osiris o Adonis. Que hay similitudes entre los mitos y los relatos de la Pasión es algo patente. Los antropólogos comparativistas acertaban al ver que en el cristianismo, como en tantas religiones, la violencia junto con lo sagrado juega un papel capital. Y, sin embargo, no tenían razón al equipararlas a todas. En los mitos hay unas víctimas consideradas culpables (como Edipo, acusado de incesto y parricidio), como justo su castigo, y son narrados desde el punto de vista de los verdugos y acusadores. En cambio, los evangelios representarían la versión de las víctimas. Jesús es una víctima declarada inocente por una minoría disidente, que no acepta la violencia infringida contra el reo, y que se inscribe en la tradición bíblica donde hay más víctimas rehabilitadas (José, Job o Juan el Bautista). Desde la perspectiva mítica se justifica la violencia colectiva, que busca liberarse caiga quien caiga. Pero según el judeocristianismo, Dios está contra la injusticia y del lado de las víctimas.

<sup>20</sup> R. Girard: *El misterio de nuestro mundo*, op. cit., p. 267.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 257.

El pensador constata que no hay nada en los evangelios que hable directamente sobre la autorización de Dios del postulado al que lleva la lectura sacrificial de la Carta a los hebreos, la exigencia del sacrificio de Jesús por su Padre, formulado plenamente por la teología medieval. Los intentos de explicación en este sentido le resultan absurdos, como el de que Dios tiene necesidad de vengar su honor comprometido por los pecados de la humanidad y exige la víctima más preciosa y querida, su propio hijo: “este postulado ha hecho sin duda, más que cualquier otra cosa, que el cristianismo quede desacreditado a los ojos de los hombres de buena voluntad en el mundo moderno. Tolerable todavía para la mentalidad medieval, se ha hecho intolerable para la nuestra y constituye la piedra de escándalo por excelencia para un mundo que se rebela completamente contra lo sacrificial, y no sin motivos, aun cuando esta rebeldía siga estando a su vez impregnada de elementos sacrificiales que nadie ha logrado extirpar hasta ahora”<sup>22</sup>. No obstante Girard no reduce a san Pablo a esta lectura sacrificial, a pesar de que haya sido esta lectura la determinante<sup>23</sup>.

Hasta tal punto que Girard reconoce que la potencia desmitificadora de los evangelios ha estado mermada a causa de su interpretación sacrificial, lo cual a nuestro juicio cuestionaría la excepcional influencia que le atribuye al cristianismo en lo que se refiere al cuestionamiento de los mitos y sacrificios y a los efectos de la que sería su “interpretación auténtica” a lo largo de la historia<sup>24</sup>. El propio autor asume que “el cristianismo histórico ha vuelto a cubrir los textos con un velo sacrificial. O lo que es lo mismo [...] los ha encerrado en el sepulcro, muchas veces espléndido, de la cultura occidental. Esta lectura sacrificial ha permitido al texto cristiano servir a su vez de base para algo que, en principio, nunca debería haber apoyado [...] a una cultura que no es ciertamente como las otras, ya que contiene dentro de sí los gérmenes de la sociedad planetaria que le ha sucedido, pero que todavía es suficientemente igual a las otras para que se pueda encontrar en ella los grandes principios legales, míticos y sacrificiales que son constitutivos de cualquier otro tipo de cultura”<sup>25</sup>. Más claramente, dice que le parece “que es posible demostrar que el carácter perseguidor del cristianismo histórico está ligado a la definición sacrificial de la pasión y de la redención”<sup>26</sup> y en particular, en lo que concierne a las persecuciones antisemitas<sup>27</sup>.

Girard interpreta el sermón de la montaña y el reino de Dios como una vía hacia un espacio no sacrificial, sin violencias, odio o revanchas, donde las crisis miméticas acaban gracias a la renuncia de todos a la ley del talión (Mt 5, 38-40): “El reino de Dios es la eliminación completa y definitiva de toda la venganza y de todas las represalias en las

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, pp. 213-214.

<sup>23</sup> “Existe en Pablo una verdadera doctrina de la victoria esplendorosa, pero todavía oculta, que representa el fracaso aparente de Jesús, una doctrina de la eficacia de la cruz que no tiene nada que ver con el sacrificio. A continuación esa doctrina quedó completamente apagada por la lectura sacrificial, y en las raras ocasiones en que la vislumbran los comentaristas tienden a acusarla de encerrar algunos elementos mágicos, que la hacen sospechosa ante la ortodoxia cristiana y que justifican el olvido en que ha caído. [...] Podría demostrarse que esta doctrina, en Pablo, desempeña una función mucho más importante que todo cuanto ya él podría rigurosamente anunciar la lectura sacrificial”. *Ibidem*, p. 224. “Orígenes vuelve continuamente sobre el “hecho espectáculo” de la Carta a los colosenses y sobre la obra de la cruz que “hace cautiva a la cautividad”. Ha sido evidentemente cierta inteligencia del texto que acabo de leerlos y de otros textos análogos lo que movió a Dante, en *La divina comedia*, a presentar a Satanás clavado en la cruz, en un cuadro que me parece curioso y hasta fuera de lugar a los que se hacen una idea convencional y sacrificial de la crucifixión”. *Ibidem*, p. 225.

<sup>24</sup> A. Moreno Fernández: “El progreso moral y científico moderno: ¿obra del cristianismo?”, en: *La evaluación de la modernidad en la teoría mimética de R. Girard*, Granada, Ed. Universidad de Granada, 2013, pp. 251-253.

<sup>25</sup> R. Girard: *El misterio de nuestro mundo*, op. cit., pp. 283-284.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 258.

<sup>27</sup> R. Girard: *La Voix méconnue du réel. Une théorie des mythes archaïques et modernes*. Paris, Grasset, 2002, pp. 197-198.

relaciones entre los hombres. Jesús hace de todo esto, en la vida de cada día, un deber absoluto, una obligación sin contrapartida, que excluye toda exigencia de reciprocidad”<sup>28</sup>.

Paradójicamente, como hemos visto, a pesar del ejemplo de la vida de Jesús, que estaría alejado, según Girard, de cualquier atisbo de cercanía al sacrificio, las interpretaciones sacrificiales posteriores de su muerte habrían oscurecido la potencia desmitificadora de los textos evangélicos. Incluso, aún en el caso en que se hablase en términos de autosacrificio, en esta época el autor tampoco lo ve con agrado y prefiere desestimar esta opción: “Frente a todas las formas de sacrificio de objetos se opone un *sacrificarse* del que Cristo nos daría ejemplo, un sacrificio de sí mismo que constituiría la conducta más noble. Sería ciertamente excesivo condenar todo lo que se presenta con este lenguaje sacrificial. Tal es mi pensamiento. Sin embargo, a la luz de nuestros análisis hay que concluir que todo proceso sacrificial, incluso y especialmente cuando se vuelve contra sí mismo, no corresponde al verdadero espíritu del texto evangélico. Este no presenta nunca la regla del reino bajo el aspecto negativo de un *autosacrificio*. Lejos de ser exclusivamente cristiano y de constituir la cima del “altruismo”, frente a un “egoísmo” que sacrifica al otro con alegría de corazón, el *sacrificarse* podría camuflar en muchos casos, tras unas apariencias “cristianas”, ciertas formas de esclavitud suscitadas por el deseo mimético. Se da también el “masoquismo” del *autosacrificio*, que dice de sí mismo mucho más de lo que a veces se tiene conciencia y se desea; podría muy bien disimular en ocasiones un deseo de sacralizarse y de divinizarse situado siempre, visiblemente, en prolongación directa de la antigua ilusión sacrificial”<sup>29</sup>.

