

RENÉ GIRARD

IGNASI MUNDET

“Quan era un estudiant jove i innocent al primer any de la universitat, el nostre curs d’Art incloïa l’estudi de la filosofia – una perspectiva que inicialment m’emocionava molt, tot i que aviat em va desenganyar la mediocritat del nostre professor. Però a través de coneguts de la família vaig tenir la sort de conèixer un eminent filòsof d’aquell temps, que també resultava ser una persona amable i generosa. Responent a una petició meva, em va preparar una llista de lectures bàsiques: un full escrit a mà amb referències bibliogràfiques d’una selecció de textos clàssics, obres modernes, històries de la filosofia i introduccions a la filosofia. Vaig guardar aquest document com un tresor; però, amb el pas dels anys, vagarejant pel món, el vaig perdre de vista i, com tants altres tresors, el vaig perdre. Ara, mig segle després, ja fa temps que he oblidat el contingut de la llista. El que sí que recordo és la postdata que el gran filòsof havia escrit al final del full – me’n recordo vivament perquè en el seu moment no la vaig entendre i em va deixar perplex. La postdata deia: “I, el més important de tot, no te’n oblidis: llegeix moltes novel·les”.

Aquesta cita és de Pierre Ryckmans, un sinòleg, escriptor, traductor i assagista belga de la segona meitat del segle XX que solia signar amb el pseudònim de Simon Leys. Està extreta d’un magnífic assaig amb títol “Quixotisme”, que apareix al seu recull “The hall of uselessness” (“El pavelló de la inutilitat”), publicat en castellà fa uns anys a Acanalado.

Avui dia costa alliberar el propi pensament del científisme dominant, aquesta idea segons la qual la ciència és l’únic àmbit d’on poden pouar-se veritats objec-

tives, fondes i enraonades sobre la realitat, el món i l’home. Ens costa entendre que la filosofia pugui ser alguna cosa més que un divertiment de qui s’ha cansat de pentinar el gat. Però que fins i tot la literatura pugui ser font de coneixement racional i objectiu... això ja és massa! En canvi, fins fa quatre dies tothom acceptava que llegir Dante, Cervantes, Shakespeare o Dostoievski no és només un plaer agradable, sinó una font d’aprenentatge objectiu i racional sobre les profunditats de l’ànima humana. Per algun motiu la lectura dels clàssics era un dels pilars bàsics de la formació humanística.

René Girard, considerat per molts un dels pensadors més importants i originals del segle XX, va començar el seu viatge intel·lectual llegint a fons els clàssics de la literatura universal, buscant-hi veritats objectives sobre l’ànima humana i descobrint-hi algunes de les arrels més profundes del comportament humà; arrels que avui dia són sovint ignorades, com si fossin amagades, i no pas perquè juguin un paper menor en les dinàmiques socials actuals. Tot el contrari.

Partint d’aquesta descoberta, Girard emprèn una aventura que el condueix a estudiar els mites i les religions antigues des d’una perspectiva innovadora. L’estudi de la religiositat antiga li fa copsar la singularitat antropològica del judaisme i de la seva plenitud, el cristianisme, i això el porta a retrobar la fe cristiana, que havia perdut a l’adolescència. Es pot dir, doncs, que l’aventura humana que reconduïx Girard a la fe cristiana comença amb la lectura dels clàssics de la literatura universal, cosa que el fa ben apropiat com a tema en un cicle de literatura i cristianisme.

Esbós biogràfic

René Girard va néixer a Avinyó el dia de Nadal de 1923. Va estudiar història medieval a l'École des Chartes de París, una de les *grandes écoles* franceses, especialitzada en arxivística i biblioteconomia. El 1947 se'n va anar a la Universitat d'Indiana als Estats Units amb una beca com a docent de francès per a ampliar estudis. La intenció era quedar-s'hi un any, però l'estada es va anar allargant i René Girard va acabar fent tota la seva carrera als Estats Units. El 1952 es va casar amb Martha McCullough, amb qui va tenir tres fills. Es va doctorar a la Universitat d'Indiana i va quedar-s'hi fins al 1953. Després de passar per algunes altres universitats dels Estats Units (Duke, John Hopkins, Bryn Mawr College) va obtenir una plaça de catedràtic de literatura francesa a la universitat de Stanford, a Califòrnia, en la qual va romandre fins a la seva jubilació, l'any 1995. L'any 2005 va ingressar a l'Acadèmia Francesa, tot i seguir passant la major part del temps als Estats Units. Girard va morir a Stanford el 4 de novembre de 2015.

Al llarg de la seva carrera Girard va escriure nombrosos llibres d'assaig, la gran majoria en llengua francesa. D'alguns d'ells en parlarem en aquest text. Molts dels seus llibres s'han traduït al castellà. Al català només li han traduït un llibre, "*Veig Satanàs caure com el llamp*", publicat a Fragmenta l'any 2021. Aquest llibre és una molt bona introducció al pensament de Girard (el títol, com el d'altres llibres de Girard, està extret de la Bíblia, vegeu Lc 10, 18).

La millor manera d'introduir-se en el pensament de Girard és anar de dret als seus llibres. Les versions originals en francès es poden aconseguir fàcilment: se segueixen publicant en edicions de butxaca a preus molt assequibles. Tot i l'erudició que s'hi desplega, la majoria dels seus llibres són molt agradables de llegir. El llenguatge hi



flueix amb simplicitat i lleugeresa, amb l'enganyosa sensació de senzillesa pròpia dels bons escriptors.

Hi ha molts textos d'altres autors dedicats a René Girard. Un excel·lent text breu en francès és el discurs d'entrada de Michel Zink a l'Acadèmia Francesa¹. Michel Zink és un medievalista francès que va ocupar el seient de René Girard quan aquest va morir l'any 2015. El seu discurs, que és una delícia de llegir, està dedicat a qui el va precedir: hi fa un esbós biogràfic i una explicació breu però molt entenedora del seu pensament. En català hi ha diversos textos escrits per Xavier Garcia-Duran

1. Vegeu <https://www.academie-francaise.fr/discours-de-reception-de-m-michel-zink>



Bayona, que va defensar una tesi doctoral a la Universitat Ramon Llull sobre René Girard. Per exemple, Garcia-Duran va publicar a la revista *Comprendre* l'any 2012 un fantàstic article divulgatiu dedicat a Girard. En castellà un llibre extraordinari dedicat a Girard és *“Deseo, violencia, sacrificio”*, d'Alejandro Llano, publicat a les Ediciones Universidad de Navarra.

Desig mimètic

El primer llibre publicat per Girard, que el va fer immediatament famós, va ser *“Mensonge romantique verité romanesque”*, que podríem traduir com a “Mentida romàntica, veritat novel·lesca”. Va ser publicat l'any 1961, a la mateixa època en què Girard va retornar al catolicisme que havia perdut durant l'adolescència. En aquest primer llibre Girard hi estudia algunes obres cabdals de Cervantes, Stendhal, Flaubert, Proust i Dostoievski, i hi formula per primer cop una de les seves idees centrals, la natura mimètica del desig.

