

# Génesis y poder de las sociedades primitivas.

Berman y Girard

## *Genesis and power at primitive societies.*

*Berman and Girard*

Jorge Federico Márquez Muñoz\*

### Resumen

Este ensayo ofrece una breve presentación sobre Morris Berman y René Girard. Se describen las teorías de la hominización de ambos autores. De la hominización derivan los rasgos centrales de la organización primitiva; para Girard éstos son: un orden de prohibiciones que inhiben la mimesis conflictiva y sacrificios rituales. Para Berman, los elementos centrales son: la confianza hacia el medio y los otros, y el desapego a personas, objetos e ideologías.

**Palabras clave:** Sociedades primitivas, violencia, sagrado, mimesis, desapego.

### Abstract

The present essay begins with a brief introduction of Morris Berman and René Girard. I described the hominization theories of both authors. From hominization came out the main features of primitive societies. For Girard, these features are: an order of interdicts and ritual sacrifices. For Berman, the main features of primitive men are: trust to environment and to other people, and unattachment to other people, things and ideologies.

**Key words:** Primitive societies, violence, sacred, mimesis, unattachment.

### Introducción

**M**orris Berman es conocido por su trilogía sobre la historia social y política del cuerpo y la conciencia y por su trilogía sobre la decadencia de Estados Unidos. La primera está conformada por *El reencantamiento del mundo* (1987), *Cuerpo y espíritu* (1992) y *Wandering God* (2000); y la segunda por *El crepúsculo de la cultura americana* (2002), *Dark Ages America* (2006) y *Las raíces del fracaso americano* (2012). En 2014 fue publicado *Neurotic Beauty*, acerca de la cultura y la sociedad de Japón y que podría considerarse como un complemento de las dos trilogías.

*Recibido:* 10 de marzo, 2017. *Aceptado:* 30 de mayo, 2017.

\* Doctor en Ciencias Políticas y Sociales por la UNAM. Profesor de Tiempo Completo adscrito al Centro de Estudios Políticos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel II. Línea(s) de investigación: Historia Mundial, Filosofía Política. *Correo electrónico:* jorgemarquezmunoz@politicas.unam.mx

Berman ha recibido gran cantidad de premios y becas académicas por sus trabajos. Algunos de sus libros han sido traducidos al español, portugués, holandés, coreano, chino y japonés, y han merecido una enorme cantidad de reseñas en revistas culturales y académicas. Dos de sus libros fueron reseñados en el *New York Times*; el primero, *El crepúsculo de la cultura americana*, fue incluido en la lista de los *Notable Books* el 3 de diciembre de 2000 (Star, 2000). Asimismo, sus libros han sido reseñados en revistas de prestigio como *The Journal of Interdisciplinary History*, del MIT (Miller, 1979); *Isis*, de la University of Chicago Press (Neve, 1979; Dobbs, 1983); *Technology and Culture*, de la The Johns Hopkins University Press (Allan, 1979); *Foro Internacional*, de El Colegio de México (Cano, 2008); *American Anthropologist* (Daly, 2001); la *Journal of Social History*, de Oxford University Press (Haskell, 1983), entre otras.

René Girard ingresó en 1995 a la Academia Francesa tras un discurso de bienvenida del filósofo Michel Serres (Haven, 2014). Fue un crítico literario, antropólogo, sociólogo y filósofo, famoso por su “teoría mimética” (Hardy, 2015). Su obra fue comentada por autores de la talla del *Premio Nobel* Coetzee, quien escribió: “En nuestra época, la explicación más exhaustiva de las vicisitudes de la rivalidad ha sido la de René Girard” (Coetzee, 2007: 111). El filósofo alemán Peter Sloterdijk redactó un posfacio a la edición alemana de *Veo a Satán caer como el relámpago*, con el sugerente título de: “Despertar en el mundo de la envidia: una nota sobre la misión antropológica de René Girard” (Sloterdijk, 2002). Sloterdijk también dedicó un capítulo entero de su *Teoría de los períodos de posguerra* (Sloterdijk, 2009) al estudio de *Clausewitz en los extremos*, de Girard y Benoit Chantre.

El antropólogo Walter Burkert comenzó un fructífero diálogo con Girard en 1983, en Pajaro Dunes, California. Los documentos preparados para el debate, así como la grabación del mismo, fueron publicados en *Violent Origins* (Hamerton-Kelly, 1987). Y en 1996, Burkert escribió un epílogo a su más importante obra, *Homo Necans* (Burkert, 2013), en donde expandió el debate con Girard.

También se recuerdan los debates de Girard con el escritor y editor Roberto Calasso (R. Calasso, 2000) y con Gianni Vattimo (Girard & Vattimo, 2011), entre muchos otros.

Algunos de los libros de Girard han sido traducidos a docenas de idiomas y su escuela de pensamiento se extiende a la neurociencia, la computación, la teoría de sistemas, la filosofía, la sociología, la economía, la antropología, la arqueología, la biología, la historia, el estudio de las religiones comparadas, la psicología y, por supuesto, la teoría política. Sus obras más importantes fueron traducidas al español por la Editorial Anagrama: *La violencia y lo sa-*

*grado* (1983), *Mentira romántica y verdad novelesca* (1985), *El chivo expiatorio* (1986), *La ruta antigua de los hombres perversos* (1989), *Shakespeare: los fuegos de la envidia* (1989b) y *Veo a Satán caer como el relámpago* (1999).

