

**RELIGIÓN Y VIOLENCIA**  
**INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA DE RENÉ GIRARD**

**Mauricio Burbano Alarcón**

[mauriburbano@yahoo.com](mailto:mauriburbano@yahoo.com)

**Facultad de Filosofía**  
**Pontificia Universidad Javeriana**  
**Bogotá, D.C., diciembre de 2003**

**Se autoriza la reproducción y divulgación total o parcial de este trabajo,  
por cualquier medio convencional o electrónico  
para fines de estudio e investigación  
siempre y cuando se cite la fuente.**

**Forma de citar este trabajo:**

BURBANO, Mauricio. *Religión y violencia: introducción a la filosofía de René Girard*. Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Filosofía, Bogotá, 2003. [Trabajo de grado para optar por el título de Licenciado en Filosofía]. Disponible en: <http://www.universia.net.co/tesis-de-grado/ciencias-sociales-derecho-y-ciencias-politicas/> (\*)

NOTA (\*) Es necesaria la verificación del link exacto, ya que la edición de este texto en PDF fue hecha antes de su publicación en portal de Universia.

**Palabras clave:**

René Girard, filosofía, violencia, religión, mimesis, literatura, antropología, Colombia.

**Mauricio Burbano Alarcón**

**RELIGIÓN Y VIOLENCIA  
INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA DE RENÉ GIRARD**

**Director:**

**Jaime Rubio Angulo**

**Trabajo presentado como requisito  
para optar al título de Licenciado en Filosofía**

**Facultad de Filosofía  
Pontificia Universidad Javeriana  
Bogotá, D.C., diciembre de 2003**

*Los hombres han encontrado siempre la paz a la sombra de sus ídolos, es decir, de su propia violencia sacralizada, y hoy es también al abrigo de la violencia más extrema, una vez más, donde buscan esa paz.*

(MM, 290)

*A mi madre,  
que me enseñó a mirar el mundo con asombro.*

*A pesar de su ausencia,  
permanece viva en mi corazón.*

## TABLA DE CONTENIDO

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	8
<b>1. EL DESEO MIMÉTICO</b> .....	16
1.1. Punto de partida: los textos literarios.....	16
1.1.1. El texto literario como posibilidad de conocimiento.....	17
1.1.2. Cómo trata René Girard al texto literario.....	18
1.1.3. La obra literaria como reveladora de la mimesis.....	20
1.2. La concepción de “mimesis” en Girard.....	22
1.2.1. La presencia del mediador .....	24
1.2.2. La mediación externa / interna .....	25
1.2.3. El obstáculo mimético.....	29
1.2.4. Los dobles .....	31
1.3. El deseo metafísico o valor ilusorio del objeto.....	34
1.3.1. El esnobismo.....	39
1.3.2. El deseo metafísico y lo sagrado.....	40
1.3.3. El honor y el prestigio.....	43
1.3.4. La moda.....	45
<b>2. LOS SISTEMAS SACRIFICIALES</b> .....	47
2.1. Más allá de la literatura .....	47
2.2. La mimesis en las sociedades religiosas primitivas.....	49
2.2.1. Mimesis de apropiación .....	49
2.2.2. La prohibición como no-mimesis .....	50

2.2.3. El rito como mimesis .....	53
2.2.4. El mecanismo victimal .....	54
2.2.4.1. El sacrificio .....	54
2.2.4.2. La mimesis de antagonista .....	57
2.2.4.3. La sacralización .....	59
2.2.4.4. El mecanismo victimal como sistema sacrificial .....	63
2.2.4.5. El sacrificio y otras “expulsiones” .....	64
2.2.4.6. Los aportes de la Teoría de la Comunicación y el desconocimiento del mecanismo victimal .....	70
2.3. Los textos de mistificada persecución .....	73
2.3.1. Estereotipos de los textos de mistificada persecución .....	76
2.3.2. Los mitos y la persecución .....	77
<b>3. DESMITIFICACIÓN Y PERTINENCIA DEL PENSAMIENTO DE RENÉ GIRARD .....</b>	<b>80</b>
3.1. La desmitificación .....	80
3.1.1. El texto judeo - cristiano y la desmitificación .....	80
3.1.1.1. El Antiguo Testamento .....	80
3.1.1.2. El Evangelio .....	84
3.1.2. El “chivo expiatorio”: una cuestión de <i>saber</i> .....	88
3.2. Pertinencia del pensamiento de René Girard .....	92
3.2.1. El mundo actual .....	92
3.2.2. Los orígenes de la violencia en Colombia desde una perspectiva girardeana .....	97
<b>CONCLUSIÓN .....</b>	<b>105</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>112</b>

## ABREVIATURAS CITADAS DE LA OBRA DE RENÉ GIRARD

- CE *Cuando empiecen a suceder estas cosas...Conversaciones con Michel Treguer*, Traducción de Ángel Barahona, Encuentro, Madrid, 1996.
- CH *El chivo expiatorio*. Traducción de Joaquín Jordá, Anagrama, Barcelona, 1986.
- MM *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica*, Traducción de Alfonso Ortiz, Sígueme, Salamanca, 1982.
- VS *La violencia y lo sagrado*, Traducción de Joaquín González y Michelle Vuillemain, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1975.
- LMA *Literatura, mimesis y antropología*. Traducción de Alberto Bixio, Gedisa, Barcelona, 1984.
- MR *Mentira romántica y verdad novelesca*, Traducción de Guillermo Sucre, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1963.
- S *Shakespeare. Los fuegos de la envidia*, Traducción de Joaquín Jordá, Anagrama, Barcelona, 1995.
- CR *Veo a Satán caer como el relámpago*, Traducción de Francisco Díez del Corral, Anagrama, Barcelona, 2002.

## INTRODUCCIÓN

Para mí fue una gran alegría cuando los formadores jesuitas del Ecuador me destinaron a realizar los estudios de filosofía en Colombia, no sólo por saber que iría a una tierra de gente alegre y emprendedora, lugar de la cumbia y la salsa, sino porque además es un país donde se conjuga una realidad dolorosa particular. Un país cercano a Ecuador, ya que somos vecinos y las relaciones entre ambos pueblos han sido generalmente muy buenas. Pero a la vez un país lejano, puesto que siempre las noticias internacionales, que nos llegan parciales y fragmentarias, nos muestran una realidad de dolor que nos resulta incomprensible.