## b) La importancia de los justos términos

De todas formas Girard, parece apuntar aquí a su postura futura, que será la de asumir la existencia de una continuidad entre los sacrificios arcaicos y el cristianismo<sup>30</sup>, pero admitiendo además el uso del término sacrificio para Jesús, aunque en un sentido distinto. Cosa que por esta época, como muestra el texto siguiente, le parece imposible<sup>31</sup>: “En el artículo *Sacrifice*, el *Dictionnaire de théologie catholique* de Vacant-Mangenot reconoce que el texto evangélico, a propósito del sacrificio “... se muestra muy sobrio: ni siquiera se pronuncia la palabra sacrificio”. Sin embargo, el autor concluye que se piensa en el sacrificio a partir de la fe en el “don total de sí mismo” por parte de Cristo. Ese don total de sí mismo es el que hay que interpretar precisamente en un sentido no sacrificial. O si se mantiene absolutamente la palabra “sacrificio”, habría que renunciar a ella para todos los demás sacrificios que no fueran el de la pasión, lo cual es evidentemente imposible”<sup>32</sup>.

Cuando escribe *El misterio de nuestro mundo*, el autor piensa que interpretar la muerte de Jesús como sacrificio, aunque de manera diferente a los sacrificios arcaicos, perjudica y oscurece el hecho diferencial del cristianismo: “Entre el cristianismo y los sacrificios de la antigua ley la diferencia le parece enorme al creyente. Y con razón. Pero el creyente no puede justificar esta diferencia mientras siga definiéndolo *todo* en términos de sacrificio. Se dice acertadamente que el sacrificio de Cristo, a diferencia de los demás, es único, perfecto, definitivo. Pero en realidad no se ve entonces más que la identidad y la continuidad con los sacrificios anteriores, por no llegar hasta el mecanismo victimal en el que la revelación lo cambia todo. Mientras la diferencia cristiana se siga definiendo en términos sacrificiales, como

<sup>28</sup> R. Girard: *El misterio de nuestro mundo*, op. cit., pp. 228-229.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 270.

<sup>30</sup> Sobre la continuidad entre el Logos de la violencia y sus divinidades y sacrificios y el Logos joánico y la demistificación evangélica, ya hablaba Girard antes de su cambio de postura. *Ibidem*, p. 441.

<sup>31</sup> A Girard le parece imposible el uso del término “autosacrificio” para la Pasión y ofrece unos argumentos que luego no le parecen suficientes para no usar el término. Esto sería indicativo de que hay algo más allá de las argumentaciones y las razones en las convicciones, en este caso las de Girard.

<sup>32</sup> R. Girard: *El misterio de nuestro mundo*, op. cit., p. 265, nota 2.

todas las diferencias religiosas anteriores, esta diferencia a la larga no podrá más que ir debilitándose y borrándose cada vez más”<sup>33</sup>.

En 1982, en *El chivo expiatorio*, sigue mostrando sus desavenencias con la interpretación paulina sacrificial de la Pasión, presente en la Carta a los Hebreos<sup>34</sup> y, en general, en los años sucesivos continúa exponiendo su desacuerdo con interpretar la Pasión como sacrificio. Aún en 1990 cuando se publica *Shakespeare: les feux de l'envie*, sigue siendo patente su contrariedad con las que considera malas interpretaciones sacrificiales de los Evangelios y abogando por la lectura no sacrificial: “La lectura tradicional de muchos de los temas evangélicos sufre de distorsiones sacrificiales. En la lectura no sacrificial, todos los temas encuentran su lugar, pero están despojados de toda referencia a un dios vengador”<sup>35</sup>.

En 1990 el hito principal a tener en cuenta es su diálogo con teólogos de la liberación en el que su común negación de la lectura sacrificial de la Biblia y de la Pasión sería destacable, aunque Girard no ahonda en ella<sup>36</sup>, y aunque hay que incluir ésta en un contexto más amplio de denuncia de los mecanismos sacrificiales. Ya que, aunque Girard haya virado después en su interpretación de la Pasión al dejar de considerarla como no-sacrificial, esto no quiere decir que deje de oponerse a los sacrificios de signo contrario al de Jesús o que renuncie a su labor de denuncia, con lo cual, podríamos aseverar que en lo sustancial mantendría su afinidad con estos teólogos. Ilustramos la coincidencia de Girard con teólogos de la liberación en palabras de H. Assmann primero y en palabras de Girard después: “la explícita característica no-idolátrica y no-sacrificial de la teología de la liberación, enfatizada de manera creciente en los últimos quince años, era una de las convergencias más evidentes, pese a que – como el propio Girard insistió en reconocer – esa base común haya surgido de modo independiente”<sup>37</sup>; “Lo que nos une, de manera más evidente y más profunda, es ciertamente, y antes de todo, nuestro común rechazo al sacrificio de vidas humanas. Este rechazo de lo sacrificial – en la terminología peculiar de ustedes, del sacrificialismo – aparece, si entendí bien, junto con la teología de la liberación desde el inicio, ya en los años sesenta y setenta. Pude constatar esto en los textos, por ejemplo, en los de Leonardo (Boff) y otros. Eso significa que llegamos a este punto de coincidencia de forma independiente, cada cual por su camino propio. Es, pues, singularmente sólido esto que nos une: el rechazo del sacrificio. Por lo demás, yo no sabía que este rechazo del sacrificialismo era algo tan central en la teología de la liberación, y bajo una forma que le es muy peculiar y que me agrada mucho porque es, sobre todo, teológica”<sup>38</sup>.

### 3. El giro de Girard: no hay un espacio no sacrificial

#### a) El rastro y el por qué del giro hermenéutico en los textos

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, pp. 261-262.

<sup>34</sup> R. Girard: *El chivo expiatorio*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 259. “Yo creo que la Epístola no consigue definir la auténtica singularidad de la Pasión, pero se esfuerza en hacerlo y hace algo importante presentando la muerte de Cristo como el sacrificio perfecto y definitivo, el que hace caducos todos los sacrificios, y por consiguiente inadmisibles cualquier empresa sacrificial posterior”. *Ibidem*.

<sup>35</sup> R. Girard: *Shakespeare: les feux de l'envie*, Paris, Grasset, 1990, pp. 344-345.

<sup>36</sup> H. Assmann (ed.): *Sobre ídolos y sacrificios*, loc. cit., pp. 30, 31, 35.

<sup>37</sup> H. Assmann: “Aspectos de la dinámica interna del diálogo entre René Girard y teólogos de la liberación”, *Ibidem*, p. 21.

<sup>38</sup> Girard continúa la cita viendo otro punto de afinidad que se colige del ya expuesto y que se inscribiría en la oposición girardiana a la disolución de la realidad en el lenguaje operada en ciertas filosofías: “Es esto lo que los diferencia también de esa especie de disolución total de la teología a la que asistimos en el mundo occidental. Porque los teólogos, en general, me parecen mucho más influidos que ustedes por aquello que se acostumbra a llamar “destrucción”, o sea, las tesis que afirman: solamente existen los lenguajes. Y es importante comprender que es precisamente su contacto con los pobres el que les impide, son ellos quienes les impedirán siempre, llegar a decir: nada existe más allá de los lenguajes. Este es un punto absolutamente fundamental”. “4.1. René Girard (29.VI. 1990-mañana)”, *Ibidem*, p. 71.