En toda la obra de René Girard no existe ni una sola referencia a Morris Berman, ni viceversa. Sin embargo, los temas de Berman y Girard se intersectan en algunos puntos clave: ambos desarrollan una teoría de las relaciones entre el *Self* y el *Otro* en la formación de la identidad, poniendo énfasis en el mimetismo; ambos analizan el papel de la violencia en la formación del orden social. *En este ensayo me concentraré en exponer y comparar las teorías de ambos autores sobre el origen de los hombres y las sociedades primitivas.*

Cabe mencionar que en las teorías tanto de Berman como de Girard destaca el reconocimiento de dos elementos en la conformación del *Self*:

1. El hombre siempre está incompleto, requiere de los demás para Ser, es un animal social y de ahí deriva su naturaleza mimética.
2. El segundo elemento es que el *Self* se modela de acuerdo al tipo de sociedad, momento histórico y entorno inmediato, pues imita lo que tiene a la mano (Berman, 2000: 25-51; Berman, 1992: 7-42; Girard: 1985; Dumouchel, 2011: 79).

En cuanto al primer elemento, el hombre como Ser incompleto que requiere de los demás, cabe destacar que Berman, al igual que Girard (Girard, 1982: 321-476), elabora una psicología interindividual. Sin embargo, a diferencia de Girard, Berman considera algunos elementos fijos que determinan dicha psicología:

- a) El modelo de crianza (Berman, 2000: 86-116).
- b) El modo de concebir y experimentar la realidad (Berman, 2000: 1-48).
- c) El tipo de sociedad y economía (Berman, 2000: 49-84 y 117-152).

## 1. El presente eterno y el origen del ser humano

Según Morris Berman, los animales viven en el “presente eterno”, la inmediatez del entorno se les impone; tienen poca capacidad para prever los acontecimientos. Pero los simios ya son capaces de abstraer las consecuencias de una acción y almacenarlas en sus mentes para después utilizarlas. Los monos, por ejemplo, logran colocar una caja sobre otra para alcanzar una banana. En este sentido, hay cierta continuidad entre lo humano y lo animal.

Sin embargo, llama más la atención lo que separa al animal del hombre. Los primates, a diferencia de los seres humanos, no hacen construcciones

simbólicas. La capacidad del niño de imponer una forma mental sobre la materia informe ya implica cierta habilidad simbólica; un grado de abstracción y planeación que ni los simios más inteligentes son capaces de realizar.

El paso de los homínidos al *homo sapiens sapiens* alejó al hombre del eterno presente. La conciencia de la existencia, el Yo percibido como algo distinto del ambiente y los demás, es una experiencia común a la raza humana desde hace 100 mil años, pero que se profundizó hace 35 mil. En las primeras etapas, los homínidos se parecían más al mono que al hombre contemporáneo; eran carroñeros y aunque tenían algunas herramientas, éstas no implicaban mucha elaboración. Fue hasta el Paleolítico cuando esto cambió. En ese momento, el hombre comenzó a concebir lo inmaterial, la personalidad individual y la separación del Yo respecto al mundo; por ello, se han podido encontrar numerosas herramientas, ornamentos personales, tumbas, pinturas de caza de ese periodo (Berman, 2000: 42-45).

De acuerdo a Berman, el paso del presente eterno al mundo simbólico ocurre como un mecanismo de protección frente al trauma de la conciencia de que en algún momento de nuestras vidas, vendrán la muerte y el dolor; y sobre todo, de que “las previsiones” obstaculizan nuestra capacidad de Ser en armonía con el entorno y con los demás.

El elemento principal de esta nueva forma mental, exclusiva del ser humano,

consiste en la creación metafórica de un espacio mental, que incluye el sentido del pasado y el futuro, que nos permite vernos a nosotros mismos en una narrativa de nuestra propia vida. En otras palabras, cuando somos conscientes en este sentido de auto-reflexión, poseemos un Yo; una metáfora de nosotros mismos que se mueve en nuestra imaginación. Vemos esta imagen, este *Self*, haciendo cosas en el mundo, en un tiempo y un espacio; y sobre esta base tomamos decisiones, imaginamos los resultados de nuestras acciones, algo que resultaría imposible si no imagináramos este Yo. (...) Claro está, el estado de alerta animal es el piso de nuestra conciencia (...). Pero en dicho estado no hay reflexión ni anticipación (...). Todo esto cambió con la aparición de un Yo metafórico, que posee objetivos en la escala temporal. No significa que el estado animal de alerta se haya perdido, sino que ahora se agrega la reflexión. Pero ésta entra en conflicto con el estado puro de alerta. La paradoja humana significa vivir adentro y afuera del marco temporal al mismo tiempo. Esto coloca a la raza humana en un terreno que lo expulsa del estadio animal y que eventualmente lo lleva a la creación de la historia y la cultura (Berman, 2000: 37).