Posteriormente, ya en Colombia, pasé a colaborar en el Programa por la Paz y el Servicio Jesuita a Refugiados, y a la vez que me iban surgiendo interrogantes desde estas obras de la Compañía de Jesús, también, desde la filosofía, nacía mi interés por comprender al ser humano desde lo más conflictivo y aparentemente absurdo. Fue así como poco a poco se fue configurando lo que yo deseaba hacer como trabajo de grado. No tenía claro autores, pero sí tenía presente problemáticas que se relacionan con palabras como paz / guerra, tolerancia / intolerancia, violencia, conflicto. Empecé mi rastreo por diversos autores que tratan estas temáticas, pero fue una búsqueda larga y poco fructífera ya que la mayoría de estudios en estos temas tienen perspectivas marcadamente psicológicas, sociológicas, políticas, históricas, pero no filosóficas. En medio de mis búsquedas, tomé una clase de Filosofía de la Cultura, dictada por Jaime Rubio, donde estudiamos un artículo de René Girard. Conforme iba conociendo a este autor, descubrí que se encuentra en la línea de mis intereses temáticos, y fue así como decidí realizar el trabajo de grado en René Girard. Actualmente, luego de haber concluido, puedo decir que no me siento defraudado.

René Girard, filósofo francés,<sup>1</sup> nació en Avignon, en el año de 1923. Se graduó en filosofía en esa misma ciudad, en 1941. Entre 1943 y 1947, estudió en la *Ecole Nationale des Chartes* en París, una institución para el entrenamiento de archiveros e historiadores, donde se especializó en historia medieval. Su doctorado en historia lo culminó en el año 1950 en *Indiana University*, Estados Unidos.

Ha ejercido la docencia en *Duke University*, *Bryn Mawr College*, *Johns Hopkins University* en Baltimore, *State University of New York* en Buffalo y *Stanford University*, donde fue docente desde 1981 hasta su jubilación, en 1995. Actualmente continúa disertando y escribiendo, además ofrece un seminario en Stanford. En 1990, colegas y amigos de René Girard establecieron el *Colloquium on Violence and Religion* creado para la investigación y discusión de los temas de su obra. El *Colloquium* se reúne anualmente en Europa o Estados Unidos.

Si se mira retrospectivamente el recorrido intelectual de Girard, observamos que su pensamiento ha tenido una larga maduración, puesto que abarca por lo menos unos cuarenta años de investigación.<sup>2</sup> Casi la totalidad de sus obras salió originalmente en francés, pero han sido traducidas también al inglés, y más tardíamente, parte importante se encuentra también en español y otros idiomas. Libros, que según Michel Treguer, son insólitos y poseen títulos incongruentes (Cf. CE, 7) que bordean los límites de diversas disciplinas, como filosofía, literatura, historia, antropología y estudios bíblicos. Sin embargo, Girard no pretende abarcar una gran masa amorfa de conocimientos, sino más bien, trata de rastrear desde diversas perspectivas lo que él denomina su *intuición*

---

<sup>1</sup> Es interesante notar el desconocimiento que hay en los países hispanohablantes sobre Girard en cuanto filósofo. El tradicional diccionario de Ferrater Mora, ni siquiera lo nombra. Mientras se encuentra debidamente ubicado en el *Dictionnaire des philosophies*, dirigido por Denis Huisman y editado hace más de veinte años. De la misma manera, encontramos un extracto de su obra y pensamiento en la *Encyclopédie Philosophique Universelle*. Cf. HUISMAN, Denis (directeur). *Dictionnaire des philosophies*, Presses Universitaires de France, Paris, 1984, pp. 1040 – 1044; Cf. *Encyclopédie Philosophique Universelle, III Les œuvres philosophiques. Dictionnaire (Tome 2)*, Presses Universitaires de France, Paris, 1992, pp. 3266 – 3267.

<sup>2</sup> Este dato lo obtenemos si tomamos en cuenta que su primera obra *Mensonge romantique et vérité romanesque* fue publicada en Francia, en 1961.

*primaria* (Cf. CE, 147), que no es otra cosa que su concepción de mimesis y todo lo que se desprende de ella.

Las obras de Girard se parecen a un rompecabezas con todas sus piezas. Nosotros sospechamos que existe un todo coherente, pero lo único que tenemos frente a nuestros ojos son piezas dispersas. Lograremos armar nuestro rompecabezas gracias a los *lados comunes* de las piezas, ya que unas veces tendremos, por un lado, el análisis de lo que constituye la mediación interna, pero en otro libro encontramos otra pieza de la misma mediación; por un lado está la víctima propiciatoria, y por otro la rivalidad o crisis que puede conducir a dicha víctima. En *Violencia y lo sagrado* tenemos una descripción bastante completa de lo sagrado, pero en obras posteriores se encuentra la desmitificación. En definitiva, podemos afirmar que el orden de exposición de Girard en general carece de orden. Considero que el único libro que pretende tener una presentación más sistemática y que abarca gran parte de los temas tratados por Girard es *El misterio de nuestro mundo*; no obstante, algunas otras aristas de su pensamiento se encuentran en obras posteriores.

Girard está consciente de esta dificultad en su obra, por eso compara su pensamiento a un mapa de carreteras muy bien plegado y replegado de tal manera que al final queda con la forma de un rectángulo. Para mirar el mapa necesitamos primero ubicar los pliegues correctos y desplegarlos, pero Girard considera que no tiene la habilidad para encontrar los pliegues originales, de tal manera que el mapa se desgarró. Es así como puede dar la impresión de que su pensamiento no constituye un mapa único, sino fragmentos artificiosamente recolectados y juntados. Al respecto, él mismo afirma: “Tengo la impresión de que no he logrado nunca exponer mi intuición en el orden más lógico, el más didáctico, el más comprensible”. (CE, 148)

La pertinencia filosófica de René Girard estriba en que su pensamiento es una reacción contra el racionalismo. Girard manifiesta que no se puede desconocer lo irracional que se encuentra presente en las relaciones “racionales” de los hombres. En definitiva, el hombre “no percibe la imitación metafísica [es decir, ilusoria] que va a destruir los

cálculos de la sana reflexión” (MR, 95). Nuestras decisiones “racionales” pueden ser simplemente el resultado del *deseo mimético*, de mi deseo como copia del deseo del otro, que degenera en *rivalidad mimética*. Con un pretendido pensamiento racional se pueden estar construyendo grandes castillos lógicos, en apariencia “objetivos”, que vienen a ser el resultado de la *reciprocidad violenta*, provocada por la mimesis. Es así como algunas de nuestras posturas racionales en apariencia “imparciales” puede que no sean más que una reacción mecánica en la que pretendemos diferenciarnos a toda costa del otro a quien lo vemos como rival. Este afán de diferenciación nos hace creer que la postura correcta, que la “verdad” se encuentra en la orilla opuesta; y una vez allí, nos atrincheramos con todo entusiasmo, sin caer en cuenta que nuestra postura no es más que una oposición mecánica y simétrica, o lo que es lo mismo, el *reflejo del espejo*.