Girard defendía su postura del modo que hemos visto en 1978 y lo hizo durante más de quince años. Sin embargo en 1994, René Girard ya ha operado un cambio en su modo de pensar<sup>39</sup>. Así nos lo dice en *Cuando empiecen a suceder estas cosas*. No reniega acerca de las razones antes esgrimidas al explicar por qué murió Jesús, pero ahora las completa y asume la unidad simbólica del sacrificio en toda la historia de la humanidad:

“Cristo no ha escrito pero es idéntico a su palabra. Es el Verbo, el verdadero Logos. Muere por las razones que le hacen hablar. Habla por las razones que le hacen morir. La Revelación propiamente cristiana no se clarifica más que después de pasado un tiempo, en el descenso del Espíritu que es el fruto del *sacrificio* de Cristo. Ahí reside la semilla cristiana, en el hecho de que un perfecto imitador de Dios no puede dejar de ser matado por los demás hombres, porque vive y habla tal como Dios hablaría y viviría si Él mismo estuviera sobre esta tierra. Ese hombre es uno con Dios, es Dios mismo. Gracias a Él, Dios está presente entre nosotros en adelante. Todo lo que Cristo ha conquistado, escapando sin participar del universo prisionero de la violencia, Él lo ofrece a todos los hombres que quieren aceptar dejarse conducir por la gracia. El acto de Cristo restablece entre Dios y los hombres el contacto menoscabado por el pecado original. He empleado anteriormente la palabra sacrificio para significar el don de sí mismo hasta la muerte. Ese no es de ningún modo el sentido del sacrificio en las religiones arcaicas. Es incluso un vuelco completo. En el pasado, he insistido demasiado exclusivamente sobre la diferencia entre los dos sentidos. Yo quisiera mostrar su error a aquellos que acusan al cristianismo de no diferenciarse, en el fondo, del resto de los sacrificios humanos, del canibalismo, etc. He insistido demasiado sobre esa diferencia, y no lo suficiente sobre la unidad simbólica última del sacrificio que, efectivamente, si se examinan todos los sentidos del término, resume toda la historia religiosa de la humanidad. Los cristianos tienen razón al emplear la palabra “sacrificio” para Cristo: captan implícitamente esa unidad y, de todas maneras, no será con los argumentos lógicos y antropológicos como se convencerá nunca a aquellos que no están dispuestos a escuchar ciertas cosas”<sup>40</sup>.

Es también curiosa la interpretación que Girard hace en esta obra-entrevista según la cual su posicionamiento anterior también estaría influido por el mimetismo circundante, ya que en su ambiente predominaban las críticas al cristianismo y a la Iglesia<sup>41</sup>. Más tarde, en dos obras sucesivas (*Veo a Satán caer como el relámpago*, (1999) y *Aquel por el que llega el escándalo*, (2001)) dice haber corregido sus dos errores. El primero, haber rechazado la palabra “sacrificio” vinculada al cristianismo. Y el segundo, haber expulsado “absurdamente” la Carta a los Hebreos. Girard se refiere ahora a sus antiguos “errores” como “gordas tonterías” que, según él, sirvieron para que se le utilizase por la propaganda anticristiana. Confiesa que aparecía como un herético y un revoltoso, pero que si se hubiese sabido que no era hostil a la Iglesia, ni se sentía oprimido por ella o por el papa le habrían dejado caer<sup>42</sup>. Girard cuenta que

---

<sup>39</sup> A. Llano, en cambio, data este cambio de Girard años más tarde: “A la altura de 2001, Girard reconoce que está bien fundado el recurso al término “sacrificio” en el cristianismo” (A. Llano, op. cit., p. 176). Sin embargo no tiene en cuenta que la cita de *Cuando empiecen a suceder estas cosas* de 1994, que indicamos a continuación en el cuerpo del texto, sería indicativa de un reconocimiento anterior, cuando menos, siete años antes. El cambio de postura se habría operado a comienzos de los noventa ya que, como hemos referido, en *Shakespeare: les feux de l’envie* (1990), aún se muestra crítico con la lectura sacrificial del cristianismo.

<sup>40</sup> R. Girard: *Cuando empiecen a suceder estas cosas...*, Madrid, Encuentro, 1996, pp. 134-135.

<sup>41</sup> *Ibidem*, pp. 153-155. “¿Diciendo de la Iglesia que ha permanecido durante largo tiempo sacrificial, he añadido verdaderamente mi patada ritual a la de todos los asnos que persiguen salvajemente a la Santa Madre en el momento actual? Sin duda he demostrado, es necesario confesarlo, cierta demagogia mimética en la expresión. Hubiera hecho mejor situando mi propuesta en nuestra historia religiosa total. Pero no quería repetir el error de los fariseos de los que hablaba hace un momento, aquellos que dicen: “Si nosotros hubiéramos vivido en tiempos de nuestros padres, no habríamos participado con ellos en la muerte fundadora”. No quisiera, sin embargo, condenar la fidelidad, la obediencia, la paciencia, la modestia de los cristianos ordinarios, y de las generaciones que nos han precedido”. *Ibidem*, p. 153.

<sup>42</sup> R. Girard: *Les origines de la culture*, Paris, Hachette-Littératures, 2006, p. 52.

tras haber estudiado el sacrificio arcaico, le chocaba de tal modo la discontinuidad de sus modalidades y el sacrificio de Cristo que evitó usar el término referido a la Cruz para subrayar la diferencia. Sin embargo, después, influenciado por el teólogo Raymund Schwager, se habría dado cuenta de que su postura no era del todo una solución y suponía negar la Historia y no interpretar del todo adecuadamente la Pasión: “Continúo creyendo que es necesario oponerse vigorosamente a la confusión entre el sacrificio arcaico y el de Cristo, pero es cierto que un puro y simple rechazo del término conduce a una negación estéril de la Historia en un sentido historicista (*geschichtlich*). Cristo acepta ser sacrificado a cambio de todo sacrificio sangriento y su don de sí, por paradójico que esto pueda parecer, debe ser a fin de cuentas definido, yo estoy ahora convencido, en términos de (auto) sacrificio. Yo creía, con Vattimo, que la utilización del viejo lenguaje sacrificial y la definición de Jesús como “víctima perfecta” impedían una comprensión real de la Pasión como enteramente “anti-sacrificial”, pero ahora me doy cuenta de que me equivocaba”<sup>43</sup>.

Girard hace estas declaraciones en un artículo aparecido en el volumen *Christianisme et modernité*, donde después confiesa que su error también tenía una dimensión de oposición a la Iglesia y sitúa en un artículo de 1995 su abjuración de la negación del término sacrificio para hablar de la Pasión, que creemos que coincidiría en su realización con el texto antes citado de 1994: “Mi rechazo de la palabra “sacrificio” era, en gran parte, un error cometido de buena fe. Por otro lado, fue en parte suscitado por mi antiguo deseo de agobiar y de *estar en desacuerdo*, ruidosamente, con la Iglesia, por puro placer. Yo buscaba redimirme, de una manera o de otra, a los ojos de mis camaradas intelectuales. [...] En un ensayo publicado en 1995 y titulado *Teoría de la mimesis y teología* 1<sup>44</sup>, he renegado mi rechazo precedente de la palabra”<sup>45</sup>. No obstante, como veremos más tarde, el propio Girard matiza sus palabras al respecto del momento en que definitivamente reniega de su postura en el prólogo al volumen *De la violence à la divinité* (2007). En *Aquel por el que llega el escándalo*, Girard lo dice de otro modo. Admite, como decíamos, haberse equivocado dos veces. Una, porque la separación que él deseaba entre los dos tipos de sacrificio no era realmente indispensable. Y la otra, porque a pesar el equívoco en un primer nivel, del uso de la palabra “sacrificio”, le parece esencial usarlo para los dos modelos de sacrificio, ya que sugiere algo fundamental: “la unidad paradójica de lo religioso en toda la historia humana”<sup>46</sup>.

Tanto en *Veo a Satán caer como el relámpago*, como en *Aquel por el que llega el escándalo*, y de forma más patente en *Los orígenes de la cultura* (2004 (ed. revisada por Girard en francés)/2000 (ed. original en portugués)), Girard reevalúa su posición a través de la relectura que hace de “el juicio de Salomón”, donde se expresarían los dos tipos de sacrificios<sup>47</sup>, aunque su interpretación del mismo texto, acorde con su anterior postura, fuese distinta en *El misterio de nuestro mundo*, donde también lo encontramos referido. Conforme a su nueva opinión, en la que no desecha por completo el término de sacrificio para el cristianismo, tenemos dos modelos. El de la prostituta mala a quien no le importa sacrificar al bebé para recibir su mitad correspondiente, según el dictamen de Salomón. Y el de la prostituta

---

<sup>43</sup> R. Girard (y G. Vattimo): *Christianisme et modernité*, Paris, Flammarion, 2009, pp. 124-125.