El proceso de hominización, para Berman, es más psicológico y existencial que social. Para Girard, por el contrario, el asunto es más social y tiene como punto de partida la naturaleza imitativa de los mamíferos, una tendencia aún más marcada entre los primates, los homínidos y, sobre todo, los seres humanos. Girard y su escuela han estudiado una gran variedad de formas de la imitación.

En la escala evolutiva, mientras más nos acercamos al ser humano, notamos mayores posibilidades en las formas de imitación. Mientras los simios apenas pueden imitar acciones inmediatas, los seres humanos pueden diferir la imitación (Oughourlian, 2011: 44-45); los seres humanos pueden imitar con exactitud a su modelo o sólo los rasgos que consideran esenciales para llegar al fin deseado, es decir, pueden hacer una imitación exacta o bien, general (Fogassi y Gallese, 2002: 13-36); la imitación humana puede ser producto de la imitación de un modelo o de una combinación de modelos (Ricciardi, 2015: 17-37).

Girard considera que los seres humanos son los “mejores imitadores” tanto por la complejidad de sus formas de imitación como por la profundidad y persistencia de su mimesis (Garrels, 2011: 25).

Hasta aquí el primer elemento de hominización según Girard: el desarrollo de un sistema complejo de imitación. Este sistema daría a los seres humanos ventajas sobre el resto de las especies en el aprendizaje, el desarrollo de la cultura, la cooperación, las innovaciones y muchos otros aspectos positivos (Girard, 2006: 52-24, 144-143, 171; Girard, 1992: 30-32). Sin embargo, la habilidad mimética del hombre tiene también un aspecto negativo. La imitación puede convertirse en envidia, en rivalidad mimética y en destrucción. A esta forma, Girard le llama mimesis de apropiación o mimesis conflictiva y ocurre cuando dos o más personas desean el mismo objeto (o persona cosificada) al mismo tiempo; se consideran con posibilidades de tenerlo y están dispuestas a enfrentarse a quien lo posee (envidia), a quien quiere arrancárselo (celos) o a quien también pretende poseerlo, cuando ninguno de los dos lo tiene (Girard, 1982: 18-46, 103-108, 395-397).

El hecho de que los animales no sean tan buenos imitadores como los seres humanos, les otorga a los primeros la ventaja de no ser arrastrados, a menudo, por la mimesis conflictiva. Los seres humanos, en tanto son buenos imitadores, son los seres más sociales del reino animal, pero también los que más violencia ejercen contra su propia especie:

La socialidad es una cuestión de grado; la mayoría de las especies animales (probablemente todas) son más o menos sociales, y todos los organismos sexualmente reproductores son necesariamente sociales. Cuanto más socia-

les son los animales, más está relacionada su aptitud con la de otros miembros de su especie. La socialidad puede medirse en al menos dos dimensiones, su importancia y su extensión. (...) La socialidad no es sólo una cuestión de vivir en estrecha proximidad o en grupos; depende, más bien, de las relaciones que existen entre los animales y de la medida en que los animales de la misma especie afectan la aptitud de sobrevivir del otro (...). Si los animales sociales son organismos cuya condición física depende esencialmente de su interacción con sus congéneres, entonces debemos esperar que las especies altamente sociales también exhiban altos niveles de conflicto intraespecífico y violencia (...).

En especies más sociales debemos esperar que el comportamiento individual exhiba una mayor mezcla de afiliación y conflicto. Contrariamente a lo que sugiere el sentido común (...) la violencia y la cooperación, el conflicto y el consenso no son polos opuestos; tienden a crecer juntos (...). A medida que la naturaleza hace a los miembros de una especie cada vez más dependientes unos de otros para su supervivencia, aumentan simultáneamente las ocasiones de conflicto entre ellos y las apuestas involucradas en tales disputas. Esta es una mezcla explosiva; y consecuentemente, a medida que las especies se vuelven más sociales, el manejo de esta dificultad se convertirá en un problema cada vez más importante. Los seres humanos, dada la extensión y complejidad de la cooperación e interdependencia que existe entre ellos, son ciertamente los animales más sociales que conocemos (...).

Cuanto más interactúan los organismos, más ocurren los conflictos. La cooperación, que hace depender la aptitud de un organismo de las acciones emprendidas por otro, diversifica y aumenta los motivos de desacuerdo y de disputas. Con los oponentes, competimos por un premio que no podemos compartir. Con los colaboradores, también podemos estar en desacuerdo acerca de cómo están haciendo lo que estamos haciendo juntos (Dumouchel, 2015: 8-10).

Los animales, incluidos los primates y en cierto grado los homínidos, cuentan con la ventaja de que sus bajos niveles de socialidad e imitación les permiten también tener menos ocasiones de conflicto. Cuentan además con “frenos naturales” o “frenos del instinto”, que suelen llevarlos a no tomar demasiados riesgos, a evitar la escalada del conflicto mimético (Girard, 1982: 106-107). Un importante “freno instintivo” se manifiesta en la casi nula letalidad en los enfrentamientos intracomunitarios de los primates. Esto se debe, en buena medida, a una programación biológica que hace que los derrotados, de inmediato, acepten la jerarquía del vencedor. Dicha aceptación, aunque no es duradera, no implica riesgos de traición, pues entre los animales no existe el resentimiento. En todo caso, si el vencido desea revertir la jerarquía (i.e. la lucha por una hembra), el conflicto vuelve a darse abiertamente y, de

nueva cuenta, el vencido aceptará de inmediato el resultado (Dumouchel, 2015: 20-22).