Por otro lado, Girard reprocha al racionalismo su ignorancia respecto a lo religioso y al papel fundador que tiene en toda sociedad.<sup>3</sup> La cohesión unitaria de los miembros de una sociedad se logra gracias a ciertos hechos de violencia inconfesables, perdidos, sumidos en el olvido, hechos que están presentes, aunque ocultos en los mitos. Se encuentran parcialmente ocultos en los *textos de mistificada persecución*, y develados o desmitificados en el *texto judeo – cristiano*. En definitiva, la cohesión de una comunidad se logra gracias a un principio *sacrificial*, a costa de una víctima arbitraria, de un *chivo expiatorio*. Esta dimensión de violencia es negada por quienes la realizan, y gracias a este desconocimiento, el proceso de cohesión de la comunidad resulta eficaz. Por otro lado, el principio sacrificial, la eliminación de un miembro de la comunidad, es el principio fundamental del orden humano (Cf. CE., 49) ya que los hombres tienen cierta tendencia a derivar su violencia en otros.

Esta manera de “discriminar”, de seleccionar excluyendo, de sacrificar para que se restablezca el orden, se conservaría en la actualidad a pesar de que no funcionaría con la misma eficacia que en las comunidades primitivas. Por otra parte, el hombre no se encontraría totalmente libre de buscar *chivos expiatorios* en las más diversas actividades,

---

<sup>3</sup> HUISMAN, Denis, *Op. cit.*, p. 1041.

incluso en aquellas disciplinas que abogan por el bien común, como la política; o por el desarrollo material de los pueblos, como la economía; o aquella que es la abanderada de la razón, como la filosofía. Esta tendencia a buscar y encontrar *chivos expiatorios*, nos garantizaría una zona de seguridad, una zona de paz, de orden restablecido que se erige sobre las ruinas sacrificiales.

Por otro lado, el pensamiento de Girard aborda directamente el tema de la violencia, que se lo ha tratado, de una u otra manera, desde la filosofía. Es así como ya encontramos este tema en Aristóteles, cuando se refería a los *movimientos naturales* y a los *movimientos violentos*. Si una piedra se desprende de un tejado y cae al suelo es un movimiento natural; mientras si se arroja la piedra con la mano se trata de un movimiento violento.<sup>4</sup> Por otra parte, tenemos muchas otras perspectivas que se refieren a la violencia como actos ejecutados por los seres humanos, tanto en sus relaciones interpersonales, como en sus relaciones sociales; además el tema de la violencia lo encontramos tratado en cuanto violencia de las convicciones,<sup>5</sup> y el discurso.<sup>6</sup>

En el caso de Girard, su acercamiento al tema de la violencia está estrechamente unido a su *intuición originaria*, es decir a su concepción de mimesis.<sup>7</sup> Además, podemos afirmar que en Girard, la violencia es correlato de *lo sagrado*, tal como él lo entiende.<sup>8</sup> Es decir,

---

<sup>4</sup> MORA, Ferrater. Diccionario de Filosofía, Vol. 4, Alianza Editorial, Madrid, 1981, p. 3436.

<sup>5</sup> Nietzsche afirma que “la convicción es la creencia de estar en posesión de la verdad absoluta en un punto cualquiera del conocimiento. Esta creencia presupone, por tanto, que hay verdades absolutas; igualmente, que se han encontrado aquellos métodos perfectos para alcanzarlas” Y más adelante: “No es la lucha de opiniones lo que ha hecho tan violenta la historia, sino la lucha de la fe en las opiniones, es decir las convicciones”. NIETZSCHE, Friedrich. *Humano demasiado humano*. Volumen I, Traducción de Alfredo Brotons, Madrid, Ediciones Akal, 1996, § 630, p. 262.

<sup>6</sup> Por ejemplo, para Eric Weil la violencia es la libre opción en contra del discurso coherente. El hombre puede elegir libremente rechazar el discurso o renunciar a él. El discurso, la razón, la filosofía no se imponen como una *necesidad*, sino como una *posibilidad* del ser humano. La otra alternativa humana es *la violencia*. La elección humana frente a estas dos posibilidades es libre e irreductible a cualquier discurso. Cf. WEIL, Eric. *Filosofía y violencia. Introducción a la lógica de la filosofía*. Traducción de Francisco Sierra, Centro Editorial Javeriano, Bogotá, 2002, p. 74.

<sup>7</sup> Según João Vila-Chã, director de la *Revista Portuguesa de Filosofia*, la concepción de *mimesis* de René Girard constituye una de las realizaciones intelectuales más fecundas de la segunda mitad del siglo XX. Cf. Religião, Violência e Sociedade: O contributo de René Girard. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Faculdade de Filosofia de Braga, Braga, Volume 56, Janeiro – Junho 2000, p. 5.

<sup>8</sup> Es decir, como se encuentra descrito en el apartado sobre *La sacralización* en el capítulo segundo.

el advenimiento de lo sagrado llega acompañado de violencia. Pero se trata de una relación recíproca, ya que tras la violencia, encontramos lo sagrado. La presencia de la violencia, y de las *huellas de lo sagrado*,<sup>9</sup> se encuentra en todos los ámbitos humanos: las relaciones interpersonales, relaciones sociales, la moda, los actos políticos, las posturas filosóficas, etc.

En el presente trabajo, que es una introducción a la filosofía de René Girard, se intenta proporcionar dos cosas: una presentación de su pensamiento, en la que, siguiendo con la analogía expuesta arriba, gracias a los lados comunes que presentan las diversas obras de Girard, se logre exponer como *un todo coherente*. Y, en segundo lugar, un acercamiento girardeano<sup>10</sup> en torno a la violencia contemporánea.