<sup>44</sup> “1. R. Girard, *Mimetische Theorie und Theologie*, in J. Niewiadomski et W. Palaver (dir.), *Vom Fluch und Segen der Sündenböcke: Raymund Schwager zum 60*, Kulturverlag, 1995, p. 15-29 ». Ibidem, p. 125. (“R. Girard, “Théorie mimétique et théologie”, *Scandale*, pp. 63 y ss. ». Citado en: ORÍGENES 101).

<sup>45</sup> R. Girard: *Christianisme et modernité*, loc. cit., p. 125. J. G. Williams también refiere por entonces en 1996, que también que en los últimos años Girard ha llegado a ser mucho más positivo sobre el sacrificio referido a la autodonación. R. Girard: *The Girard Reader*, edited by J. G. Williams, New York, Crossroad Herder, 1996, pp. 69-70.

<sup>46</sup> R. Girard: *Aquel por el que llega el escándalo*, Madrid, Caparrós, 2006, p. 58.

<sup>47</sup> R. Girard: *Les origines de la culture*, op. cit., p. 22.

bueno, quien se sacrifica como madre renunciando a su hijo para que éste viva<sup>48</sup>. En *El misterio de nuestro mundo*, en cambio, Girard afirmaba que no hay diferencia más grande que la existente entre estas dos acciones y por ello rechazaba utilizar la misma palabra (sacrificio) para describirlas. Argüía que, ya que el sentido de sacrificio como inmolación, asesinato, es el más antiguo, había decidido que la palabra “sacrificio” solamente tenía que aplicarse al sacrificio-asesinato. Es más, consideraba que “sería una confusión abominable, utilizar *ese mismo término* para caracterizar la actitud de la verdadera madre, la que de muestra tener sentimientos maternales en vez de aceptar precisamente la solución sacrificial, que ella rechaza horrorizada”<sup>49</sup>, o que, aunque comprende que los exégetas quieran recurrir al vocabulario sacrificial, “sin embargo, creo que este vocabulario deja escapar lo esencial y confunde aquello que más importa distinguir”<sup>50</sup>.

Actualmente Girard, como hemos señalado, sigue sosteniendo que, indiscutiblemente, la distancia entre estas dos acciones es la más grande posible. La diferencia entre el sacrificio arcaico, vinculado al mecanismo victimario, y el sacrificio en el sentido cristiano, que consiste en la renuncia a toda reivindicación egoísta, incluso si es preciso a la vida, con tal de no matar. Sin embargo, utilizar ahora la palabra “sacrificio” para la prostituta mala, no le resultaría incompatible con utilizarla también a propósito de la otra mujer<sup>51</sup> y, por tanto, tampoco lo sería para el caso de Jesús, que habría costado con su sacrificio revelar a la humanidad su origen en la violencia y su servidumbre hacia ésta, resquebrajando así el imperio de los mecanismos victimarios<sup>52</sup>. La importancia conferida por Girard al texto del “juicio de Salomón” destaca, al atribuirle el autor ser el embrión de *El misterio de nuestro mundo*, siendo también significativo en su itinerario intelectual: “en verdad *Les choses cachées* salen enteras de este texto de Salomón. Este texto fue el primero que creí comprender ¡y todo partió de ahí!”<sup>53</sup>.

Un texto fundamental a tener en cuenta en esta evolución girardiana es una extensa nota a pie de página que aparece en la página 1001 de *De la violence à la divinité*, una obra que contiene cuatro obras principales de Girard reeditadas conjuntamente (*Mentira romántica y verdad novelesca; La violencia y lo sagrado; El misterio de nuestro mundo y El chivo expiatorio*). En la introducción a este volumen se confiesa “impresionado” por la coherencia del conjunto pero, al mismo tiempo, también por “ciertos errores de estos libros y ciertas palabras equivocadas, sobre todo en la teoría del sacrificio”<sup>54</sup>. Ya en la referida nota, sus palabras son reveladoras cuando nos dice que sólo hasta el momento en que escribe estas palabras, en el año 2007, ha desechado por completo la ilusión en la que estaba: “La oposición entre un pensamiento “sacrificial”, siempre infiel a la inspiración evangélica y un “pensamiento no sacrificial”, sólo fiel, al contrario, a esta misma inspiración, refleja una última ilusión humanista y “progresista” en mi interpretación del cristianismo. No me he

---

<sup>48</sup> “Esta actitud es profética en relación a Jesucristo. En la Edad Media se veía la figura de Cristo, no en la buena ramera, sino en Salomón”. R. Girard: *Los orígenes de la cultura*. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro, Madrid, Trotta, 2004, p. 99.

<sup>49</sup> R. Girard: *El misterio de nuestro mundo*, loc. cit., p. 273.

<sup>50</sup> *Ibidem*, pp. 274-275.

<sup>51</sup> R. Girard: *Los orígenes de la cultura*, loc. cit., p. 127.

<sup>52</sup> R. Girard: *Veo a Satán caer como el relámpago*, Barcelona, Anagrama, 2002, p. 185.

<sup>53</sup> F. Lagarde: “Entretien avec René Girard”, op. cit., p. 202. En *Los orígenes de la cultura* se expresa de igual forma: “Es cierto, *Las cosas ocultas desde la fundación del mundo* es un ensayo construido enteramente alrededor de este texto, que ha jugado un papel esencial en mi reflexión sobre el sacrificio”. R. Girard: *Los orígenes de la cultura*, loc. cit., p. 199. Vemos cómo el texto referido a Salomón sirve a Girard no sólo, como él dice “para resumir mi argumentación contra la lectura sacrificial de la pasión”, sino más tarde también para mostrar su variación en los términos en que interpreta esta. Véase: “5. El juicio de Salomón”, en: *El misterio de nuestro mundo*, loc. cit., p. 270 y ss, que se encuentra en el capítulo 8 del libro II, titulado “Lectura sacrificial y cristianismo histórico”, p. 257 y ss. El capítulo anterior, el séptimo, tiene por epígrafe “Lectura no sacrificial del texto evangélico”, p. 211 y ss.

<sup>54</sup> R. Girard: *De la violence à la divinité*, Paris, Grasset, 2007, p. 28.

desembarazado de esta ilusión más que después de la publicación original del presente libro. A mis ojos, a partir de ahora, la verdadera oposición entre lo cristiano y lo arcaico debe definirse como oposición entre el sacrificio de sí y el sacrificio de otro. Esta oposición define perfectamente la relación entre el sacrificio arcaico, fundado sobre el crimen/asesinato fundador, el que reclama inmolaciones rituales, y el sacrificio de Jesús en los Evangelios, el don de sí en la crucifixión<sup>55</sup>. No obstante, el autor tendría que enfrentarse a algunos de los argumentos expuestos por él mismo como la motivación masoquista o mimética en sentido negativo del autosacrificio<sup>56</sup>.

Al igual que Girard hacía con respecto a señalar lo revelador del uso coloquial de la expresión “chivo expiatorio”, evocadora del mecanismo victimario, también alude para explicarse mejor al uso común y actual de la palabra “sacrificio”, y que albergaría un significado cristiano: “el sentido cristiano está siempre presente, al menos implícitamente, en el sentido más corriente de la palabra sacrificio de nuestros días, el de una renuncia al objeto deseado, el de una privación que nos imponemos, de una *mortificación*, no forzosamente neurótica sino sólo capaz de poner fin sin violencia a las rivalidades miméticas<sup>57</sup>”. El autor evoca de nuevo el juicio de Salomón para explicarse. Llama la atención que Girard ahora recalca la muerte de Jesús no sólo en tanto que revela los mecanismos de la violencia (cosa en la que ha venido incidiendo insistentemente y que sigue vigente), sino en su muerte “por nosotros” y para “salvar a la humanidad”, que no destacaba tanto cuando defendía su anterior lectura no-sacrificial del cristianismo<sup>58</sup>. No hay, sin embargo, una argumentación construida y sistemática acerca de su concepción o interpretación de la salvación, pero tampoco es nuestro

---

<sup>55</sup> R. Girard: *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, en: *De la violence à la divinité*, loc. cit., p. 1001, nota 1.