Afirmar que el desig és mimètic vol dir que allò que desitgem no ho desitgem tant pel seu valor intrínsec com pel fet que hi ha algú altre que també ho desitja. No desitgem de manera autònoma, sinó per imitació. Imitem en el desig les persones que admirem, que respectem, o que ens atreuen o enlluernen pel motiu que sigui, que tant pot ser positiu com negatiu.

En algunes situacions allò que és desitjat és prou abundant com perquè l'existència de més d'una persona que ho desitja no suposi cap problema. Per exemple, podem aficionar-nos a la lectura inspirats per l'afició lectora d'algú que admirem, però això en condicions normals no és problemàtic: en principi hi ha llibres per a tothom (i potser més encara avui dia!). En altres situacions allò que és desitjat no es pot compartir: una situació típica i extrema és la rivalitat entre dos homes enamorats d'una mateixa dona.

Segons Girard una diferència essencial entre els bons i els mals novel·listes és que els primers expliquen la veritable natura del desig, que és mimètic, mentre que els segons creuen en la ficció del desig autònom i per tant menteixen sobre un aspecte clau de la natura humana. El romanticisme al qual al·ludeix el títol del llibre té com una de les seves característiques principals una visió individualista i falsament autònoma de la persona, en la qual els desitjos neixen de manera pretesament espontània. Per aquest motiu el romanticisme és mentider.

Girard anomena “mediador” la persona que juga el rol de model en el desig, i distingeix dos tipus de mediació: la mediació externa i la mediació interna. Parla de mediació externa quan el model està prou allunyat del jo que desitja com perquè no hi pugui sorgir la rivalitat o competició. Per exemple, qui desitja un model de cotxe perquè el té un actor famós, o qui vol una peça de roba perquè la porta una princesa del país veí.

Un exemple novel·lesc de mediador extern és Amadís de Gaula, al Quixot. Amadís és l'ideal que inspira el Quixot en el seu desig d'esdevenir cavaller. Exerceix de mediador extern, ja que és un personatge d'una novel·la que ha llegit el Quixot. Alhora, el Quixot juga un paper de mediador en el desig de Sanxo Pança de convertir-se en noble governant de l'illa imaginària de Baratària. Aquesta mediació també és externa, donada la distància que separa el Quixot de Sanxo Pança (encara que només sigui en el grau de bogeria). Un altre exemple de mediació externa es dona a Madame Bovary de Flaubert. Emma de Bovary, que viu un matrimoni plàcid i estable, comença a llegir novel·les romàntiques i acaba patint una intoxicació literària semblant a la d'en Quixot. Però, a diferència del cavaller manxec, ella desitja convertir-se en una

heroïna de novel·la sentimental, cosa que acaba conduint el carro pel pedregar.

La mediació interna és la que es dona quan el model que seguim en el nostre desig ens és proper, i per tant pot esdevenir un competidor. Per exemple: un company d'escola, o de feina, o un amic, etc. La mediació interna pot conduir fàcilment a la rivalitat. Per Girard és important entendre la rivalitat que neix del desig mimètic com un procés dinàmic que va *in crescendo*, com una escalada de tensió, que Girard anomena escalada mimètica, en la qual el rol de mediador va oscil·lant entre un i altre rival. Això condueix a la indiferenciació dels rivals, en la qual els rols inicials de model i d'imitador es dilueixen.

Mirarem d'explicar aquestes idees amb un exemple pràctic.

En Pere ha conegut fa poc la Gurmensinda i se n'ha enamorat. En Pau, que és amic d'en Pere, si dies enrere s'hagués trobat la Gurmensinda pel carrer, no s'hi hauria fixat particularment, però quan veu que en Pere la troba eixerida, ell també s'hi fixa i comença a trobar-la bufona. En Pere s'adona que en Pau troba la Gurmensinda bonica, i això fa que en Pere encara s'encaterini més de la Gurmensinda. A en Pau li comença a pujar la mosca al nas: amb tantes noies que hi ha, no es podria oblidar de la Gurmensinda, en Pere? Què li costaria? Comença a mirar-se en Pere com un rival, i a l'amistat i admiració que hi havia inicialment s'hi va afegint un ressentiment que no para de créixer. Aquest ressentiment no afebleix el rol d'en Pere com a mediador, sinó tot el contrari: en Pau cada cop s'obsessiona més amb la nosa que li fa en Pere, i aquesta nosa encara li fa més atractiva la Gurmensinda. Ràpidament el ressentiment esdevé recíproc: tan tranquil que estava en Pere al principi, ara veu perillar el futur que s'imaginava tan feliç al costat de la bella Gurmensinda. Això va de mal en pitjor i pot acabar com el rosari de l'aurora. Però,

per sort, en un gir del guió completament inesperat, en Pere i en Pau descobreixen que la Gurmensinda és una perillosa espia d'una potència del Caucas. I com que tot i ser una mica somiadors són nois amb seny, decideixen treure-se-la del cap.

En aquest exemple, l'amistat d'en Pere i en Pau estava a punt d'anar-se'n a can Pistras i s'ha salvat a l'últim moment, però això no sempre passa²... (Qui hagi seguit atentament l'argument es preguntarà: i d'on coi li venia a en Pere la dèria per la Gurmensinda? Bé, resulta que la Gurmensinda s'assemblava molt a la xicoteta d'en Gelabert, l'estrella de la colla sardanista on ballava en Pere: era doncs un candidat idoni per ser mediador dels seus desitjos. Però això ja és una altra història).

Al llibre *"Mentida romàntica, veritat novel·lesca"* Girard estudia molts exemples de mediació interna i escalades de rivalitat que apareixen en novel·les clàssiques. Un exemple apareix a *"L'idiota"* de Dostoievski. El príncep Myshkin i el bandarra Rogojin competeixen per l'amor de la Nastàssia Filípovna, una pobra dona una mica descentrada. La Nastàssia Filípovna no és cap espia caucàsica com la Gurmensinda, i la rivalitat entre el príncep i el bandarra acaba de la pitjor manera, amb la mort de la pobra dona. Dostoievski és un bon novel·lista. En paraules d'Alejandro Llano, *"L'idiota" és potser l'única obra de Dostoievski que acaba en desesperança. Però el seu ensenyament és clarament positiu. Ens mostra magistralment la impossibilitat d'aconseguir una perfecció purament humana i individualista. La narració es gira, per tant, en contra del retrat humanista de Crist del qual havia partit [el*

2. Aquest final és una ximpleria propia de novel·la romàntica, per la qual cosa demanem disculpes i comprensió al lector. Però ens feia tanta pena que s'espatllés l'amistat entre en Pere i en Pau!

príncep Myshkin té una visió de Crist més romàntic que cristià, un Crist sempre aïllat dels homes i del seu Pare, en una agonia perpètua i una mica teatral]."