Para lograr el primer cometido, es decir, la presentación del pensamiento de Girard, iniciamos el capítulo primero con el *deseo mimético*, noción obtenida a partir de la literatura, que no es tomada por sí misma, sino como un *pre-texto* desde el cual podemos conocer el funcionamiento de la *mímesis* en las relaciones interindividuales. En el capítulo segundo, profundizaremos en la *mímesis* ya no desde el campo de la literatura, sino desde un ámbito más antropológico. Es así como pasamos de las relaciones interindividuales, a las relaciones sociales, donde se presentan los *sistemas sacrificiales*. Comprenderemos cómo se da la *mimesis* en las sociedades religiosas primitivas, partiendo de la *mímesis* de apropiación, para continuar con la prohibición, el rito, y el desarrollo del mecanismo victimal. Además, en este capítulo, veremos la postulación de la hipótesis de la *víctima propiciatoria real*, presente en los mitos. En el capítulo tercero, se presenta la desmitificación, para la cual Girard se apoya teóricamente en el texto judeo - cristiano. Además, la *víctima propiciatoria* pasa a ser *chivo expiatorio*, es decir, se postula la *inocencia de la víctima propiciatoria*. Finalmente abordaremos la

---

<sup>9</sup> Como veremos, actualmente ya no se encuentra lo sagrado a la manera de las comunidades religiosas primitivas, sino que encontramos *huellas de lo sagrado*.

<sup>10</sup> Considero legítima la utilización del adjetivo *girardeano* (*a*). Uso este término tomando como referencia el que usa en inglés J. Bottum en su artículo *Girard Among the Girardians*. Cf. *First Things*. The journal of Religion and Public Life. Vol. 61, Published by The Institute on Religion and Public Life, New York, March 1996. Internet, <http://www.firstthings.com/ftissues/ft9603/articles/reveessay.html>

pertinencia del pensamiento de René Girard para mirar los fenómenos de la violencia actual, tanto a una escala mundial, como a una escala más particular, en la que trataremos la realidad colombiana, no con un afán de agotar el tema, ni peor aún, dar supuestas soluciones, sino como una aproximación, una comprensión de los orígenes de la violencia en Colombia desde una *perspectiva* particular, como es el pensamiento girardeano.

Finalmente, deseo expresar mis agradecimientos a la Compañía de Jesús en Colombia, por su cálida acogida. A Javier Osuna por su apoyo a lo largo de estos tres años en los que ha sido testigo de mis búsquedas, y yo he sido testigo de su sabiduría adquirida no únicamente por la experiencia que brindan los años, sino por la comprensión y el amor con que se entrega a los demás. Agradezco también a Jaime Rubio quien me ha acompañado en esta increíble aventura del trabajo de grado, y de quien aprendí que la filosofía no debe ser indiferente a la realidad de nuestros pueblos. Gracias por tantas conversaciones en las que intercambiamos no sólo de filosofía, sino como dos amigos que comparten la vida. No puedo dejar de agradecer a innumerables personas que de una u otra manera inspiraron e hicieron posible este trabajo. Desde aquellas que posiblemente nunca se enterarán de que me siento agradecido, puesto que viven en alejadas veredas de San Pablo y Tierralta. Agradezco también a diversos docentes, amigos y compañeros jesuitas que no nombro uno a uno por temor a ser injusto con alguien si no lo menciono. Todos ellos y todas ellas tienen en común dos cosas: en algún momento se han encontrado importunados por mis preguntas sobre uno u otro punto de este trabajo, y en segundo lugar, nacieron en una tierra querida que me ha marcado para siempre: Colombia.



## 1. EL DESEO MIMÉTICO

### 1.1. Punto de partida: los textos literarios

Toda la obra de Girard es el resultado de una continuidad en su interés por los fenómenos miméticos. El concepto de *mimesis* de Girard no es una descripción ni reevaluación de conceptos de mimesis clásicos (ya se deriven de Platón o Aristóteles). Se trata más bien de una concepción de mimesis nueva, pero que a la vez ha estado siempre presente, oculta entre las urdimbres de algunos textos literarios.

La concepción de mimesis que maneja Girard se origina en el estudio de los textos literarios (Cf. LMA, 9). En este sentido, el escenario de *desmitificación* por excelencia, es decir, el revelador del papel oculto de la mimesis, era la novela, y así se ve reflejado en su primera obra “Mentira romántica y verdad novelesca”<sup>11</sup> publicada en 1961.

Posteriormente reconocerá que la novela no abarca la complejidad del problema (Cf. LMA, 223) y es así como considerará que no existe un “género” literario desmitificador privilegiado, sino más bien la desmitificación opera gracias a obras que no necesariamente son novelas.

---

<sup>11</sup> En esta obra se presentan tres ideas fundamentales: Primero, se revela como ilusorio el ideal romántico del deseo de autonomía. La “soledad”, aclamada por el Romanticismo, no estaría más que en función del contacto humano y de la *mirada del otro* (Cf. MR, 215). El protagonismo del yo individual se encuentra sometido a la *mimesis de deseo*. Segundo, se sostiene que la preocupación fundamental del novelista no es la creación de personajes, sino la revelación del *deseo mimético* (Cf. MR, 121). En este sentido, si se da mucha importancia al héroe individual, es por la influencia del Romanticismo. Finalmente, la novela es el género privilegiado para revelar la naturaleza imitativa del deseo. (Cf. MR, 16)

### 1.1.1. El texto literario como posibilidad de conocimiento

Girard considera que la prevención frente a las obras literarias se encuentra fundamentalmente en la creencia de que ellas son irrelevantes en lo que se refiere al conocimiento (Cf. LMA, 13). Por eso, afirma: “Una preocupación exclusiva por cuestiones tales como la belleza, la forma, la clasificación, la *littérarité*, etc. oculta un secreto desdén, según me parece, por el texto literario, que se considera incapaz de arrojar verdad alguna” (LMA, 226). Centrarse exclusivamente en la *literatura por la literatura* simplemente viene a ser una clase de idolatría. Se estaría poniéndola en una urna de cristal, intocable e incommunicada.

Girard considera que no hay una separación tajante entre ciencia y literatura (Cf. LMA, 53). A pesar de eso, no podemos quedarnos únicamente con aquella visión que pretende hacer de la literatura y el mito ciencias, sometiéndolas a un modelo casi matemático, como el estructuralismo. En este sentido, no se pueden reducir los procesos humanos “a objetos inanimados, a meros elementos y fragmentos de un campo puramente espacial” (LMA, 187). Tampoco se trata de llevar a cabo un *psicoanálisis de la literatura*, puesto que esto sólo conduciría a tener un estrecho *modelo aplicado a...* (Cf. LMA, 90). De la misma manera, no se trata de una particular *visión psicológica*.<sup>12</sup>

Para Girard, algunos textos literarios se presentan como el lugar privilegiado en el que se muestran las relaciones interindividuales, tal como se dan en la realidad. La obra literaria mostraría esas relaciones miméticas en toda su limpieza, en toda su autenticidad, ya que