<sup>56</sup> Nos llama la atención, sin embargo, la poca credibilidad que Girard confiere a sus argumentaciones pasadas cuando, en lo concerniente a esta cuestión esgrime que al escribir *El misterio de nuestro mundo* no habló del sacrificio de sí misma de la prostituta buena por temor a que le acusaran de masoquista, para subrayar ahora: “¡Pero no se puede decir que una mujer dispuesta a morir por su hijo, por salvarlo, sea masoquista! El texto insiste una y otra vez en que la buena madre renuncia al hijo “para que viva”. R. Girard: *Los orígenes de la cultura*, loc. cit., p. 99. A pesar de esta auto-revisión de Girard cuando vamos a *El misterio de nuestro mundo*, vemos que el riesgo de masoquismo, más allá del caso de la prostituta, puede seguir siendo válidamente considerado: “el *sacrificarse* podría camuflar en muchos casos, tras unas apariencias “cristianas”, ciertas formas de esclavitud suscitadas por el deseo mimético. Se da también el “masoquismo” del *autosacrificio*, que dice de sí mismo mucho más de lo que a veces tiene conciencia y desea; podría muy bien disimular en ocasiones un deseo de sacralizarse y de divinizarse situado siempre, visiblemente, en prolongación directa de la antigua ilusión sacrificial”. R. Girard: *El misterio de nuestro mundo*, op. cit., p. 270. Podría añadirse aquí toda la espiritualidad de expiación de los pecados mediante el sufrimiento corporal que sigue vigente incluso en movimientos actuales del catolicismo.

<sup>57</sup> R. Girard: *Des choses cachées...*, en: *De la violence à la divinité*, loc. cit., p. 1001, nota 1.

<sup>58</sup> A. Llano afirma que: “lo cierto es que el rechazo del carácter sacrificial de la pasión y muerte de Cristo conduce a la teoría mimética a un punto muerto. Porque, por una parte, se advierte con acierto que la clave de su comprensión se encuentra en el Nuevo Testamento. Pero de inmediato se aprecia, también adecuadamente, que no se puede trasladar a la nueva ley la estructura mítica, la cual incluye como elemento constitutivo la violencia sagrada. Mas entonces parece que la vida de Cristo no tiene sentido, ya que no es congruente que Dios se haya hecho hombre sólo para mostrar a los hombres lo impropio del uso de la violencia, lo cual ya había sido objeto de varios mandatos del Decálogo”. A. Llano: *Deseo, violencia, sacrificio. El secreto del mito según Girard*, Barañáin (Navarra), Eunsa, 2004, p. 175. Sin entrar en disquisiciones teológicas, nos parece excesivo afirmar que la teoría mimética llegaría a un “punto muerto”. Y sobre si es congruente o no la encarnación para tal cometido es una cuestión que concerniría a Dios. En lo que a Girard respecta, comparar el Decálogo y sus prescripciones contra la violencia mimética (aunque les concede un papel relevante), con la revelación por excelencia de los mecanismos victimarios, que supondría su resquebrajamiento, y de la naturaleza de los mitos y los ritos, operada por la Pasión –y no por el Decálogo– no parece muy adecuado o convincente dentro de la lógica girardiana. Además Girard no renuncia a hablar de la liberación de Cristo en los términos de los que hablamos, incluso tras su “giro”: “los Evangelios convierten a la ramera mala y al sacrificio criminal en una metáfora de la vieja humanidad incapaz de superar la violencia sin recurrir al sacrificio de víctimas. Por su sacrificio, Cristo nos libera de esa necesidad. Por consiguiente, hay que emplear la palabra “sacrificio” en el sentido de sacrificio de sí mismo, tal como se aplica a Cristo”. R. Girard: *Los orígenes de la cultura*, loc. cit., p. 100.

objeto de estudio. Girard compara de nuevo la oposición entre los dos tipos de sacrificios, arcaico y cristiano, con los sacrificios de la prostituta mala y la buena<sup>59</sup>.

Finalmente, Girard señala que para esta reedición en un volumen de las cuatro obras citadas ha hecho distintas modificaciones que han tenido en cuenta sus variaciones, aunque sin ocultar las tesis que mantuvo antaño. Llama la atención la excusa que Girard esgrime, arrepentido de su interpretación de la *Carta a los Hebreos*, que habría minusvalorado como un elemento suplementario. Arguye que fue algo que, entre otras cosas, hizo fatigado, al final de la escritura de *El misterio de nuestro mundo*<sup>60</sup>: “a fin de reflejarlo en su exactitud, he modificado algunas frases esenciales del presente libro. Como no tengo ninguna gana, por otro lado, de disimular, ni sobre este tema, ni sobre ningún otro, las variaciones de mi pensamiento, he dejado otras frases sin cambiar. Espero que mis lectores no tendrán demasiado mal en desenvolver esta mezcla. He eliminado también de la presente reedición algunos pasajes generalmente muy breves que han cesado de convencerme o jamás me han convencido, sobre todo una opinión absurdamente negativa sobre la *Carta a los Hebreos*. Hoy repudio esta lectura. Esta nunca ha reflejado nada más serio en mi caso que un gesto de marcha atrás muy efímero, al término de análisis más fatigantes de lo previsto, bajo la perspectiva de análisis suplementarios. Para excusar ciertas fantasías, ciertas imprecisiones del lenguaje, en la edición original de la presente obra, no puedo apenas que evocar la atmósfera festiva e incluso un poco mágica que reinó en Baltimore, en Maryland, entre Jean-Michel Oughourlian, Guy Lefort y yo mismo, durante el tórrido pero glorioso verano de 1977, enteramente consagrado por nosotros a la redacción de *Las cosas escondidas desde la fundación del mundo*”<sup>61</sup>.

## b) El contexto de la crítica girardiana a la modernidad

Este cambio de planteamiento no resulta un elemento aislado de un contexto más amplio y podemos verlo a la luz de la propuesta hermenéutica que interpreta la obra girardiana como una evaluación de la modernidad. Vemos cómo las dos grandes variaciones de Girard en su itinerario intelectual, también están relacionadas con él, lo cual no hace sino apoyar, con énfasis añadido, nuestra idea de que es pertinente y adecuado interpretar el conjunto de su obra como una evaluación de la modernidad en sus distintas vertientes<sup>62</sup>. El propio Girard cuando da marcha atrás se retrata a él mismo en su adscripción a la modernidad en lo que a la defensa de sus posiciones anteriores se refiere. No sólo define su antigua “ilusión” de abjurar del término “sacrificio” en el cristianismo como “progresista” o “humanista”. En *Achever Clausewitz* (2007), se refiere a su crítica a la *Carta a los Hebreos* como “todo lo que quedaba en mí de “moderno” y de anti-cristiano”, aunque su crítica a la ingenuidad de la fe modernista no es nueva e incluso él mismo, a la luz de lo expuesto, se la podría aplicar<sup>63</sup>. Se muestra claro y sintético en el siguiente fragmento: “la crítica de un “cristianismo histórico” en beneficio de una suerte de “cristianismo esencial” que había creído tomar de manera hegeliana, era absurda.

---

<sup>59</sup> “La prostituta buena se sacrifica *para que el niño viva* y su sacrificio corresponde admirablemente al de Cristo que sacrifica su propia vida para hacer la voluntad del Padre y salvar a la humanidad, no solamente muriendo por nosotros sino haciéndonos inteligible al mismo tiempo nuestra propia violencia. Tal es mi pensamiento hoy sobre este tema capital”. R. Girard: *Des choses cachées...*, en: *De la violence à la divinité*, loc. cit., p. 1001, nota 1.

<sup>60</sup> Como botón de muestra de lo que decía allí bajo el epígrafe “Imposibilidad de la lectura sacrificial”: “Hay que constatar que no hay nada en lo que los evangelios nos dicen directamente sobre Dios que autorice el postulado inevitable al que lleva la lectura sacrificial de la Carta a los hebreos. Fue la teología medieval la que formuló plenamente este postulado, que es el de una exigencia sacrificial por parte del Padre. Los esfuerzos por explicar este pacto sacrificial no han conducido más que a soluciones absurdas: Dios tiene necesidad de vengar su honor comprometido por los pecados de la humanidad, etc. Y no sólo exige Dios una nueva víctima, sino que reclama la víctima más preciosa y la más querida, su propio hijo”. R. Girard: *El misterio de nuestro mundo*, loc. cit., p. 213.