Girard desenvolupa la seva teoria en una època on especialment a França la psicoanàlisi està molt de moda. Algunes afirmacions de Freud es refereixen a la natura mimètica del desig, tot i que des d'una perspectiva reduccionista i malaltissa. Per Freud qui determina més el desig d'un home és el pare, que esdevé, per tant, des de l'òptica de Freud, el rival principal. Freud, a més, té una certa obsessió pel desig sexual, cosa que combinada amb l'anterior condueix a una visió patològica de les relacions entre pares i fills. Això es materialitza amb el que Freud anomena el complex d'Edip. Segons Girard l'estructura que explica Freud és un cas molt particular del desig mimètic, que en realitat és molt més general. Pel que fa a la rivalitat en les relacions familiars, Girard defensa que en una família psicològicament sana el pare és tot el contrari d'un rival. *"Tot pare sap que té molta menys influència sobre els desitjos del seu fill que els amics del fill. És natural que un pare s'enorgulleixi dels èxits a la vida del seu fill. És molt més inhabitual que els companys d'escola ho facin, ja que ells són potencials rivals."*

La visió que té Girard del desig s'oposa a la visió implícita en molts plantejaments hegemònics avui dia³. Una idea molt estesa, explícita de vegades, i implícita encara més sovint, és que la realització i plenitud de l'individu només arriba quan aconsegueix fer realitat els seus desitjos. Aquesta idea és el motor principal de la publicitat i del consumisme, i és el contingut bàsic de molts missatges publicitaris. Més enllà d'assenyalar la perversió d'aquest plantejament i les seves conse-

3. Vegeu per exemple *The culture of narcissism*, de Christopher Lasch.



qüències dramàtiques com a impediment per a una autèntica plenitud humana, la teoria del desig mimètic mostra que es tracta d'un plantejament absurd: el desig autònom és una ficció, no existeix. Paradoxalment la publicitat és plenament conscient de la natura mimètica del desig, i l'utilitza descaradament pels seus fins.

Girard afirma que moltes altres realitats humanes tenen una base mimètica, d'imitació. La violència n'és un exemple. L'impuls que hom sent de respondre a la violència amb més violència quasi mai prové únicament de la legítima defensa, encara que de vegades es pugui justificar així. Ben al contrari, contestar a la violència amb mansuetud demana fer-se a si mateix una violència que en part s'explica per la força mimètica que té la violència que veiem en aquell qui ens fa mal. Una altra realitat humana fortament mimètica és el llenguatge. Pensem en com l'accent

d'aquells amb qui parlem quotidianament ens acaba influïnt. O la tendència que tenim en realitats plurilingües com la del nostre país a adaptar-nos a la llengua del nostre interlocutor, especialment si és la llengua dominant. En aquest fet hi influeixen molts factors: inèrcies, ideologia, militància lingüística, imposicions més o menys disfressades, etc., però també hi juga un paper important la natura mimètica del llenguatge.

La cultura com a fre a les rivalitats mimètiques

Les reflexions de Girard sobre el desig mimètic van anar ben aviat més enllà de la crítica literària, encaminant-se cap a l'antropologia i l'estudi de com les cultures d'arreu del món encaren el fet mimètic i les seves conseqüències en la convivència. L'any 1972 Girard publica "*La violence et le sacré*" i el 1978 "*Des choses cachées*



depuis la fondation du monde”, dos llibres fonamentals dedicats a les implicacions culturals de la rivalitat mimètica.

Girard constata que totes les cultures han tingut consciència del desig mimètic i han desenvolupat mecanismes per tal de limitar les rivalitats que sovint se'n deriven. L'essència de la cultura és la diferenciació, que busca maximitzar la mediació externa i minimitzar la mediació interna. Pensem per exemple en la figura d'un rei, que pot tenir un rol de model molt fort, però la distància “cultural” que el separa dels súbdits el fan un agent de mediació extern. Moltes normes, lleis i prohibicions existents en cultures d'arreu del món s'entenen com un fre a la rivalitat mimètica.

Un exemple de norma pensada per limitar el desig mimètic és l'últim dels deu manaments, que a l'Èxode (capítol 20, versicle 17) es formula així: *“No desitgis la casa d'un altre. No desitgis la seva dona, ni el seu esclau, ni la seva esclava, ni el seu bou, ni el seu ase, ni res del que li pertany.”*

Girard afirma a *“Je vois Satan tomber comme l'éclair”* (p. 25): *“Per pensar que les prohibicions culturals són inútils, com repeteixen sense gaire reflexió els demagogues de la modernitat, cal defensar l'individualisme més exagerat, aquell que pressuposa l'autonomia total dels individus, és a dir, l'autonomia de llur desig. Cal pensar, en altres termes, que els homes tenen una inclinació natural a no desitjar els béns del proïsme. Només cal mirar dos nens o dos adults que es barallen per una joguina per constatar que aquest postulat és fals. És el postulat oposat, l'únic realista, que està al darrere del desè manament del Decàleg.”*

Alhora que busquen emfatitzar la diferenciació, moltes cultures mostren una prevenció marcada cap a les situacions d'indiferenciació. Un exemple curiós són els germans bessons. A la nostra societat l'existència de bessons es viu amb completa naturalitat, i les possibles dificultats que pot comportar-ne l'educació se solen contemplar sense dramatismes. En canvi, en moltes cultures arcaiques els bessons

són un símbol extremadament negatiu, precisament perquè exemplifiquen al màxim la indiferenciació: si sorgeix una rivalitat entre bessons, no hi ha cap realitat natural que hi pugui posar fre de manera eficaç. La història de Ròmul i Rem encaixa en aquest marc.

Mimesi i neurones mirall

Qui sent parlar per primer cop de la teoria del desig mimètic pot pensar que Girard no fa més que descobrir la sopa d'all. Al cap i a la fi, l'enveja i el ressentiment són dues realitats conegudes des de la nit del temps, i també és coneguda la seva capacitat destructiva. L'originalitat de Girard és descriure el mecanisme psicològic que les fa néixer, la imitació, i prendre consciència de la força i universalitat d'aquest mecanisme.

La importància de la imitació no sempre ha estat clara, tot i el paper que de manera òbvia té en qüestions com l'aprenentatge. Aristòtil afirmava que l'home era l'espècie més inclinada cap a la imitació, però Plató considerava que la imitació era una apropiació i per tant jutjava l'imitador com a poc genuí. Al segle XX, Piaget, un dels teòrics històricament més importants de l'educació, reconeixia un paper molt més positiu a la imitació, però pensava que era una capacitat adquirida, i que no podia donar-se fins que el nen no tenia la capacitat de representar simbòlicament l'activitat a imitar: per tant, un nen acabat de néixer no podia imitar.

Curiosament, dues dècades després que Girard enuncies la seva teoria es va fer una descoberta cabdal a la neurologia que mostra que el mimetisme del qual parla Girard té en part una base neurològica.