---

<sup>12</sup> Quien ha investigado el *deseo mimético* dentro de la psicología es Paisley Livingston. Este autor afirma que Girard pone énfasis tanto en patrones de interacción, como en relaciones sistemáticas cercanas a las concepciones de Bateson, que veremos más adelante. Por otra parte, Girard usa un neologismo, “psicología interindividual” para referirse a las interacciones miméticas que se configuran gracias a la presencia activa del *otro*. En este sentido, Livingston afirma que el *deseo mimético* se lo puede ver como una *psicología de la acción*. Cf. LIVINGSTON, Paisley. *Models of Desire. René Girard and the Psychology of Mimesis*, The Johns Hopkins University Press, London, 1992, pp. 13, 62. Sin embargo, si bien del *deseo mimético* se puede derivar aspectos psicológicos, Girard no está haciendo propiamente una teoría psicológica. Si se reduce su pensamiento a teoría psicológica, ¿dónde quedan sus hipótesis del *asesinato fundador*, los textos de *mistificada persecución*, el texto *judeo – cristiano?* Su investigación se enmarca en algo mucho más amplio, en un *modo de comprender* al hombre que no es “científico” en sentido positivista del término. El verdadero lugar del pensamiento de Girard se encuentra en la *filosofía*.

no se ha pasado todavía por una mediación teórica o reflexiva, como es el caso, por ejemplo, de una determinada corriente psicológica<sup>13</sup> o la filosofía.<sup>14</sup> Por eso Girard, refiriéndose a Shakespeare, afirma que el autor busca simplemente situaciones humanas en las que se posibilita lo trágico y cómico, que se encuentran cargadas de interacción mimética, y no tiene en la cabeza unas “verdades humanistas” para escribir sus obras. (Cf. S, 136)

Las relaciones miméticas que nos muestran las obras literarias, no se quedan en un referente textual, que nada tiene que ver con situaciones humanas reales. Todo lo contrario, los grandes autores literarios conocen la naturaleza humana, por eso, “las situaciones metafísicas [es decir relacionadas con el deseo mimético] representadas en la obra [literaria], se harán familiares a un gran número de lectores; las oposiciones (...) tendrán sus réplicas en la existencia cotidiana”. (MR, 164)

### **1.1.2. Cómo trata René Girard al texto literario**

Girard no se propone interpretar las obras literarias a la luz de las teorías modernas. En definitiva, no le interesa el enfoque de una “teoría literaria” en particular, ya que considera que si uno puede escribir la teoría ‘definitiva’ a sus propios ojos, ello significaría que la literatura es en realidad un objeto muerto. Tampoco está de acuerdo con aquel postulado que declara la obra literaria como totalmente “autónoma” e intocable.

Podemos afirmar que Girard mira al texto literario como un punto de partida alrededor del cual se van entretejiendo nuevas relaciones, que van desde las más cercanas a la vida particular del autor, como las cartas personales,<sup>15</sup> hasta las que reflejan no únicamente

---

<sup>13</sup> Es interesante notar que Dostoievski no se encontraba de acuerdo con que el calificativo de “psicólogo”: “Se me llama psicólogo, y ello es falso; yo soy realista solo en un sentido más alto, esto es, describo todas las profundidades del alma humana”. HAUSER, Arnold, *Historia Social de la literatura y del arte*, Vol III, Labor, S.A., Madrid, 1978, p.181.

<sup>14</sup> Girard no pretende rechazar el pensamiento filosófico, lo que rechaza es enmarcar de antemano su investigación dentro de una corriente filosófica particular.

<sup>15</sup> Girard afirma que “a veces no es posible distinguir ciertas cartas y ciertas obras literarias” (LMA, 52.)

las costumbres de determinada sociedad, sino además el pensamiento de una determinada época.

Girard considera que el estructuralismo lingüístico, que mira las obras como plenas de significación diferencial, no puede constituir el único marco en el que se inscriba la investigación tanto de la literatura, como de los mitos (Cf. LMA, 57). No está de acuerdo con aquel estructuralismo mecanicista y empirista para el que sólo cuentan los datos que pueden ser organizados materialmente de manera “diferencial”. Se puede afirmar que Girard, sin negar los aportes del estructuralismo, coincide con la visión del lenguaje que tiene Chomsky, quien parte de la lengua como producción,<sup>16</sup> de tal suerte que no serían los elementos constitutivos, aislados y diferenciados los que cuentan, sino más bien la organización completa del conjunto (Cf. CH, 286ss.). En definitiva, no se trata de excluir los múltiples órdenes de diversidad, pero tampoco se puede tomar ningún orden como ley ineluctable de toda textualidad, aunque este orden sea la “diferencia” (Cf. LMA, 224).

En este punto cabe preguntarnos: ¿Se puede hablar de una metodología en la investigación de Girard? El autor afirma que no tiene una “metodología” en el sentido de que no apela a un principio teórico extra-literario supuestamente científico, para elevarse *a priori* por encima de los textos (Cf. LMA, 9). No obstante, existe una metodología en el sentido de que su horizonte fundamental es ir tras las *huellas* del deseo mimético, y desarrolla toda su investigación para ir tras de esas huellas. Su primer paso investigativo lo realiza a través de las obras literarias, posteriormente pasará a las obras míticas, tomará aportes de la etología, la etnografía y contribuciones teóricas originadas a partir de la observación directa, como el caso de la esquizofrenia (el *double bind*), y tomará además el texto bíblico. En todo caso, el *deseo mimético* no es una cuestión meramente textual, sino que se presenta como un hecho antropológico.

---

<sup>16</sup> BENVENISTE, Emile, *Problemas de lingüística general II*, México, Siglo XXI, 1987, p.22.

Se puede afirmar que se ha optado por un modo particular de relacionarse con la literatura, en el que nuestro autor se propone elaborar un “lenguaje que sea más fiel a las intuiciones de los autores mismos” (LMA, 12). Dichas intuiciones sobre la naturaleza del *deseo humano* se encontraban presentes antes de que surgiera el psicoanálisis. Va tras las pistas de dichas intuiciones como un aprendiz, un alumno. En definitiva frente a los textos considera que “debemos ser estudiantes en el sentido más literal de la palabra”. (LMA, 12)

Lo mismo sucede con los mitos, ya que no los analizará a partir de un modelo externo. Sin embargo, hay una diferencia con la obra literaria. La *mímesis* vista a partir de los mitos deja de ser vista como fenómeno exclusivamente “interindividual”, para cobrar una mayor amplitud al ser considerada como fenómeno cultural.