Otro freno natural importante es el que inhibe los conflictos entre iguales. Mientras que entre desiguales, es decir, cuando se encuentran en una clara superioridad numérica o en superioridad por tamaño y fuerza, los primates no rehúyen al conflicto; por el contrario, lo buscan. El conflicto preferido entre los primates es una multitud que masacra a un externo débil, a una cría, a una madre con su cría, a un chimpancé anciano (Dumouchel, 2015: 11-15).

La pregunta que Girard se hizo en *El misterio de nuestro mundo* fue: ¿qué permite a los seres humanos sobrevivir si su desarrollo biológico los colocó en una condición de liquidación total, es decir, si produjo una sofisticación de la imitación que los arroja en la trampa de la mimesis de apropiación? La respuesta la ofrece Girard en *La violencia y lo sagrado*:

en la vida animal la violencia está dotada de frenos individuales. Los animales de una especie jamás se enfrentan hasta la muerte; el vencedor perdona al vencido. La especie humana está desprovista de esta protección. El mecanismo biológico individual es sustituido por el mecanismo colectivo y cultural de la víctima propiciatoria (Girard, 1983: 227).

¿Qué significa este mecanismo? Mark Anspach lo esquematiza de la siguiente manera:

1. La imitación de deseos adquisitivos conduce a la elección del mismo objeto, desencadenando rivalidades y violencia.
2. La violencia se intensifica y difunde a través de la imitación, ya que cada ataque provoca represalias que atraen a nuevos partidarios a la lucha.
3. Una vez que el conflicto degenera y se extiende, una bola de nieve de imitación conduce a la elección del mismo enemigo, desencadenando un acto unificador y pacificador de la víctima unánime (Anspach, 2011: 136).

La última parte del proceso es la clave para la instauración de un orden con dos métodos para evitar la escalada de violencia mimética: el sacrificio ritual y el orden de prohibiciones y jerarquías. El primero de estos elementos implica el fortalecimiento o reinstauración del orden mediante la repetición ritualizada del “primer linchamiento”. Se trata de convertir la violencia esencial, espontánea y natural, en un sacrificio controlado, un recordatorio de la violencia original, del caos; es una rememoración de lo que podría suceder si se trasgrede el orden (Girard, 1983: 100).



El segundo método es justamente el orden mismo, que deriva del primero. El orden de las prohibiciones que disuaden a los hombres, o al menos a ciertos hombres, de desear ciertas “cosas peligrosas”; es decir, el orden de las jerarquías y los tabúes, que a menudo implican diferir el deseo o desear cosas lejanas, *i.e.* el tabú del incesto que no permite desear a las mujeres más cercanas (Girard, 1983: cap. VIII).

Las sociedades están cimentadas en “el primer linchamiento”. El individuo linchado es visto, en un primer momento, como un trasgresor maldito y posteriormente, una vez que ha sido sacrificado, es visto como un redentor. Esta dualidad Girard la ejemplifica con la figura del *phármakos* griego, un veneno que sí se usa en dosis adecuadas; es también un antídoto (Girard, 1983: 103). El veneno es la violencia y la solución contra la violencia, es decir, lo sagrado. Pero ambos son la misma cosa: un *phármakos*. Por eso es posible decir la “violencia o lo sagrado” (Girard, 1983: 268) son la misma cosa, pero en momentos y situaciones diferentes.

El primer sacrificado es en realidad un sustituto de toda la comunidad. En lugar de perecer todos los miembros del grupo en una escalada mimética, se elige a uno solo, que muere por todos. Las características de este sustituto son: que es concebido por la comunidad sacrificadora, como un “externo” (Girard, 1983: 15); que hay un consenso en torno a su culpabilidad, por lo que se le concibe como el culpable absoluto (Girard, 1983: 87-110); y que una vez sacrificado, es visto como un redentor que trae de nuevo y asegura el orden; el sacrificado es lo sagrado, justo el sacrificio lo “hace sagrado” (*sacer-facere*).

A la vez, la víctima del sacrificio ritual es un sustituto del primer sacrificado; es decir, es un sustituto del sustituto. Entre las primeras formas ritualizadas del sacrificio están el canibalismo y los sacrificios humanos (Girard, 1983: 198-199).

La víctima del sacrificio ritual, a diferencia de la víctima espontánea del primer sacrificio, es seleccionada cuidadosamente: en primer lugar, no debe tener la capacidad de resiliencia ni mucho menos de respuesta; a pesar de su debilidad real, debe verse por la comunidad sacrificatoria, como un ser poderoso, capaz de producir una crisis del orden; debe ser visto como un ser externo, así se trate de una exteriorización artificial, pues si se le concibiera como uno más de los miembros de la comunidad, no habría razón por la cual no podría ser sustituido, justamente, por los miembros de la comunidad (Girard, 1983: 160-175).