Cap als anys 1980, Giacomo Rizzolatti, Giuseppe di Pellegrino, Luciano Fadiga, Leonardo Fogassi i Vittorio Gallese, a la Universitat de Parma, feien experiments amb micos macacos, als quals havien col·locat uns elèctrodes que permetien

detectar quan una neurona específica s'activava. Buscaven identificar neurones implicades en activitats concretes, com per exemple agafar menjar. Un dia que havien detectat una neurona que s'activava quan el mico menjava els va ocórrer una cosa inesperada. Després d'una estona de fer experiments van fer una aturada per fer l'esmorzar de mig matí. Seien allà mateix on hi havia la gàbia del macaco, i just quan feien les primeres queixalades va sonar el xiulet indicant que s'havia activat la neurona del mico! És a dir, la mateixa neurona que s'activava quan el mico menjava, també s'activava quan el mico veia algú que menjava. Acabaven de descobrir les neurones mirall.

A partir d'aquesta descoberta es van buscar més neurones mirall, tant al cervell dels micos com d'altres animals. Més endavant es va descobrir que el cervell humà també en té de neurones mirall, i de fet moltes més que els animals. Per tant, la tendència mimètica no és només cultural: ens ve de fàbrica! En paral·lel, també s'han fet molts experiments que mostren que un recent nascut sí que pot imitar gestos, en contra del que deia Piaget. Per tant la imitació és un fenomen humà que es dona des dels primers moments.

Linxaments i violència col·lectiva

L'origen mimètic del desig i de la rivalitat, i més en general la força mimètica de fenòmens humans com la violència, té conseqüències profundes a nivell social. Dues de les conseqüències més importants són les crisis mimètiques i la violència mimètica.

Quan pel motiu que sigui l'estructura cultural s'afebleix, hi ha el risc que les rivalitats entre persones es desbordin, es vagin estenent en una reacció en cadena, i s'acabi arribant a una situació d'enfrontament generalitzat, de guerra de tots contra tots en la coneguda expressió de

Hobbes. És el que Girard anomena les crisis mimètiques.

Una altra conseqüència, en aquest cas derivada del contagi mimètic de la violència, són episodis de violència col·lectiva com els linxaments. Aquesta realitat és avui dia pràcticament inexistent a la nostra societat, si més no en la seva versió literal que implica violència física (una altra qüestió són fenòmens com els linxaments mediàtics, que sí que es donen al món occidental, més encara recentment en l'àmbit de les xarxes socials). Però en altres racons del món els linxaments segueixen essent una realitat. No fa gaire va aparèixer a la premsa catalana una notícia que parlava del linxament d'un pobre home a Mèxic. El context era una plaga d'incendis en una regió del país. La víctima del linxament anava en una furgoneta carregada de bidons. La multitud que va linxar-la estava convençuda que eren bidons de combustible i que l'home era un piròman. Un cop l'home ja era mort, es va descobrir que els bidons anaven plens d'aigua, i que la víctima era un voluntari que anava a ajudar a apagar els incendis. Aquest exemple il·lustra una realitat universal en els linxaments. La víctima és assassinada sota acusacions unànimes, que s'escampen per la multitud sense trobar fre, i que la majoria de les vegades són completament falses.

Veurem seguidament que aquests dos fenòmens estan molt relacionats entre si.

Mites i religions antigues

Els mites són històries que ens meravellen per la seva originalitat, la seva imaginació, i perquè sovint apel·len a realitats humanes profundes que nosaltres mateixos experimentem. Alhora, moltes vegades contenen ingredients estrambòtics i incomprensibles, personatges o animals extravagants, i bones dosis de violència.

El següent text és un fragment d'un mite asteca extret d'un llibre de l'editorial Barcanova de Llengua Catalana, de 3r de primària: *“La terra vivia a les fosques i quan els déus asteques van decidir il·luminar-la, només dos déus es van oferir: el gran Tecucitcatl i l'insignificant Nanahuatzin. S'havien de llançar a una foguera que els donés llum i calor. Però el gran déu va tenir por. En canvi, Nanahuatzin s'hi va llançar sense dubtar. Llavors, Tecucitcatl també s'hi va llançar. En van sortir ben lluents. Els altres déus, en veure com de valent havia estat Nanahuatzin, van llançar un conill blanc a la cara de Tecucitcatl, perquè la seva llum fos més dèbil. Per això la lluna, Tecucitcatl, és blanca i fa poca llum i el Sol, Nanahuatzin, brilla amb una llum forta i lluent.”*

El llibre afegeix aquesta lliçó: *“No sempre qui sembla el millor ho és realment.”* Però és realment això el que pretén explicar el mite?

L'autèntic significat dels mites és una qüestió que ha atret l'interès de molts pensadors a la modernitat. L'interès va anar creixent a mesura que l'home occidental anava coneixent racons més i més remots del món, i a mesura que li arribaven més i més notícies de pobles llunyans amb una manera de veure el món completament diferent de l'occidental. Un moment clau en aquesta qüestió va ser la publicació de *“The golden bough”*, obra de l'antropòleg escocès James Fraser (1854 – 1941). Fraser hi recull un munt de mites de civilitzacions d'arreu del món, i hi exposa una teoria interpretativa. Una de les idees bàsiques del llibre és que la cosmovisió de les civilitzacions humanes segueix una evolució universal: inicialment s'interpreta el món a través de la màgia, en una segona fase es desenvolupa la religió, i a la fase definitiva la religió és substituïda per la ciència (Fraser, com es veu, és deutor en part d'Auguste Comte).



La primera edició de “The golden bough” es va publicar l’any 1890 en dos volums. Més endavant Fraser va publicar-ne una versió molt més extensa en 12 volums i, finalment, el 1922 va publicar-se’n una versió resumida en un sol volum. Aquesta darrera versió és la que es pot trobar amb relativa facilitat avui dia.

La primera edició de “The golden bough” posava el cristianisme com un exemple de religió mítica, argumentant que en molts mites hi apareix la figura d’un rei que és assassinat i que després ressuscita. Això va causar un gran escàndol a la societat benpensant anglesa de finals del segle XIX. A les edicions posteriors es va elimi-

nar aquesta menció, potser per por que l’escàndol perjudicés les vendes enlloc d’afavorir-les. Val a dir que les teories de Fraser no van fer massa fortuna en el camp de l’antropologia; en canvi, la influència de l’obra de Fraser en algunes obres literàries cabdals de les primeres dècades del segle XX és molt notable (per exemple, el poema “*La terra erma*” de T.S. Eliot cita, entre moltíssimes altres referències, alguns mites recollits per Fraser).