### **1.1.3. La obra literaria como reveladora de la mimesis**

Los mecanismos reveladores del deseo mimético siempre han estado presentes en algunas obras literarias. Pero lo asombroso es que no se trata de obras irrelevantes, ni obras que pretenden ser una “anti-literatura”. Las obras literarias que revelan el deseo mimético no pertenecen a las mismas prácticas retóricas, sino que tienen distintos géneros literarios, pertenecen a distintas épocas y fueron escritas en distintas lenguas. No pertenecen a una sola tradición intelectual ni religiosa, y constituyen obras maestras universalmente conocidas y reconocidas. El repertorio de dichas obras va desde *Don Quijote de la Mancha* de Cervantes, hasta diversas obras de reconocidos novelistas como Stendhal, Flaubert, Proust, Dostoiewski, sin olvidarnos del gran poeta y dramaturgo inglés Shakespeare. Esta diversidad de textos literarios, se pueden distribuir en un eje de disimulo-revelación del mecanismo mimético. En definitiva, dichas obras presentan el deseo mimético, pero sin tratarlo de la misma manera, sino que cada obra representa un *estadio o etapa* de desarrollo de comprensión del deseo como mimesis.

Se puede comparar al deseo mimético con un objeto maleable que cae y cuya forma se va modificando por la velocidad creciente que adquiere (Cf. MR, 209). Si tomáramos

una secuencia de fotos mientras cae, veríamos evidentemente al mismo objeto, pero presente en distintas fases de modificación o deformación. Cada obra - y algunas veces, dentro una misma obra, cada personaje particular - sería “la foto” de una determinada etapa del proceso mimético.

En este proceso, quien presenta una de las últimas fases de dicha caída es Dostoiewski, por eso, “interpretar correctamente la obra de Dostoiewski es descubrir en ella la revelación del deseo metafísico en su fase extrema” (MR, 195). Al analizar su obra, “sale a la luz una rigurosa concepción del deseo inserta en las urdimbres textuales” (LMA, 54). En Dostoiewski, el deseo no tiene ningún objeto original o privilegiado, como en Freud. El deseo elige sus objetos gracias a la mediación de un modelo, por lo que el deseo es propiamente *de ese* modelo y *por ese* modelo, y sin embargo, a pesar de ser un deseo *mediado*, conserva toda su fuerza.

Shakespeare también revela en su obra el mecanismo del deseo mimético, además, maneja explícitamente los fenómenos miméticos aplicándolos a su obra (Cf. LMA, 224). Su enfoque del deseo mimético, además de revelar a un pensador original, revela a alguien “avanzado en varios siglos a su tiempo, más moderno que ninguno de nuestros autodenominados maestros – pensadores”. (S, 11)

Ahora bien, si algunas de estas obras han estado junto a nosotros desde hace varios siglos y han sido ampliamente reconocidas, analizadas y criticadas, entonces: ¿Por qué recién se ha “descubierto” el mecanismo del deseo mimético en ellas? Girard considera que dicho mecanismo no se lo ha estudiado por toda una tradición que ha considerado al arte como puro entretenimiento, luego como *arte por el arte*, y finalmente por metodologías críticas que niegan poder de investigación real a la obra literaria. A pesar de eso, Girard no pretende dárselas de “original”, ya que su investigación no sería más que un “re-descubrimiento inscrito en el proceso histórico en que se inscriben también los esfuerzos anteriores por sistematizar la antropología y el deseo”. (MM, p. 474)

## 1.2. La concepción de “mímesis” en Girard

La palabra “mímesis” ha perdurado a través del tiempo aunque no necesariamente en el mismo sentido. Se trata de una palabra que la encontramos tanto en Platón y Aristóteles, como en las diversas teorías educativas y estéticas. Sobre el mimetismo se basa lo que llamamos aprendizaje, educación, iniciación (Cf. MM, 327); así mismo, antes del advenimiento del individualismo, la mímesis era estimada en el campo literario, educativo, religioso, etc., ya que destacarse en cualquier actividad era seguir un modelo. (Cf. LMA, 124)

Girard manifiesta que el concepto de mímesis corriente, descrito en la poética de Aristóteles, y derivado de Platón, excluye dos tipos de conducta que también son sujetos de imitación por parte del hombre: el deseo, y la apropiación. Para Girard, el deseo humano es esencialmente mímesis o imitación, es decir, nuestros deseos se configuran gracias a los deseos de los demás. En esta mímesis de deseo, los objetos se eligen gracias a la mediación de un modelo. Por otra parte, si “un individuo imita a otro cuando este último se apropia de un objeto” (LMA, 9) entonces nos encontramos con la *mímesis de apropiación* de la cual puede surgir la rivalidad o el conflicto, porque el objeto entra en disputa. En definitiva, el objeto puede caer en el olvido por parte de los antagonistas, entonces se pasa de la mímesis de apropiación a la *mímesis de antagonista* ya que el deseo mimético del objeto se transforma en obsesión recíproca de los rivales, y una vez que aumenta el número de rivales, los antagonistas tienden a escoger el antagonista del otro.<sup>17</sup>

La *mímesis de apropiación* y la *mímesis de antagonista*<sup>18</sup> no son exclusivas del hombre, pues también se encuentran presentes en los animales. En ellos se ha observado que, cuando se supera cierto grado de rivalidad, los antagonistas abandonan el objeto que pretendían apropiarse, para entrar en una confrontación. En el hombre este proceso se

---

<sup>17</sup> ASSMANN, Hugo (ed), *Sobre ídolos y sacrificios*, D.E.I., Costa Rica 1991, p. 56.

<sup>18</sup> Se volverá sobre la *mímesis de apropiación* y la *mímesis de antagonista* cuando se trate la mímesis en las sociedades religiosas primitivas, en el capítulo segundo.

convierte en una serie de desquites que se pueden definir en términos miméticos o imitativos.

La mimesis ha sido considerada tradicionalmente como algo enteramente positivo, tal es el caso de la mimesis estética y educacional. Esta visión mutilada de la imitación se ha visto extendida a diversos campos como la filosofía, psicología, sociología y crítica literaria (Cf. LMA, 9). La mimesis de la que trata Girard, y que es apenas percibida en Platón,<sup>19</sup> pone énfasis en una mimesis potencialmente divisiva y provocadora de crisis, que se manifiesta en la propagación de la rivalidad mimética (Cf. LMA, 116). Esta imitación, toma el nombre de *deseo según Otro*, *deseo metafísico*, y de manera general: *deseo mimético*, *imitación del deseo*.