De regreso a Berman. El Yo metafórico es un componente esencial para prever los peligros futuros, de donde deriva a la vez la posibilidad del sacrificio ritual, que es una advertencia del caos que podría desatarse. Las



previsiones del Yo metafórico son también fundamentales para inhibir a los hombres a trasgredir las normas.

Sin embargo, las teorías girardiana y bermaniana de la hominización son menos complementarias de lo que parecen. Y es justo en la caracterización de las sociedades primitivas en donde veremos los contrastes con mayor claridad.

La base del desacuerdo no es superficial, sino que va a la raíz misma de la concepción de la esencia del ser humano. Para Girard y Dumouchel, la sofisticación de la imitación humana conlleva a un alto grado de socialidad, lo que a la vez supone mayores conflictos. Pero Berman parte justamente de la noción de que los hombres primitivos no son tan sociables como la antropología romántica había querido hacernos creer. Y si ése fuera el caso, entonces tampoco las ocasiones de conflicto serían tan constantes; por lo tanto, no sería necesario un mecanismo tan extremo como el chivo expiatorio para mantener el orden que permitió a la especie humana, en sus inicios, sobrevivir.

## **2. Los hombres primitivos: ni jerarquías animales ni chivos expiatorios**

En este apartado intentaré demostrar, siguiendo a Berman, que en las sociedades primitivas la inhibición de los apegos familiares, sociales, ideológicos, económicos y políticos, fomentan comunidades que no requieren de ritos sacrificiales para sobrevivir. Esto se logra con un modelo de “crianza difusa” (Berman, 2000: 92-93), de “conciencia paradójica” o “periférica” (Berman, 2000: 3-12) en una “sociedad igualitaria” (Berman, 2000: 57-62) y con una “economía de rendimiento inmediato” (Berman, 2000: 57-66).

1. En cuanto a la crianza difusa, cabe mencionar que los infantes de las bandas mínimas –las tribus más elementales y sencillas, también las más primitivas– suelen recibir el alimento que necesitan del pecho de sus madres hasta los cuatro años, en parte porque no hay comida blanda para ellos y porque se considera que esto contribuirá a generar una personalidad adecuada para la vida en grupo, pero que inhibe las relaciones de dependencia profunda. Además, los niños tienen derecho a ser alimentados cada vez que les plazca; de hecho, en sus primeros meses de vida, comen en promedio cada 35 minutos, lo cual fomenta la sensación de confianza hacia el entorno y los demás. En la medida en que no temen al medioambiente ni al Otro, no necesitan aferrarse a un grupo determinado de personas; sin vínculos sociales

fuertes tampoco se presentan conflictos profundos (Berman, 2000: 90-93).

El contacto corpóreo de estos infantes es diversificado porque pasan largos periodos con tíos, hermanos y otros miembros de la comunidad y no sólo con sus progenitoras. Así, la díada madre-hijo no adquiere tanta relevancia como en otras sociedades. Dicha díada suele constituir el primer apego para la mayoría de los seres humanos (Berman, 2000: 87-90).

Para los nómadas primitivos, los niños no son un gran acontecimiento. No se les da atención especial; se les ve como un individuo más. Esto contribuye a que no generen personalidades narcisistas y ávidas de poder. Claro está, los primitivos son imitativos, pero sus modelos a imitar son cambiantes y en cierto sentido superficiales, como también lo son sus conflictos.

De acuerdo a este modelo de crianza, los niños serían socializados para evitar la competencia y los conflictos y para no depender profundamente de los demás (Berman, 2000: 45 y 92-99).

2. En cuanto al modo de ver y experimentar la realidad, cabe mencionar que los nómadas primitivos se conciben a sí mismos como una presencia en el mundo más que como una visión del mundo; privilegian la experiencia somática; las sensaciones de la vida se sienten directamente en el cuerpo no a través de pantallas ni narraciones. La imagen que se tiene del Yo no es muy relevante; la ausencia de espejos hace que el individuo no se vea más que a través del reflejo de los demás, o de esos espejos borrosos que ofrece el agua. El individuo, más que saber cómo se ve, sabe cómo se siente (Berman, 1992: 30 y 52).

Para estos hombres del paleolítico, la experiencia directa es lo que cuenta; no comprenden la realidad con base en teorías complejas ni categorías preconcebidas; sus explicaciones son cambiantes, como lo son sus horizontes, pues el nomadismo los obliga a mirar el mundo desde muchos ángulos (Berman, 2000: 52-55).

En las sociedades primitivas, la existencia se acepta tal y como es; para ello, es necesario un alto nivel de confianza en el mundo y en los demás. El medio no se percibe hostil sino familiar. No hay distinciones radicales entre el Yo y el Otro, ni entre el cielo y la tierra, ni entre la vida y la muerte, ni entre los animales y los hombres. Las fronteras entre uno y otro son borrosas; la ambigüedad hace posible que las cosas muden de forma y la metamorfosis sea posible. Las diferencias no son rígidas (Berman, 1992: 53-55).