La idea que els evangelis són un relat mític, en tot cas, va esdevenir un lloc comú en alguns ambients intel·lectuals, i la seva influència encara es percep avui dia en algunes converses entre adolescents o a les columnes d’opinió de la premsa progressista. Però molts pensadors, tant cristians com no, han argumentat l’absurditat d’identificar els evangelis amb un relat mític. C.S. Lewis, un molt bon coneixedor de mites antics (era expert en literatura medieval germànica), afirmava que els evangelis difereixen dels mites en un aspecte clau, que no depèn de si hom hi creu o no. Mentre el mites mai emmarquen els fets que expliquen en un temps i lloc objectius (tot succeeix en la nit dels temps, en un indret imprecís), els evangelis sovint aporten informació per a situar històricament els fets que expliquen. Per exemple, el relat de Lluc sobre el naixement de Jesús inclou referències històriques objectives per a contextualitzar-lo: “*Per aquells dies sortí un edicte de Cèsar August ordenant que es fes el cens de tot l’imperi. Aquest cens va ser anterior al que es féu quan Quirini era governador de Síria (Lc 2, 1-2).*”

Tornem a la pregunta que ens plantejàvem: hi ha alguna veritat històrica en els mites? Hom pot llegir els mites com una aproximació poètica a la realitat de l’home i del món, de manera semblant a com la literatura busca explicar la realitat de l’home. Així, el Quixot és un relat fictici

però alhora és veritable, en la mesura que exposa realitats autèntiques de la psicologia humana. Però aquí ens preguntem una cosa diferent. Per exemple, quan el relat asteca citat abans ens parla de Tecucitcatl, Nanahuatzin i la foguera, ¿s'està referint a un fet que va succeir realment o és una pura ficció? Certament els mites estan escrits en un llenguatge poètic: interpretats al peu de la lletra són inversemblants. Però el llenguatge poètic no és incompatible amb que els mites continguin una part de veritat objectiva.

Una visió molt estesa avui dia afirma que els mites s'inventen per entendre una realitat incomprendible quan no es disposa de la ciència. Ho defensa, per exemple, un autor actual que ven llibres com xurros, en Noah Yuval Harari, però la idea es remunta com a mínim fins a Auguste Comte.

Girard opina el contrari. Segons ell, la clau per entendre la majoria dels mites és el fenomen de les violències col·lectives desencadenades en les crisis mimètiques. Molts relats mítics comencen descrivint situacions de gran desordre, en les quals totes les convencions culturals se subverteixen i la violència s'estén indiscriminadament. De vegades es parla d'epidèmies (de pesta, per exemple) o d'altres catàstrofes naturals. Pot ser que es faci per referir-se metafòricament a situacions de violència mimètica generalitzada. O pot ser que parli d'una epidèmia real, però precisament en situacions catastròfiques és fàcil que sorgeixi una violència generalitzada (per exemple, saquejos) emparada pel desordre que genera la catàstrofe.

Segons Girard, les crisis mimètiques generalitzades es resolen molt sovint amb el mecanisme del boc expiatori. El boc expiatori és una víctima cap a la qual es polaritzen les violències recíproques de la multitud, i que és assassinada en base a acusacions que vistes des de fora són inversemblants, però vistes des de dins de

la multitud s'accepten sense el mínim bri de dubte. El linxament, del qual hem parlat anteriorment, és un exemple d'assassinat d'un boc expiatori. Per esgarrifós que pugui semblar, la violència d'aquest assassinat té un efecte catàrtic i terapèutic sobre la comunitat, que després d'haver matat el boc expiatori retroba la pau i l'harmonia, un cop les tensions recíproques s'han alliberat sobre la víctima.

El boc expiatori es tria de manera aleatòria. És, podríem dir-ne, el primer desgraciat que passava per allà. Però qualsevol factor que faci destacar alguna persona augmenta la probabilitat de ser triat com a boc expiatori. Per exemple: un defecte físic (ser coix, haver perdut un membre), o l'extrem oposat (destacar per alguna qualitat positiva), jugar un rol social destacat (reis i governants), ser estranger,... Molts dels personatges dels mites tenen alguna d'aquestes característiques.

Segons Girard, la catarsi que produeix l'assassinat del boc expiatori, l'harmonia retrobada, fa que, un cop morta, la comunitat es miri la víctima positivament i li atribueixi la pau retornada. Aquest canvi sovint condueix a la divinització de la víctima. Vist a posteriori, la divinitat que en resulta és ambivalent: inicialment és perjudicial, ja que (sempre segons el relat del mite) ha comès algun crim o algun delictes que l'han fet mereixedor de la mort, però després ha demostrat ser una divinitat benefactora, ja que ha fet renéixer l'harmonia a la comunitat. La divinització de la víctima explica el nom de sacrifici, que no vol dir altra cosa que "allò que fa sagrat", és a dir, que divinitza.

Tot i referir-se a un fet real, el mite és un relat mentider, perquè amaga la innocència de la víctima i l'acusa de crims imaginaris. Però, segons Girard, és mentider de manera involuntària: a rel del contagi mimètic, tothom està convençut que l'assassinat és legítim. Fins i tot molt sovint la mateixa víctima està convençuda de la



legitimitat de l'acusació, pel mateix efecte de contagi.

Per exemple, Girard explica a *“Le bouc émissaire”* (llibre publicat el 1982) com el relat asteca que hem citat anteriorment es pot entendre com un episodi de boc emissor; que Nanahuatzin es llancés voluntàriament al foc és un exemple de com el contagi mimètic ha fet que la víctima acceptés el seu propi assassinat. Un altre exemple apareix a la història d'Èdip, que acaba convençut de l'acusació de parricidi i incest i s'arrenca els ulls abans d'exiliar-se.

Un cop la comunitat ha trobat la pau després de l'assassinat del boc expiatori passa un temps més o menys llarg d'harmonia, però inevitablement torna a haver-hi episodis de violència mimètica generalit-

zada. Si la comunitat preserva la memòria que matant el boc expiatori va retrobar la pau, buscarà d'alguna manera repetir l'experiència per tornar a retrobar-la. Repetida l'experiència prou vegades, arribarà a un punt en què la comunitat buscarà d'anticipar-se a l'aparició de crisis mimètiques repetint de manera regular el sacrifici en el qual retroba l'harmonia. Així neix el ritus. La víctima del ritus és una víctima substituïda, que busca replicar l'efecte pacificador del sacrifici inicial. Girard afirma que amb els sacrificis substituïtors neix la capacitat de representar simbòlicament, i que aquí cal veure les arrels del llenguatge.

Un exemple curiós del mecanisme substituïtor, aplicat a una realitat en principi diferent del boc expiatori, es donava

a Babilònia: quan pel motiu que fos se sospitava que el rei estaria en perill properament, agafaven un pobre home i l'obligaven a fer de rei fictici, amb el convenciment que allò dolent que havia de passar al rei veritable li passaria al seu substituït forçat. Si finalment la desgràcia no es materialitzava en el substituït per si mateixa, les autoritats ja s'encarregaven d'eliminar-lo com a agraïment pels serveis prestats⁴.

En algunes religions antigues hi va haver una transició gradual dels sacrificis humans als sacrificis d'animals (potser així es poden entendre els sacrificis d'animals a l'Antic Testament, o el ritus del boc expiatori que apareix al Levític, i que és l'origen de l'expressió que fem servir avui dia amb un sentit molt més general). Però moltes altres religions de les quals es té memòria històrica feien sacrificis humans (per exemple, la religió dels asteques).