<sup>61</sup> R. Girard: *Des choses cachées...*, en: *De la violence à la divinité*, loc. cit., p. 1001, nota 1.

<sup>62</sup> A. Moreno Fernández: *La evaluación de la modernidad en la teoría mimética de René Girard*, Granada, Ed. Universidad de Granada, 2013, << <http://digibug.ugr.es/bitstream/10481/26378/1/21778954.pdf> >>.

<sup>63</sup> R. Girard: *Cuando empiecen a suceder estas cosas*, loc. cit., p. 89.

Hay que pensar el cristianismo como esencialmente histórico”<sup>64</sup>. Alude otra vez al “juicio de Salomón” determinando que “hay el sacrificio del otro, y hay el sacrificio de sí; el sacrificio arcaico y el sacrificio cristiano. Pero se trata siempre de sacrificio”<sup>65</sup>. Y, repetimos, Girard insiste en que seguimos hablando de dos modos de lo divino, opuestos radicalmente entre sí, lo arcaico, que “surge directamente de la eficacia de los chivos expiatorios, y lo cristiano [que] surge indirectamente, paradójicamente, de su ineficacia a causa de la destrucción de los falsos dioses”<sup>66</sup>.

Se hace patente la renuncia al optimismo ilustrado expresada también por Girard cuando habla del fracaso de los proyectos cristiano y moderno<sup>67</sup>, que no se afirma en términos absolutos, en parte, en la medida en que Girard aún pensaba que era posible un espacio no sacrificial, alejado de toda violencia, y que podía encarnar el cristianismo. Sin embargo, en el momento en que asume el uso del término “sacrificio”, que lleva aparejado la unidad simbólica de todos los sacrificios de la historia humana, “corta de plano la ilusión de un terreno neutral completamente ajeno a la violencia, de un puesto de observación no sacrificial, que los sabios y los expertos pudieran ocupar permanentemente para apoderarse de la verdad al menor coste”<sup>68</sup>.

Todos viviríamos en el corazón de dinámicas miméticas y conflictivas y, por tanto, la definición de un espacio no sacrificial sería ilusoria. Esta cita sintética es la más reveladora en este sentido acerca de las antiguas aspiraciones que subyacían en Girard: “Hablemos claro: un espacio absolutamente no sacrificial es imposible. Cuando escribía *La violencia y lo sagrado* y *Las cosas ocultas* intentaba dar con ese espacio a partir del cual todo podría ser comprendido y explicado sin ninguna implicación personal. Sin embargo, hoy en día pienso que semejante tentativa está condenada al fracaso”<sup>69</sup>. Sin que sirva como justificación, Girard asume que la conflictividad, lejos de sernos extraña, es lo que nos es lo más propio y habría que tenerlo en cuenta<sup>70</sup>. Es más, ésta habría caracterizado siempre a los hombres desde su evolución a partir de la animalidad, en una continuidad. A su juicio, ya que la discontinuidad del cristianismo no se encarna de forma inmediata, hay que considerar una continuidad histórica y una intermediación entre el sacrificio y el rechazo del sacrificio<sup>71</sup> que, como ya vimos no es, ni mucho menos un logro conquistado, habida cuenta de los totalitarismos genocidas del siglo XX, del terrorismo y aún de la evocación cotidiana en los contextos más banales del mecanismo del chivo expiatorio, aunque en formas atenuadas.

En cualquiera de los casos, aunque Girard reconoce que “restos de jactancia vanguardista” salpican sus obras, afirma que sus verdaderos lectores cristianos no se confunden

---

<sup>64</sup> R. Girard: *Achever Clausewitz*, Paris, Carnets Nord, 2007, p. 80.

<sup>65</sup> Ídem.

<sup>66</sup> R. Girard: *Aquel por el que llega el escándalo*, loc. cit., p. 60.

<sup>67</sup> Admite que él mismo pensó durante un tiempo que más allá de todos los obstáculos, estaba la idea de lo idéntico, su evidencia intelectual, única en poder reconciliar a los “hermanos enemigos”. Corrigiéndose a sí mismo opina que esto es olvidar la lección de la tragedia griega: “Eteocles y Polinice no se reconciliarán nunca. Sólo la esperanza democrática pretende poner fin a la tragedia, pero ahora sabemos que ella cae en la banalidad moderna. El hombre solo no puede triunfar de sí mismo ». *Achever Clausewitz*, Paris, Carnets Nord, 2007, p. 100. Esta autocrítica podría tener un paralelo con la crítica que dirige al pensamiento de izquierda cuando le reprocha que concibe al ser humano como « bueno » y desarraigado al mismo tiempo de la historia, como pudiendo empezar de cero. Un pensamiento que no es ajeno a Girard sobre todo en su juventud, que no queda acotada a un periodo concreto de su vida y no sabemos si también reconocería parte de su obra afectado por éste: “Cuando yo era joven, tenía sin duda, opiniones de izquierda. Ahora que estoy envejeciendo, reconozco que tengo, a veces, opiniones más conservadoras, como, por otra parte, acostumbra suceder a los que envejecen... No obstante busco distinguir mi intuición básica de mis opiniones”, a las que al referirse anteriormente acompañaba del calificativo de “circunstanciales”. H. Assmann (ed.): *Sobre ídolos y sacrificios*, loc. cit., p. 52.

<sup>68</sup> R. Girard: *Aquel por el que llega el escándalo*, loc. cit., p. 59.

<sup>69</sup> R. Girard: *Los orígenes de la cultura*, loc. cit., p. 102.

<sup>70</sup> R. Girard: *Les orígenes de la culture*, loc. cit., p. 22.

<sup>71</sup> R. Girard: *Aquel por el que llega el escándalo*, loc. cit., p. 128.

por ello<sup>72</sup>. Dicho esto, habríamos de añadir antes de finalizar un último apunte acerca de la fundamentación del cambio de postura en la interpretación girardiana del cristianismo. La cita a la que vamos a aludir se inscribe en un contexto más general. Pero, en esta medida, también sería susceptible de aplicarse a esta parte de la teoría girardiana, en la que creemos que dicha cita no se cumpliría enteramente. Los argumentos que esgrime Girard a favor de la unidad simbólica del sacrificio en toda la historia humana, incluyendo la Pasión de Cristo, no agotan los argumentos que él mismo defendía cuando años atrás consideraba el cristianismo como religión antisacrificial. Y esto nos da que pensar que además de las razones, o más bien, y quizás sobre todo, su progresiva reconciliación con el catolicismo y el haber estrechado lazos con teólogos como Schwager habrían sido más decisivos en el cambio de postura, lo cual cuestionaría la integridad de la siguiente consideración:

“La gente inmediatamente salta desde mi hipótesis científica a lo que considera mis prejuicios ideológicos y religiosos y automáticamente llega a la conclusión de que los prejuicios ideológicos están dictados por los religiosos. Tengo plena conciencia de que el malentendido es inevitable y que puede continuar durante un tiempo pero no siempre, porque también tengo a mi favor una buena parte de investigación genuina”<sup>73</sup>.

En esta línea, aunque más tajante que en nuestro caso, se expresa Charles Ramond: “Girard se opuso vigorosamente por tanto en sus primeras obras, a toda “lectura sacrificial” de los Evangelios, es decir a toda lectura que estableciera una continuidad entre el cristianismo y las religiones primitivas o míticas. [...] Después de eso, sin embargo, aceptará, como la Iglesia, utilizar el término “sacrificio” para calificar lo que Cristo hizo. [...] Este giro, sin embargo, nunca ha tenido verdaderamente en Girard su justificación conceptual”<sup>74</sup>.