Para estos cazadores recolectores no existe la búsqueda de significados últimos o la esperanza de realizar el deber ser. Lo sacro y lo profano se confunden; lo sagrado está en el mundo y en la magia de lo cotidiano; los

ancestros celebran los colores y movimientos de los animales, las corrientes, los vientos. Estos hombres ni siquiera tienen una categoría separada para hablar de lo sagrado.

Este tipo de conciencia permite que se incluyan a la vez posiciones contradictorias y emociones simultáneas. Según ella, nunca queda claro qué es lo que uno debe elegir. La percepción de los nómadas, la conciencia periférica, es difusa, pues no se fija en un solo objeto; intenta estar en todos los puntos a la vez. Esta conciencia es típica de los cazadores-recolectores que imitan al animal salvaje que lo mira todo. Es paradójica porque “enfoca y no enfoca” al mismo tiempo; porque pone atención en todo por igual.

En las sociedades paleolíticas, los hombres imitan a los animales, pues sus infantes están constantemente expuestos a ellos; y en parte, su personalidad les es concedida a través de dicha mimesis. Para los miembros de estas comunidades, la otredad del animal es milagrosa; una fuente de celebración y asombro, no de temor.

Según los hombres y mujeres del paleolítico, los animales están en todas partes, aun en los cielos, en las constelaciones; son individuos que imitan las sensaciones y movimientos corporales de las bestias. Se trata de una existencia regida más por estados de ánimo que por las demandas del ego; éste es sólo una herramienta, no el protagonista. Tampoco tienen interés en superar el *Self*, como sucede en las culturas de la Gran Madre o neolíticas (Berman, 1992: 55-57; Berman, 2000: 8-10).

Aquí llaman la atención dos aspectos en referencia a la teoría girardiana: la conciencia difusa permite una gran cantidad de mediadores para la conformación del *Self*, mediadores poco pensados por Girard como los animales y los ancestros. Por otra parte, la mirada periférica produce un tipo de mediadores superficiales, porque cambian rápidamente; los mediadores que mudan de un objeto, un animal o de una persona a otra, no permiten la construcción de dobles competitivos de larga duración, es decir, construyen una especie de mediación no conflictiva. Sin embargo, esa mediación no conflictiva no se da en función de la distancia propia del mediador externo, no deriva de una jerarquía (Girard, 1985: 14-15, 29-37, 44-45, 79-84); sino que se confiere en función de una “mediación híper-interna”. En otras palabras, una mediación que prácticamente fusiona al modelo con el sujeto que observa, actúa, desea. No obstante, esta mediación híper-interna en vez de producir conflictos, como en el caso del deseo metafísico estudiado por Girard en las obras de Dostoievsky y Nietzsche (Girard, 1984: cap. IV), produce respeto y admiración.

La mediación híper-interior no es conflictiva por lo siguiente: el punto de partida son unos individuos que conciben su *Self* como algo flexible, que muda de forma, que vive metamorfosis, que se mimetiza con su medio sin

reparo, sin resistencia. Por el contrario, la mediación interna conflictiva descrita por Girard tiene como punto de partida ciertos individuos que conciben el *Self* como algo ilusoriamente estable; es un *Self* contra el medio, contra los otros, no un *Self* que fluye con el medio y con los otros.

3. Finalmente, están el tipo de sociedad y economía primitivos. Al igual que su percepción, la estructura social de los nómadas primitivos es horizontal; no privilegia lo sagrado sobre lo profano, porque todo es sagrado y profano a la vez. Tampoco se privilegia a los líderes sobre el resto de la sociedad. Existen diferentes *status*, pero nadie puede hacerse de suficiente poder para mandar constantemente sobre los demás. Debido al tipo de educación que reciben los individuos, se vuelven menos propensos a buscar el poder.

Estas sociedades no tienen una estructura jerarquizada porque ni la necesitan ni la desean. No la necesitan porque no requieren de instancias superiores que resuelvan los conflictos entre los miembros de la comunidad. Las diferencias se resuelven mediante la movilidad. Cuando un individuo tiene un conflicto con alguien del grupo, simplemente cambia de grupo; este fenómeno se denomina “fisión-fusión”. De acuerdo a este modelo de resolución de conflictos no se busca un juez, pues éste adquiriría un poder desconocido e indeseable para este tipo de sociedades (Berman, 2000: 54-66).

El modelo de fusión-fisión es posible cuando la economía es de “rendimiento inmediato”; es decir, cuando no se almacenan productos alimenticios ni se invierten muchas energías ni recursos para obtener beneficios a largo plazo. Al no necesitar almacenes, los hombres del paleolítico no dependen de una elite para defenderlos; además, todo el grupo tiene acceso a los medios de subsistencia (Berman, 2000: 53-68, 159-160).

Estas sociedades tampoco requieren de jerarquías, pues son grupos simples y muy reducidos, que oscilan entre los 12 y los 24 miembros. Además del desprendimiento voluntario de algunos miembros de la comunidad, la natalidad controlada contribuye a que la banda mínima no crezca. Para el control de la natalidad se utilizan medios como la prolongación de la lactancia, las hierbas anticonceptivas y el infanticidio (Berman, 2000: 54, 104-106).