Molt sovint els assassinats del boc expiatori que apareixen als mites són duts a terme per la col·lectivitat: linxament, lapidació, estibar daltabaix d'un precipici, o el *diasparagmos* grec dels ritus dionisiacs (la multitud esquartera la víctima). Tots aquests models d'assassinats apareixen repetidament en els mites. De vegades la violència l'executa una sola persona però ho fa sota la pressió d'una multitud, que participa de manera indirecta en l'assassinat. D'una manera o una altra, es tracta d'un assassinat en el qual tota la comunitat hi participa per tal de poder-se alliberar de la violència mimètica generalitzada. És el que Girard anomena un assassinat col·lectiu.

Vegem uns quants exemples de mites del món clàssic estudiats per Girard a la llum de la seva teoria.

4. Vegeu JEAN BOTTERO, "Mesopotamie" (Folio Histoire), el capítol "Le substitute royal en son sort".

El primer exemple prové de la cultura romana i il·lustra el paper fundacional que juguen els sacrificis a les comunitats. A la història de Roma de Titus Livi hi ha dos relats que expliquen l'assassinat de Rem per part de Ròmul. Al primer es tracta d'un assassinat col·lectiu, perpetrat pels partidaris de Ròmul. Al segon és un assassinat individual. Al llibre "*Le bouc émissaire*" (p. 134) Girard dóna arguments a favor de la primera versió. Posteriorment el mateix Titus Livi explica la mort de Ròmul, i menciona rumors segons els quals Ròmul també és víctima d'un assassinat col·lectiu seguint la modalitat del *diasparagmos*.

En grec clàssic la paraula *pharmakon*, que ha donat lloc a la paraula fàrmac en català, tenia un significat ambigu: tant volia dir verí com a medicina (passa una cosa semblant amb la paraula catalana metzina, avui dia un arcaisme, que prové de la mateixa paraula llatina que medicina). De fet, *pharmakon* es referia no només als medicaments, sinó també a una realitat de la Grècia clàssica que Girard identifica amb el boc expiatori. L'ambigüitat de la paraula correspon amb l'ambigüitat que té aquesta figura, tal com hem explicat anteriorment: el boc expiatori en una primera fase és jutjat com a perjudicial per a la comunitat (encara que de manera completament falsa), i en una segona fase és vist com a positiu, un cop vist que el seu sacrifici ha portat a la superació de la crisi mimètica i a la reconciliació.

A la literatura grega clàssica abunden exemples de sacrificis que segueixen el model del boc expiatori. Un d'ells és la història d'Èdip, explicada a la tragèdia "Èdip rei" de Sòfocles. Segons Girard es tracta d'un exemple de com un rei esdevé boc expiatori. Girard considera que l'acusació de parricidi i incest és molt dubtosa, al contrari del que pensa Freud, que en fa el paradigma del que ell anomena el complex d'Èdip. De fet, Girard afirma que tot i



que Freud no creu en la veritat del mite, ell mateix n'és víctima en prendre'l com una clau interpretativa. Un altre exemple apareix a les Bacants d'Eurípides amb l'assassinat de Penteu, ofert en sacrifici al déu Dionisos (que, a part de ser el déu de la beguda i la disbauxa, era una divinitat particularment sanguinària). La mort de Penteu és un cas del *diasparagmos* que hem explicat anteriorment.

Els sacrificis humans també eren presents a la Grècia clàssica. Segons Plutarc, Themistocles va sacrificar tres presoners perses a Dyonisos Omestes (= "que menja carn crua") abans de la batalla de Salamina el segle V abans de Crist, seguint el consell d'un vident i cedint a la pressió dels seus soldats.

Donem un últim exemple de relat grec que explica un episodi de violència mimètica. Està extret de la "*Vida d'Apol·loni de Tiana*", de Flavi Filòstrat. El context és una

greu epidèmia a Efes al segon segle després de Jesucrist. Després de provar molts remeis sense èxit, els efesis es dirigeixen a Apol·loni, un cèlebre guru de l'època al qual els pagans atribuïen un poder de fer miracles que jutjaven molt superior al de Jesús. Escriu Flavi Filòstrat:

"Avui mateix posaré fi a aquesta epidèmia que us aclapara". Després de pronunciar aquestes paraules, va conduir el poble al teatre, on s'alçava una imatge del déu protector de la ciutat. Va veure allà una mena de captaire que parpellejava com si estigués cec i duia una bossa amb un rosegó de pa. Anava cobert de paracs i el seu aspecte tenia alguna cosa de repel·lent.

Després de col·locar els efesis en rotllana al voltant del captaire, Apol·loni els va dir: "Agafeu tantes pedres com pugueu i llenceu-les sobre aquest captaire dels déus." Els efesis preguntaven on volia anar a parar Apol·loni. Els escandalitzava la idea de matar un desconegut manifestament miserable que els demanava suplicant que tinguessin pietat d'ell. Insistia Apol·loni i instava els efesis a tirar-s'hi a sobre, a impedir que s'escapés.

A partir del moment en què alguns d'ells, obeint les seves indicacions, començaren a llançar-li pedres, el captaire, que pel parpelleig dels ulls semblava cec, els va llançar de cop i volta una mirada penetrant que va mostrar uns ulls plens de foc. I els efesis, convençuts llavors que se les tenien amb un dimoni, el varen lapidar amb tanta fúria, que les pedres llançades varen formar un gran túmul al voltant del seu cos.

Passat un moment, Apol·loni els va convidar a enretirar les pedres i contemplar el cadàver de l'animal salvatge al qual acabaven de matar. Un cop alliberada la criatura del túmul de projectils, varen comprovar que no era un captaire. En el seu lloc hi varen veure una bèstia que s'assemblava



a un enorme gos de presa, tan gran com el més gran dels lleons. Allà era, davant d'ells, reduït a una massa ensangonada per les pedrades i vomitant escuma com un gos rabiós. En vista de la qual cosa s'alçà una estàtua a Heracles, el déu protector d'Efes, en el lloc en el que s'havia expulsat l'esperit maligne."

Girard fa notar que, explicant aquest relat, Filòstrat (que és pagà) no pretén criticar el paganisme dins del qual té lloc la història, sinó tot el contrari (vegeu el capítol 4 de *"Je vois Satan tomber dans l'éclair"*). Segons Girard, *"[A Filòstrat] l'assassinat del captaire li sembla susceptible de remuntar la moral dels seus correligionaris, de reforçar llur resistència al cristia-*

nisme. En un pla diguem-ne "mediàtic" no s'equivocava pas. El seu llibre va tenir un èxit tan gran que Julià l'Apòstata el va tornar a posar en circulació al quart segle, el marc del seu últim intent de salvar el paganisme."