Si bien el deseo mimético es *potencialmente* provocador de crisis,<sup>20</sup> esto no significa que en sí mismo sea malo, a pesar de ser el responsable de las violencias que nos abruman. Si nuestros deseos no fueran miméticos, se encontrarían fijados permanentemente en objetos predeterminados, en definitiva constituirían una especie de instintos, de tal manera que no podríamos cambiar de deseo nunca, ni más ni menos como si fuéramos vacas en un prado. El *deseo mimético* es propio del ser humano, por eso Girard afirma:

---

<sup>19</sup> En *La República* encontramos una imitación en cierto sentido “provocadora de crisis” tanto para el individuo, como para el avance de la ciencia o episteme. Platón hace una crítica a la poesía, tanto en su forma de enunciación, como en su contenido. En cuanto a la forma, se encuentra en desacuerdo con el *relato directo* hecho por vía de imitación, que según él, provoca grandes daños, tanto intelectuales como morales. La imitación, que lleva a la “identificación emotiva”, lleva a la asimilación a los modos de pensar y de *ser* de los personajes con los cuales poco a poco nos identificamos. Por ejemplo, tanto quien recita como quien escucha, tiene que transformarse en Aquiles, identificándose así con su ofensa y su cólera. En lo que se refiere al contenido, los poetas, como los pintores, no tienen conocimiento sobre la verdad de las cosas que hablan, sino se basan en la pura opinión (*doxa*). Los enunciados poéticos se encuentran distanciados de la verdad, y presentan no sólo imitaciones, sino “imitaciones de las imitaciones”. Por otra parte, los mensajes poéticos implican la presentación de gran cantidad de modelos, que por su consiguiente imitación, comprometen la unidad de la personalidad y la dispersan en una multiplicidad desordenada y contradictoria. Cf. REALE, Giovanni, *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, Herder, Barcelona, 2001, pp. 57-69.

<sup>20</sup> La palabra *crisis* en René Girard se refiere principalmente a las discordias producidas por la mimesis. Pero además, se refiere a todo aquello que inquieta al mundo arcaico, como el nacimiento y la muerte, los cambios de estación, hambrunas, desastres de todo tipo, etc. (Cf. CR, 126). En todo caso, la *crisis* se caracteriza por ser *indiferenciadora*, como veremos más adelante.

El hombre es una criatura que ha perdido parte de su instinto animal a cambio de obtener eso que se llama deseo. Saciadas sus necesidades naturales, los hombres desean intensamente, pero sin saber con certeza qué, pues carecen de un instinto que los guíe. No tienen deseo propio. Lo propio del deseo es que no sea propio. Para desear verdaderamente, tenemos que recurrir a los hombres que nos rodean, tenemos que recibir prestados sus deseos. (CR, 33)

### 1.2.1. La presencia del mediador

Aquí nos enfrentamos con la primera gran hipótesis que maneja Girard en su pensamiento: el deseo elige sus objetos gracias a la *mediación* de un modelo.

La relación más simple del deseo en pos de un objeto es aquella en la que no hay un mediador. Esta relación se la podría representar como una simple línea recta entre sujeto - objeto. Así por ejemplo, tenemos en Don Quijote el caso de aquellos deseos que despierta en Sancho el ver un pedazo de queso o un odre de vino. Dichos deseos “lineales” no surgen de imitación alguna, sino de las necesidades inmediatas.<sup>21</sup>

No obstante, Sancho tiene otros deseos que son sugeridos o mediados por Quijote, como el soñar con una “ínsula” de la cual será gobernador, o el querer un título de duquesa para su hija. Y a su vez, Don Quijote no elige los objetos de su deseo, ya que es Amadís quien los elige por él. El discípulo se dirige a los objetos que le señala el modelo de toda caballería, por eso, inclusive, el caballero andante, escoge su nombre a ejemplo del modelo:

(...) acordándose que el valeroso Amadís no sólo se había contentado con llamarse Amadís a secas, sino que añadió el nombre de su reino y patria, por Hepila famosa, y se llamó Amadís de Gaula, así quiso, como buen caballero, añadir al suyo el nombre de la suya y llamarse *don Quijote de la Mancha*, con que, a su parecer, declaraba muy al vivo su linaje y patria (...) <sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Esta concepción de deseo como “deseo lineal” se encuentra en la primera obra de Girard: *Mentira romántica y verdad novelesca*. Posteriormente abandonará la concepción de “deseo lineal” y usará la palabra “deseo” asumiendo que es tal porque se encuentra mediado.

<sup>22</sup> CERVANTES, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*, Tomo I, Alianza Editorial, Madrid, 1996, Capítulo I, pp. 44-45.

Tanto Don Quijote como Sancho toman sus deseos según *otro*, “en un movimiento tan fundamental, tan original, que lo confunden perfectamente con la voluntad de ser ellos mismos”. (MR, 8)

El *mediador del deseo* es el modelo que señala al sujeto aquellos objetos que son deseables. Para Don Quijote el mediador es Amadís, y para Sancho el mediador es Don Quijote. En esta relación, al encontrarse el mediador presente, la dirección entre sujeto – objeto no es lineal, sino más bien puede ser expresada mediante la metáfora espacial del triángulo. En Don Quijote el objeto cambia en cada aventura; con todo, la relación triangular permanece ya que Amadís está siempre presente. Por eso, aunque la bacía de barbero o los títeres de Maese Pedro se reemplacen por los molinos de viento, Amadís seguirá siendo el modelo. Inclusive en el supuesto de que el discípulo cambie de modelo, la relación triangular permanece.

### 1.2.2. La mediación externa / interna

Girard distingue dos categorías fundamentales en las que se presentan los personajes de las distintas obras literarias dominados por una relación donde el deseo es según *otro*.<sup>23</sup> La primera es la *mediación externa*, que se da “cuando la distancia es suficiente como para que las dos esferas de posibles, de las cuales el mediador y el sujeto ocupan los centros, no puedan entrar en contacto” (MR, 12). Por otra parte, hay *mediación interna* cuando esa misma distancia es lo bastante reducida como para que las dos esferas se penetren más o menos profundamente. No hay que creer que es el espacio o la distancia física la medida de la lejanía o cercanía entre el mediador y el sujeto. Don Quijote y Sancho están siempre físicamente cercanos, sin embargo la “distancia” social e intelectual de ambos es grande. En este sentido, se puede decir que se trata de una distancia “espiritual”.

---

<sup>23</sup> No está por demás señalar que el término “deseo según otro” Girard lo usa fundamentalmente en su obra *Mentira romántica y verdad novelesca*. En todo caso, se trata del mismo *deseo mimético* o *imitación del deseo*.