Los individuos de estas comunidades no desean las jerarquías porque tienen en alta estima la autonomía; prefieren su libertad sobre la necesidad de contar con grupo estable. No sienten remordimiento al abandonar a su sociedad. Debido al tipo de crianza que recibieron y a la percepción periférica, no sienten mucho apego por nada y se pueden desprender fácilmente de sus familiares y amigos.

### 3. La comparación

Una vez realizada esta descripción de lo social primitivo según Berman, cabe contrastarla con la teoría girardiana. En primer lugar, destaca que la igualdad primitiva, a diferencia de la igualdad moderna descrita por Girard, es una igualdad no competitiva. En contraste, la educación moderna, la crianza primitiva no produce personalidades competitivas ni egoístas; porque que el tipo de economía y concepción de la naturaleza no hacen necesario fomentar personalidades adquisitivas ni acumulativas. Dichas personalidades son muy útiles en contextos de escasez, algo que las sociedades primitivas no sufren por dos razones: porque conciben sus necesidades como algo demasiado limitado, y porque la naturaleza provee lo materialmente necesario para satisfacerlas de manera habitual sin mucho trabajo.

Sobre este punto podemos hablar de una aportación a la teoría mimética: la crianza y la educación que produce personalidades no competitivas, ni adquisitivas ni acumulativas, contribuye a la disminución del conflicto. Este aspecto es complementario de la mediación híper-interna antes descrita.

En segundo lugar, los primitivos de Berman conocen la violencia, la muerte, los accidentes, el infanticidio, etcétera, como un elemento más de la vida, como un factor inserto en la existencia; para ellos, la violencia no es algo que posea una dimensión sagrada, una dimensión aparte, está enmarañada en el resto de la existencia.

Según Berman, en las sociedades primitivas no hay sacrificios, aunque sí existe violencia.

¿Qué podemos concluir en este punto, en donde las teorías de Girard y Berman son contrastantes? ¿Algunas pueden sociedades persistir sin chivos expiatorios? Esto implica un cuestionamiento de fondo a la teoría girardiana, que considera que el proceso de hominización tiene lugar gracias al chivo expiatorio y a las prohibiciones que emanan de él y que contribuyen a evitar los conflictos.

La idea de que hay sociedades primitivas sin chivos expiatorios es un cuestionamiento radical a la teoría girardiana. Sin embargo, en este punto Berman tiene la razón, pues ofrece a través del método de fusión y fisión —es decir, de abandono de la banda mínima para integrarse a otra banda mínima— y de la personalidad desapegada a la comunidad, una explicación coherente y bien documentada de que este tipo de sociedades existen, y de que utilizan estos métodos y no el sacrificio como forma de control de los conflictos.

No por ello es momento de descartar la noción del sacrificio en las sociedades primitivas de Girard. Es momento de cuestionarse sobre lo que

llamamos sociedades primitivas, pues entre unas y otras hay enormes diferencias. Quizá no hemos terminado de captar la complejidad de nuestros antepasados del paleolítico y eso sea el origen de las discrepancias teóricas. Berman se refiere al paleolítico de un tipo de sociedades muy reducidas y sencillas. Girard se refiere a sociedades primitivas más sofisticadas, en las que incluso ya ha surgido la monarquía.

Por otra parte, si ampliamos el significado del sacrificio a su esencia girardiana, es decir, a la práctica de matar una parte que sustituye al todo, cuya función es que el todo sobreviva, entonces la práctica sacrificial puede encontrarse en el infanticidio. Éste inhibe el crecimiento del grupo y permite mantener inalterada la estructura social de las bandas mínimas. Se trata de una violencia menor para evitar una violencia mayor. De esta forma, volvemos a acercar las teorías girardiana y bermaniana de las comunidades primitivas.

## Fuentes

- Allan, D. G. C. (1979), "Social Change and Scientific Organisation. The Royal Institution, 1799-1844 by Morris Berman", *Technology and Culture*, vol. 20, no. 1, Johns Hopkins University Press.
- Anspach, Mark R. (2011), "Imitation and Violence. Empirical Evidence and the Mimetic Model", Scott Garrels (editor), en *Mimesis and Science. Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion*, Michigan State University.
- Calasso, Roberto (2000) (traducción de Joaquín Jordá), *La ruina de Kasch*, Barcelona, Anagrama.
- Berman, Morris (1992), *Cuerpo y espíritu. La historia oculta de Occidente*, Chile, Editorial Cuatro Vientos.
- Berman, Morris (2006), *Dark Ages America. The Final Phase of Empire*, Nueva York, W. W. Norton & Company.
- Berman, Morris (2002), *El crepúsculo de la cultura americana*, México, Editorial Sexto Piso.
- Berman, Morris (1987), *El reencantamiento del mundo*, Chile, Editorial Cuatro Vientos.
- Berman, Morris (2012), *Las raíces del fracaso americano*, México, Sexto Piso.
- Berman, Morris (2015), *Neurotic Beauty. An Outsider Looks at Japan*, California, Water Street Press, Healdsburg.
- Berman, Morris (2000), *Wandering God*, State University of New York Press.
- Burkert, Walter (2013), *Homo Necans. Interpretaciones de ritos sacrificiales y mitos de la Antigua Grecia*, Barcelona, Acantilado.