### c) Aplicaciones hermenéuticas y derivaciones

Es importante tener en cuenta este elemento de cambio no sólo al leer a Girard, sino al enfrentarnos a la bibliografía sobre Girard. De aquí podríamos destacar dos aspectos principales. En primer lugar que, paradójicamente, quienes argumentan cuestionando el neto carácter anti-sacrificial del cristianismo defendido antes por Girard incidiendo en la no ruptura quedan situados, al menos en parte, en sintonía con el Girard que habla de cierta continuidad o unidad simbólica en todos los sacrificios, aunque salve la originalidad del autosacrificio antisacrificial cristiano. Así, llama la atención, por ejemplo, una discusión con L. Scubla en 1983, en la que éste subraya que en el Nuevo Testamento no hay una ruptura radical que rechace el sacrificio con respecto al Antiguo, cosa que el propio Girard enfatizará explícitamente años más tarde, asumiendo no un anti-ritualismo sacrificial evangélico, sino el desplazamiento de los ritos como algo secundario, pero que no queda abolido<sup>75</sup>.

---

<sup>72</sup> “Restos de jactancia vanguardista salpican mis obras, pero mis verdaderos lectores cristianos no quedan confundidos por eso, el padre Schwager, el padre Lohfink, el último von Balthasar, el padre Corbin, el padre Alison, y algunos otros”. R. Girard: *Cuando empiecen a suceder estas cosas*, loc. cit., p. 154. Suponemos que estos ejemplos estarían libres de las críticas de Girard a lo que considera en muchos cristianos “el entusiasmo ingenuo de su fe modernista”. *Ibidem*, p. 89.

<sup>73</sup> “Entrevista con René Girard”, en: R. Girard: *Literatura, mimesis y antropología*, Barcelona, Gedisa, 1997, p. 217. [*Diacritics* 8 (1978), pp. 31-54]

<sup>74</sup> Ch. Ramond, *Le vocabulaire de Girard*, Paris, Ellipses, 2005, p. 64. En la segunda edición revisada y aumentada encontramos el siguiente añadido por parte de Ramond: “Sin duda, releyendo el juicio de Salomón, Girard restablecerá cierta unidad entre la noción de “sacrificio”: “Está el sacrificio del otro, y está el sacrificio de sí; el sacrificio arcaico y el sacrificio cristiano. Pero se trata siempre de sacrificio” (*Achever Clausewitz*, 80). Pero el precio teórico a pagar aquí es el riesgo de confusión entre la “buena” y la “mala” forma del sacrificio, como por otra parte entre la “buena” y la “mala” forma de imitación – distinciones siempre sujetas a precaución”. Ch. Ramond, *Le vocabulaire de Girard*, Paris, Ellipses, 2009, p. 79.

<sup>75</sup> L. Scubla, “Le christianisme de René Girard et la nature de la religion”, en *Violence et vérité autour de René Girard*, loc. cit., pp. 243-244. R. Girard: *Cuando empiecen a suceder estas cosas*, loc. cit., pp. 72-74. Ya en el

De este modo, el cambio de postura de Girard a lo largo del tiempo hace que el pensador se acerque a posiciones como la de Scubla, cuando acepta hablar de la muerte de Jesús en términos de sacrificio<sup>76</sup>. Pero también hemos de considerar el reverso. A la inversa, autores como F. Hinkelammert y otros teólogos, como algunos de la teología de la liberación, que antes se alineaban con Girard, salvando matices y precisiones, en su interpretación no-sacrificial del cristianismo, ahora quedarían situados en un lado opuesto, aunque permanezca la denuncia y la oposición contra los sacrificios de índole distinta al de Jesús en la cruz. En el caso de Hinkelammert hay una vinculación directa – ya antes del cambio de postura de Girard – entre su propuesta de distinción entre el auto-sacrificio y el don de sí<sup>77</sup> (en el contexto de la Pasión) y la distinción de los conceptos de anti-sacrificial y no-sacrificial, que le parece fundamental. El economista católico cree que el pensamiento de Girard es no-sacrificial, en lugar de anti-sacrificial, ya que “lo anti-sacrificial puede ser tremendamente sacrificial”; “la modernidad es anti-sacrificial. Sacrifica en nombre de la anti-sacrificialidad o del anti-sacrificialismo”<sup>78</sup>. R. Girard, en su momento, está de acuerdo con lo que afirma Hinkelammert y le da la razón<sup>79</sup>.

El segundo aspecto que vamos a destacar es que podemos encontrar textos y autores que hablan sobre Girard sin haber tenido en cuenta su giro y, curiosamente, aún teniendo elementos de juicio como algunas de sus obras en las que da cuenta de él. Así, por ejemplo encontramos un caso en el apartado que J. M. Mardones dedica a Girard en *El retorno del mito*, titulado un subapartado como “La gran ruptura histórica: por una cultura no sacrificial”, en el que indica que “Cristo no funciona como chivo expiatorio, sino como víctima que desvela el mecanismo expiatorio, el sistema sacrificial. Lo cual no impide que en la Iglesia se haya hecho durante siglos una lectura sacrificial, ocultadora, de la Pasión de Cristo. No es fácil desembarazarse del principio sacrificial”<sup>80</sup>. Mardones sigue sin reflejar la variación de postura en Girard en un artículo publicado en 2006. Ahora bajo el subtítulo “Un cristianismo sin

---

debate con teólogos de la liberación, Girard mostraba su preocupación por el hecho de que estos hubiesen dejado relegados los ritos, a pesar de que él mismo reconoce experimentar un “fuerte malestar” en relación a ellos, al tiempo que subraya su indispensable papel social como signos exteriores y en la transmisión del cristianismo a través de las generaciones. H. Assmann (ed.): *Sobre ídolos y sacrificios*, loc. cit., pp. 77-79.

<sup>76</sup> “Hay aquí, sin duda, un punto de desacuerdo fundamental con René Girard. Me parece que la Pasión es un sacrificio *sui generis*, pero que es aún un sacrificio.” “Table ronde – Christianisme; Débat”, en: *Violence et vérité...*, op. cit., p. 262. (Scubla sigue hablando de la Eucaristía como sacrificio y de Schwager. Después habla Girard citando a san Anselmo).

<sup>77</sup> Ambas citas son palabras de Hinkelammert: “El don de sí comprende una perspectiva de disolución y superación de la lógica sacrificial. El auto-sacrificio homologa el sacrificialismo y no contribuye a disolverlo”. H. Assmann (ed.): *Sobre ídolos y sacrificios*, loc. cit., p. 25. “Juzgo fundamental distinguir claramente entre auto-sacrificio y don de sí. Se trata de una claridad conceptual necesaria, más allá de cualquier cuestión meramente verbal o terminológica. El auto-sacrificio no es un don de sí. El auto-sacrificio es aceptar ser sacrificado. En este sentido, significa completar, complementar, tornar perfecto el sacrificio. Estar de acuerdo en ser sacrificado. O, lo que es lo mismo, estar de acuerdo con el sacrificador”. Ejemplos de ello serían para Hinkelammert: Sócrates, que acepta el veredicto, toma el veneno y se suicida; Ifigenia, que pide a su padre ser sacrificada, como la bíblica hija de Jefé (Jc, 11, 36); o la misma idea medieval del sacrificio de Jesús, decisión del Padre, que sería opuesta al don de sí. *Ibidem*, p. 43.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 48. Esta cuestión también está presente en la consideración de Hinkelammert de la *Carta a los Hebreos* y en su interpretación de la Conquista de América, en la que rechaza el propósito o la coartada antisacrificacionista de los conquistadores que considera precisamente como sacrificial. *Ibidem*, pp. 48-49. Girard pone más bien el acento, sin justificar los crímenes de los conquistadores, en el mal de los sacrificios de los conquistados y en la autocritica de quienes hoy los juzgamos para que no nos consideremos ajenos a la violencia y no nos creamos mejores que unos u otros, alertando acerca de los riesgos de un exceso purista anti-sacrificial. *Ibidem*, p. 79.