Molt probablement, l'episodi de pesta a la qual fa referència el relat d'Apol·loni no era una epidèmia autèntica, de base bacteriològica, sinó una epidèmia de rivalitats mimètiques. D'aquesta manera s'entén que únicament amb l'assassinat d'un boc expiatori desapareguin els problemes a Efes. Com hem dit abans, en els textos mítics (i de fet és així fins al Renaixement) el concepte d'epidèmia, i més particularment el de pesta, es feia servir tant per

epidèmies autèntiques com per desordres socials generalitzats: fins al segle XIX no es va tenir la certesa de l'origen microbià de la majoria de malalties i, d'altra banda, molt sovint els episodis d'epidèmies autèntiques es dissimulaven amb episodis de desordres socials. Com que de morts provocades per malalties n'hi ha sempre (tant si hi ha epidèmies com si no) és força comprensible que en temps de crisis mimètiques la percepció desequilibrada de la realitat porti a maximitzar una proporció natural de malalties i assimilar-la a una epidèmia.

Girard fa notar que, just abans de l'episodi que hem citat, el llibre de Filòstrat explica precisament una escena on Apol·loni observa la importància de les tensions que es poden derivar d'una escalada de rivalitats mimètiques, contemplant un grup de mariners que treballen en un vaixell. El mateix text, doncs, explica que Apol·loni era un observador prou agut com per conèixer el mecanisme de les rivalitats mimètiques i, per tant, també la manera violenta de trobar-hi fi.

Singularitat antropològica del judaisme i del cristianisme

Segons Girard, els paral·lelismes entre alguns relats mítics i la passió de Crist són reals, però l'analogia entre els uns i l'altra és fictícia: hi ha una oposició radical entre els relats mítics, que afirmen la culpabilitat de la víctima, i el relat de la passió, que des del primer moment subratlla la innocència de Crist. És a dir, que Fraser tenia raó a mitges, però s'equivocava de mig a mig en la qüestió essencial. En paraules de Girard, els mites donen veu als acusadors i assassins, mentre que la Bíblia dona veu a les víctimes.

De fet, en la visió de Girard, una de les contribucions antropològiques fonamentals de la Bíblia, i especialment del Nou Testament, és revelar la mentida dels mites fun-

dacionals i de la violència mimètica. Això no vol dir que no hi hagi relats de caire mític a la Bíblia: n'hi ha, especialment a l'Antic Testament, però ja de partida el punt de vista és diferent del dels mites convencionals. Pensem per exemple en la història de Caïn i Abel, que forma part d'un relat comparable amb els mites fundacionals de moltes cultures. Mentre Titus Livi parla, en el mite fundacional de Roma, dels assassinats de Ròmul i Rem abstenint-se de fer cap valoració ètica, la mort d'Abel a mans de Caïn és presentada com un pecat gravíssim a ulls de Déu. El sacrifici frustrat d'Isaac a mans d'Abraham també s'entén en un context on moltes religions admetien sacrificis humans, i la culminació del relat mostra de manera nítida el rebuig de la religió jueva a tals sacrificis.

La revelació de la veritable natura dels mites a la Bíblia és gradual, de manera que en alguns passatges més primitius s'endevinen restes de plantejaments sacrificials propis de les religions antigues. Així, la figura del boc expiatori que apareix al Levític és una víctima substitutòria animal, i de la mateixa manera s'entenen els sacrificis d'animals que apareixen en molts relats bíblics, fins i tot al Nou Testament. Al llarg de l'Antic Testament apareixen textos on la natura perversa dels mites va quedant progressivament desemascarada. Aquest procés culmina amb els relats de la passió als evangelis, on, com veurem més endavant, es mostra de manera transparent com el mecanisme mimètic desencadena el sacrifici del boc expiatori.

Girard ha dedicat nombrosos textos a estudiar passatges concrets de la Bíblia i analitzar-los des de la perspectiva del disseny mimètic. A la història de Job hi dedica un llibre sencer, "*La route anti-que des hommes pervers*". Girard veu en Job un cas paradigmàtic de governant o rei que esdevé boc expiatori. Ja hem dit abans que la tria del boc expiatori respon

bàsicament a l'atzar, però que alguns trets distintius poden augmentar la probabilitat de les persones que els tenen de ser triades com a boc expiatori: tant poden ser trets negatius (malalties, deformitats, etc.), com neutres (ser estranger) com fins i tot positius. Un dels trets positius que poden desencadenar la tria com a boc expiatori és el de ser rei, governant, dirigent, etc. Molts dels mites recollits per Fraser tenen com a boc expiatori un rei, que pateix el cicle descrit per Girard (assassinat justificat amb acusacions unànimes i sovint demencials, i posterior divinització, ocasionalment acompanyada d'una resurrecció fictícia). En temps moderns també abunden episodis on qui ha estat governant un país fins a un cert moment és culpabilitzat de tots els mals i assassinat per aquest motiu. Això passa per exemple en els processos revolucionaris, que tenen un fort component de violència mimètica. Pensem per exemple en els assassinats de Lluís XVI i Maria Antonieta durant la Revolució Francesa, o l'assassinat de la família del tsar Nicolau II durant la Revolució Bolxevic.

Segons Girard, el llibre de Job s'ha d'interpretar com el relat de l'intent d'endossar a un antic dirigent (Job) el paper de boc expiatori. Però Job, a diferència del que succeeix en els mites anàlegs, on sovint el boc expiatori acaba assumint el seu rol, no està disposat a acceptar aquest paper i, en contrast complet amb els mites, el llibre li dona veu i exposa els seus arguments, mostrant la seva innocència.

Un altre llibre de Girard, "*Le bouc émissaire*", estudia la figura del boc expiatori en diverses cultures, incloent-hi la cultura bíblica. S'hi analitzen episodis bíblics com la història de Josep, el judici de Salomó amb el fill de dues prostitutes, o el contingut de molts salms, en els quals es dona veu a les víctimes de persecucions.

Hi ha molts passatges del Nou Testament que també han estat analitzats per

Girard a partir de la seva teoria. Alguns d'ells apareixen al llibre "*Veig Satanàs caure com el llamp*". Per exemple, la decapitació de Sant Joan Baptista, que tradicionalment ha estat vista com una anticipació de la passió, segueix l'esquema del sacrifici d'un boc expiatori en el context d'una crisi mimètica, que en aquest cas concret té per causa i símptoma alhora la indiferenciació entre Herodes i el seu germà personificada per la dona del segon, Herodies, que passa a conviure amb el primer. Girard també troba a l'evangeli nombrosos altres passatges relacionats amb la violència mimètica: l'intent d'estimar Jesús daltabaix d'un precipici, o l'episodi de la dona descoberta a l'adulteri que volen apedregar.

La perspectiva amb la qual Girard analitza els evangelis fa entenedors alguns passatges i detalls que altrament resulten confusos o incomprensibles. Molts d'aquests detalls mostren, segons Girard, que Jesús tenia un profund coneixement de les dinàmiques mimètiques en tots els àmbits del comportament humà. En l'episodi de la dona adúltera Jesús escriu amb el dit a la sorra abans de parlar. Girard hi veu la consciència que té Jesús del risc que una mirada als ulls d'aquells que volen lapidar-la encengui els ànims de manera irracional i desencadeni la lapidació: davant d'aquest perill, Jesús baixa la mirada i escriu a la sorra, però l'essencial és que inicialment no mira als ulls als membres de la multitud, no pas el fet que escriui.