- Cano Cabrera, Arturo Augusto (2008), "Edad oscura americana. La fase final del imperio by Morris Berman Review", *Foro Internacional*, vol. 48, núm. 4.
- Coetzee, J. M. (2007), *Contra la censura. Ensayos sobre la pasión de silenciar*, México, Debate.
- Daly, Richard H. (2001), "Wandering God. A Study in Nomadic Spirituality by Morris Berman", *American Anthropologist*, New Series, vol. 103, núm. 1.
- Dobbs, B. J. T. (1983), "The Reenchantment of the World by Morris Berman", *Isis*, vol. 74, núm. 1, The University of Chicago Press.
- Dumouchel, Paul (2011), "Emotions and Mimesis", en Scott Garrels (editor), *Mimesis and Science. Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion*, Michigan State University.
- Dumouchel, Paul (2015), "A Covenant among Beasts. Human and Chimpanzee Violence in Evolutionary Perspective", Pierpaolo Antonello & Paul Gifford, *Can we Survive our Origins? Readings in René Girard Theory of Violence and the Sacred*, Michigan State University Press.
- Fogassi L. & V. Gallese (2002), "The Neural Correlates of Action Understanding in Non-human Primates", M. Stamenov & V. Gallese (editores), *Mirror Neurons and the Evolution of Brain and Language*, Ámsterdam, John Benjamins Publishing.
- Garrels, Scott (2011), "Human Imitation. Historical, Philosophical, and Scientific Perspectives", Scott R. Garrels (editor), *Mimesis and Science. Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion*, Michigan State University Press.
- Girard, René (1983), *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama.
- Girard, René (1984), *Literatura, mimesis y antropología*, Barcelona, Gedisa, 1984 (1978, primera edición en inglés).
- Girard, René (1985), *Mentira romántica y verdad novelesca*, Barcelona, Anagrama, 1985 (primera edición en francés, 1961).
- Girard, René (1986), *El chivo expiatorio*, Barcelona, Anagrama, 1986 (primera edición en francés, 1982).
- Girard, René (1989), *La ruta antigua de los hombres perversos*, Barcelona, Anagrama.
- Girard, René (1989b), *Shakespeare: los fuegos de la envidia*, Barcelona, Anagrama.
- Girard, René (2002), *Ve a Satán caer como el relámpago*, Barcelona, Anagrama.
- Girard, René & Gianni Vattimo (2011) (traducción de Rosa Rius Gatell), *¿Verdad o fe débil?*, Barcelona, Paidós.
- Girard, René (1982), *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica. Diálogos con Jean-Michel Oughourlian y Guy Lefort*, Salamanca, Ediciones Sígueme.



- Girard, René (2006), *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con P. Antonello y J. C. de Castro Rocha*, Barcelona, Trotta.
- Hamerton-Kelly, Robert (1987), *Violent Origins. Walter Bukert, René Girard and Jonathan Z. Smith. Ritual Killing and Cultural Formation*, California, Stanford University Press.
- Haskell, Thomas (1983), "The Reenchantment of the World by Morris Berman", *Journal of Social History*, vol. 17, núm. 1, Oxford University Press.
- Haven, Cynthia (2015), "Stanford Professor and Eminent French Theorist René Girard, Member of the Académie Française, dies at 91", 11 de abril.
- Hardy, Quenting (2015), "René Girard, French Theorist of the Social Sciences, Dies at 91", *The New York Times*, noviembre 10, 2015, *Stanford News*, en <http://news.stanford.edu/2015/11/04/rene-girard-obit-110415/>
- Miller, David (1979), "Science in Victorian Manchester. Enterprise and Expertise by Robert H. Kargon; Social Change and Scientific Organization. The Royal Institution, 1799-1844 by Morris Berman", *The Journal of Interdisciplinary History*, vol. 10, núm. 2.
- Neve, Michael (1979), "Social Change and Scientific Organization. The Royal Institution, 1799-1844 by Morris Berman", *Isis*, vol. 70, no. 4, The University of Chicago Press.
- Oughourlian, Jean-Michel (2011), "From Universal Mimesis to the Self Formed by Desire", Scott Garrels (editor), *Mimesis and Science. Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion*, Michigan State University.
- Ricciardi, Alessia (2015), "Desiring Proust: Girard against Deleuze", Pierpaolo Antonello y Heather Webb, *Mimesis Desire and the Novel. René Girard and Literary Criticism*, Michigan State University Press.
- Sloterdijk, Sloterdijk (2002), "Erwachen im Reich der Eifersucht. Notiz zu Rene Girards Anthropologischer Sendung", *Ich sah den Satan fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums*, Munich, Carl Hanser.
- Sloterdijk, Peter (2009), *Theory of the Post-War Periods. Observations on Franco-German Relations since 1945*, New York, Springer-Verlag Wien.
- Star, Alexander (2000), "Chances Are, You're a Barbarian. The Twilight of American Culture by Morris Berman", *New York Times*, octubre 15.