<sup>79</sup> No obstante, también nos indica sobre su posición al respecto el siguiente ensayo, publicado primero en alemán en una obra dedicada a R. Schwager: “R. Girard, “Théorie mimétique et théologie”, en *Scandale*, pp. 63, ss.”.

<sup>80</sup> J. M. Mardones, *El retorno del mito*, Madrid, Síntesis, 2000, pp. 129-130.

sacrificio”, encontramos afirmaciones similares a las anteriores<sup>81</sup>. El contraste con la cita de *Cuando empiecen a suceder estas cosas*, de la nota a pie de página nº 39 habla por sí mismo.<sup>82</sup>

Con independencia de la utilización más o menos razonada o interesada de Girard de unos u otros autores aproximándolo a sus posturas, es patente la evolución de éste hacia posturas más “conservadoras” y “tradicionales”, en detrimento de las representadas por corrientes “progresistas” o cercanas a planteamientos de izquierda, aunque Girard nunca ha dejado de ser crítico con aspectos de cualquier orientación<sup>83</sup>. No sabemos si el siguiente podría ser un caso significativo en esta evolución. Se trata de la opinión de Girard al respecto de la película *La Pasión de Cristo*, de Mel Gibson. Cabía esperar que Girard criticara la idea de la “salvación” por la sangre y el sufrimiento que parece destilarse de la Pasión de Gibson, en línea con lo observado por Mardones, que la vincula a la teología de la satisfacción vicaria, y con la interpretación de una vida de Jesús vaciada de sentido si no es por la muerte sangrienta y sufriente que satisfará al Padre y a la que habría estado siempre predestinado<sup>84</sup>.

Girard, en cambio, en vez de destacar este tipo de consideraciones, en sus intervenciones al hilo de la polémica desencadenada se expresa en otros términos. El ambiente reinante parece ser el de desagrado por las cruentas escenas del sufrimiento de Jesús, el mal gusto que genera en el público asistir a los encarnizados castigos y humillaciones. Girard, frente a este parecer, saca a relucir nuestra preferencia por obviar, ocultar, no mirar y no enfrentarnos a la violencia que sería constitutiva de los seres humanos y considera positiva, en este sentido, la creación de Gibson, que la sacaría a relucir. Opina que es legítimo utilizar el cine para mostrar mejor el sufrimiento de Cristo de manera realista, en línea con una larga tradición de representaciones escultóricas y pictóricas y que, particularmente, en este caso, la calidad de la película sobre la Pasión, es superior a la mayoría de la que se han hecho<sup>85</sup>. Quizás los siguientes tres motivos ayuden a comprender esta opinión: el afianzamiento de su apego al catolicismo tradicional, en cuanto a no renunciar a pensar la Pasión como sacrificio; su actitud siempre dispuesta con su aguijón crítico para representar puntos de vista que cuestionan el mayoritario, en este caso, el desagrado por la sangrienta escenificación filmica de la Pasión; y, por último, su intención por poner de manifiesto nuestra tendencia a ignorar y dar de lado a una violencia en la que no nos reconocemos, aunque nos es propia como humanos<sup>86</sup>.

A pesar del cambio de Girard acorde a la tradición católica, en su obra posterior a éste sigue insistiendo en una idea de la redención en la que están por delante la misión de Jesús de

---

<sup>81</sup> Continúa aludiendo a las expresiones paulinas que favorecerían en la lectura sacrificial y a la teología anselmiana. J. M. Mardones: “Religión, cultura y violencia: la teoría mimética de R. Girard”, en *Anthropos*, nº 213 (2006), p. 65.

<sup>82</sup> Dicho esto, no se puede dejar de resaltar la síntesis de Mardones al hilo del tema del sacrificio en el “primer Girard” a este respecto, en relación con la teología: san Anselmo, Tomás de Aquino, Duns Scoto, Schwager, Ranher, Barth, H. U. Von Baltasar... J. M. Mardones: “Religión, cultura y violencia: la teoría mimética de R. Girard”, loc. cit., pp. 65 y ss.

<sup>83</sup> R. Girard: *El misterio de nuestro mundo*, op. cit., p. 481. R. Girard: “Les appartenances”, en : D. Mazzú (dir.) *Politiques de Caïn. En dialogue avec René Girard*, Desclée de Brouwer, 2004, p. 33.

<sup>84</sup> J. M. Mardones, “Religión, cultura y violencia: la teoría mimética de R. Girard”, loc. cit., p. 66.

<sup>85</sup> Puede consultarse el artículo de René Girard: “Mel Gibson: une violence au service de la foi” en *Le Figaro Magazine*, nº 27 (mars 2004). <<http://www.perspectives-girard.org/references/references/reference-0004.pdf>>, además de la breve entrevista que concede al hilo de un debate televisivo sobre el mismo film: “KTO-René Girard à propos de la Passion de Mel Gibson (2004)”, a través de: <<http://projetgirard.pagesperso-orange.fr/gibson.html>>. Por el contexto, suponemos que data en torno a la fecha de estreno en los cines de la película en marzo de 2004, acompañado en Francia de una polémica en la que incluso parte de la jerarquía católica se manifestó en contra de ella.

<sup>86</sup> Aunque Girard no lo diga en esta intervención televisiva, su obra nos recuerda, aún tras reconciliarse con el término de sacrificio para la Pasión que: “el sufrimiento de la Cruz es el precio que Jesús acepta pagar por ofrecer a la humanidad esa representación de su verdadero origen, ese origen del que ha quedado prisionera, y a la larga privar de su eficacia al mecanismo victimario”. R. Girard: *Veo a Satán caer como el relámpago*, loc. cit., p. 185.

desvelar el mecanismo victimario y disipar la ilusión que éste procura a los hombres. No podemos dejar de ver aún aquí al Girard de raigambre ilustrada, incluso para poner al servicio del saber, orientado contra la violencia sacrificial, la encarnación de Jesús. Citas como la siguiente lo muestran incluso pareciendo evocar cierto gnosticismo – que él niega –<sup>87</sup>: “me gustaría escribir una interpretación cristiana de la historia de la religión, que no sería más que una historia del sacrificio. En ella, yo pondría de manifiesto que las religiones antiguas sí educaron verdaderamente a la humanidad, arrancándola de la violencia arcaica. Pero también que más tarde Dios se convirtió él mismo en víctima a fin de liberar al hombre de la ilusión de un Dios violento, ilusión que debe ser abolida a favor del conocimiento que Cristo recibe del Padre”<sup>88</sup>. No podemos tampoco dejar de ver aquí al Girard de *Mentira romántica y verdad novelesca*, que en este contexto sería el de mentira mítica y verdad evangélica.

#### 4. Conclusión

Girard consideró el cristianismo como religión no sacrificial, hasta que dio marcha atrás y pasó a considerar, en contra de su postura anterior, que no hay que rechazar el término sacrificio para hablar de la Pasión, aunque sería un sacrificio distinto a los de las religiones arcaicas. Conforme a los textos citados, hemos situado el cambio de postura en 1994, aunque el pensador confiese su definitivo rechazo a la antigua posición en 2007. Su asunción del término sacrificio se acompaña de la aceptación de la unidad simbólica de todos los sacrificios de la historia de la humanidad, eliminando lo que Girard ahora considera la ilusión de un terreno neutral, no sacrificial, o ajeno a la violencia. El autor define literalmente esta ilusión como un elemento progresista o humanista, como todo lo que quedaba en él de anti-cristiano y de moderno. Una vez que asume hablar tanto de sacrificio arcaico como de sacrificio cristiano, esto no le impide enfatizar la gran diferencia que habría entre uno y otro; entre la justificación de los chivos expiatorios del primero (el sacrificio del otro), y la autodonación del segundo (el sacrificio de sí). Sin embargo, como hemos visto, Girard no rebate todos los argumentos esgrimidos por él cuando rechazaba emplear el término sacrificio en el cristianismo.

---

<sup>87</sup> R. Girard: *Los orígenes de la cultura*, loc. cit., p. 103.

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 101.