Girard també interpreta des de la perspectiva mimètica la frase de Sant Pau als efesians "*Sou fills estimats de Déu: imiteu el vostre Pare*" (Ef. 5, 1). Sant Pau també és plenament conscient de la natura mimètica del desig, i sap que l'única manera de trencar el cicle violent cap on ens dirigeix el desig mimètic usual és dirigint la mirada cap al mediador més extern possible, que és Déu mateix.

La passió

Com ja hem dit, és en el relat de la passió que es desvela de manera més clara el secret de la violència mimètica. Girard en parla detalladament a *“Veig Satanàs caure com el llamp”*, i mostra com tot el desenvolupament de la passió segueix l'esquema de la violència mimètica que es desencadena sobre la víctima innocent.

Pensem en el canvi sobtat en l'actitud de la multitud envers Jesús entre el dia que Jesús entra a Jerusalem (el dia del Ram) i el moment on Pilat exposa Jesús a la gentada i aquesta crida, animada pels grans sacerdots, que el crucifiquin. Per a Girard, aquest canvi és una mostra de com actua la polarització de la massa envers la víctima, que pot passar en molt pocs moments de ser o irrellevant o fins i tot respectada i admirada, a ser considerada la culpable de tots els mals i, per tant, mereixedora de la mort.

Segons Girard, les negacions de Pere mostren com l'apòstol no pot evitar caure víctima del contagi mimètic de la violència. No és únicament la por el que arrossega Pere a negar que conegui Jesús: també hi juga un paper el mimetisme de la violència dirigida cap a Jesús. La frase de Cai-fàs quan Jesús és jutjat al Sanedrí, *“¿No us adoneu que val més que un sol home mori pel poble, i no pas que es perdi tot el poble?”* (Jn 11, 50), mostra la consciència que té el gran sacerdot de la importància del boc expiatori per a reconciliar la comunitat, exactament com la tenia Apol·loni al relat de Filòstrat.

Quan a la creu Jesús diu *“Pare, perdoneu-los perquè no saben el que fan”*, Girard afirma que Jesús està parlant de com la violència mimètica s'empara de la voluntat de la multitud i en polaritza els membres en un odi irracional cap al boc expiatori, que és Jesús mateix. Una altra mostra del mecanisme victimari és el fet



que, després de la mort de Jesús, Herodes i Pilat es reconcilien, un fet que exemplifica com la mort del boc expiatori reconcilia aquells qui l'han matat.

Als evangelis, a diferència de la gran majoria de mites, sempre hi ha una minoria que contradiu el relat mític de la culpabilitat de Jesús. Els evangelis insisteixen molt que Jesús és Déu i que és innocent des del primer moment, i que és Déu qui el ressuscita, a diferència dels mites, que divinitzen la víctima com a conseqüència de la seva mort.

Inicialment Girard era reticent a fer servir la paraula sacrifici per la passió de Crist (*“Des choses cachées depuis la fondation du monde”*), per evitar que s'establís un paral·lel d'analogia (i no de contraposició) entre els sacrificis dels mites de les

religions arcaiques amb la passió. Més endavant va corregir aquesta posició per influència del teòleg Raymund Schwager. Convé tenir present que la paraula sacrifici pren un significat nou a partir del Nou Testament, especialment de la Carta als Hebreus (la paraula sacrifici no apareix als evangelis), i que la diferència de significat en un i altre context és radical.

La Bíblia i en particular els evangelis revelen el secret dels mites. Atribueix la violència col·lectiva no a una divinitat, sinó a Satanàs, l'acusador. Per contra, l'Esperit Sant rep el nom de Paràclit, que vol dir advocat defensor, i és l'Esperit Sant qui ens envia Jesús per tal de bastir el Regne de Déu. D'aquesta manera l'evangeli obre la porta a un món autènticament just i pacífic, però alhora elimina el mecanisme sacrificial que a les societats antigues permetia apaivagar la violència mimètica generalitzada. D'aquesta manera també obre la porta, si el món renuncia a viure segons el Regne de Déu, a una violència sense fre. Aquesta visió de Girard exemplifica un principi general expressat per Gustave Thibon, segons el qual passar del paganisme al cristianisme fa molt més humana la persona i la comunitat, però abandonar el cristianisme la fa recular a una posició molt pitjor que la del paganisme anterior al cristianisme.

Conclusió

Hi ha el risc de pensar que, amb la descripció del desig i la violència mimètiques, René Girard proposa una solució intel·lectual al problema del mal. Tot el contrari. Ho explica molt bé la cloenda del discurs de Michel Zink a l'entrada de l'Acadèmia Francesa, amb el qual acabem també aquest article.

“Dues conviccions estan presents en el pensament de René Girard. La primera és que la comprensió purament intel·lectual del mecanisme que condueix del

desig a la rivalitat, i després a la violència mimètica no posa de cap manera remei a aquesta violència, si cadascú no té la humilitat de canviar-se a si mateix a través del que s'anomenava abans conversió del cor. En efecte: “Cap procés únicament intel·lectual, cap experiència de tipus filosòfic no podrà mai donar a un individu la més petita victòria sobre el desig mimètic i la passió victimària” (“Des choses cachées depuis la fondation du monde”, p. 550-555).

La seva segona convicció és que “la visió dels vençuts” (que és el títol d'un llibre de Nathan Wachtel) és verídica i que, segons les paraules de Simone Weil, la justícia és l'eterna fugitiva del camp dels vencedors. Tot lliga. “Un pobre ha cridat, Déu escolta”, i aquell que ha crescut sense aparença ni bellesa, menyspreat per tots, aquell que ofereix l'esquena als que el peguen i les galtes als que li arrenquen la barba, que no amaga la cara davant d'ofenses i escopinades, aquell que està desfigurat fins al punt de ja no tenir aparença humana i de suscitar l'estupefacció horroritzada de la multitud, mentre que “havia pres damunt seu els nostres dolors”, afegeix Isaïes, aquell, víctima innocent, porta la veritat de Déu i n'és la revelació.

Sí, el Déu de René Girard és el Déu del Magníficat, que “derroca els poderosos del soli i exalça els humils”. No n'hi ha cap dubte. En un text al seu “Cahier de l'Herne” sobre “Satanàs i l'escàndol”, que són els dos termes per els quals, segons ell, els evangelis designen la rivalitat mimètica, escriu: “Per esdevenir presa de l'escàndol i del seu propagador (Satanàs), només cal preferir la glòria que ve dels homes per sobre de la glòria que ve de Déu.”

Llegint aquesta frase, em miro a mi mateix tal com sóc en aquest instant, enmig de vosaltres. I callo.”