En la mediación externa quien tiene el *deseo según otro*, venera abiertamente a su modelo, y se declara su discípulo. Es así como Don Quijote exalta, y se siente orgulloso del papel de Amadís en su existencia. En la mediación interna quien imita el deseo, está lejos de vanagloriarse de ser discípulo, sino que más bien lo disimula con cuidado. La mediación interna está relacionada con aquellos nombres tradicionales de celos, envidia, odio, ya que éstos suponen una triple presencia: el objeto en disputa, el sujeto y aquel a quien se cela, se envidia o se odia. Estos sentimientos implican además un elemento de *fascinación* respecto al rival.

En el *deseo según otro*, el impulso hacia el objeto viene a ser impulso *hacia el mediador*. En la mediación externa este impulso, si bien pasa por el mediador, no encuentra obstáculo para la consecución del objeto, ya que la distancia es mayor entre el sujeto/discípulo y mediador/modelo, de tal manera que no es posible ningún contacto directo entre ambos, por lo tanto, se reducen las posibilidades de confrontación. Este es el caso entre Quijote y su modelo Amadís, que reina en un cielo inaccesible y transmite a su discípulo algo de su serenidad. En la mediación interna el impulso hacia el objeto puede ser interrumpido por el mediador, ya que éste desea o quizás posee dicho objeto. El discípulo, quien se encuentra fascinado por el modelo, ve en el obstáculo una prueba de la voluntad perversa del modelo, de tal manera que puede llegar a repudiar los lazos de la mediación. Sin embargo, dichos lazos no se debilitan ya que la hostilidad aparente del mediador hacia el discípulo en vez de aminorar el prestigio del mediador, lo acrecienta. En definitiva, el sujeto cree que su modelo se estima demasiado superior para aceptarlo como discípulo. El sujeto experimenta por el modelo un “sentimiento conflictivo, formado por la unión de esos dos contrarios que son la veneración más sumisa y el rencor más intenso”. (MR, 13)

Entre la mediación interna y la mediación externa no hay oposición, más bien se pueden considerar estadios de un mismo proceso, aunque en el caso de Don Quijote nunca se dará un mayor acercamiento al mediador, es decir, nunca se llegará a la mediación interna (Cf. MR, 155). Mientras más se acerca el discípulo al mediador, más intenso se

hace el deseo, pero a la vez más se vacía de valor concreto el objeto. En definitiva, “a medida que en el deseo aumenta la participación de lo metafísico, disminuye la participación de lo físico” (MR, 64). Las propiedades físicas del objeto vienen a representar un papel secundario, mientras va cobrando gran importancia el deseo y la relación sujeto – mediador. Esto es fundamental en el pensamiento de Girard, ya que da origen a una expresión que conservará en algunas obras posteriores: “el deseo metafísico”.<sup>24</sup>

En la mediación externa, el mediador no designa ningún objeto específico para ser imitado, puesto que tanto el sujeto como el mediador se encuentran más bien alejados. Amadís, designa una superficie muy vasta a Don Quijote, de tal manera que sus aventuras se suceden una tras otra, sin que una de ellas particularmente pueda hacer de Don Quijote un segundo Amadís. Igualmente, Don Quijote no mira a ningún objeto como irremplazable, de tal manera que los deseos sugeridos por el modelo son menos tormentosos. La designación de éstos se realiza sobre una gran superficie; de modo que no se obsesiona con ninguna aventura en particular, y si llega a fracasar, pasa a la búsqueda de una nueva aventura. En definitiva, Don Quijote ignora la obstinación. Por eso, ante una derrota, concluye que otro caballero terminará el asunto. Girard señala que este modo de actuar se parece mucho al juego del niño, que viene a ser triangular, puesto que es una imitación de los adultos; no obstante, hay una buena distancia entre el objeto y el mediador (entre el juguete y el adulto), de tal manera que el jugador no pierde de vista el carácter ilusorio conferido al juguete.

Por el contrario, cuando la distancia entre el sujeto y el mediador se acorta, la designación se precisa, de tal manera que el objeto se vuelve “irremplazable” a los ojos del sujeto. En este caso la “virtud metafísica” aumenta de tal manera que se crea la ilusión de que la tierra prometida se encuentra una vez conseguido “ese” objeto. En este caso, la búsqueda del objeto se vuelve un asunto “serio” para el sujeto, de tal manera que

---

<sup>24</sup> Como se verá más adelante, Girard toma el término *metafísica* en el sentido de nociones que no tienen ninguna realidad tangible, pero, por el hecho de competir por ellas, cobran una apariencia real.

se presenta más fácilmente la angustia por no poseer el codiciado objeto. En definitiva, se ha perdido la actitud de Don Quijote, quien en su pretensión de imitar a Amadís, se comporta en sus aventuras como el niño que se divierte, que juega. En la mediación interna el “juego” se reduce a esconder lo que se siente, y “el individuo más hábil en este juego será siempre aquel que sentirá menos”. (MR, 205)

Tanto la mediación externa como interna tienen mayores alcances que la relación meramente interindividual. Girard, al analizar *Por el camino de Swann*, de Proust, encuentra una analogía de la estructura orgánica de Combray, con la estructura de los salones mundanos de la época; de tal manera que logra vislumbrar la mediación externa e interna, ya no como fenómenos individuales sino colectivos. Combray reflejaría la mediación externa, mientras el salón Verdurin la mediación interna. Ahora bien, Combray es descrito como un régimen patriarcal, mientras el salón Verdurin como una dictadura frenética. Lo notable es que cuando Proust evoca los sentimientos de lealtad que inspira Combray habla de patriotismo, mientras cuando se refiere al salón Verdurin habla de chauvinismo. Entonces, el patriotismo implica la mediación externa, mientras que el chauvinismo la mediación interna. Es decir, el patriotismo es ya amor hacia sí mismo, pero es todavía culto sincero por los héroes y los santos. Su fervor no depende de una rivalidad con las otras patrias. “El chauvinismo, por el contrario, es fruto de semejante rivalidad. Es un sentimiento negativo que se funda en el odio, es decir, en la adoración secreta hacia el Otro” (MR, 149). En este punto encontramos el germen de lo que Girard considerará como rivalidad mimética que puede envolver a la política. Es así como la política se puede encontrar lejos de considerar el bien común, al pasar a ser el producto de ideologías rivales dominadas por el mecanismo de *los dobles*, mecanismo que explicaremos más adelante. Basta decir por el momento, que esta rivalidad mimética lejos de construir la comunidad, no hace más que destruirla. Por eso Girard afirma: “Las ideologías que tienen el mayor poder de fascinar el espíritu moderno son también responsables de las mayores matanzas de la historia humana”. (LMA, 229)

### 1.2.3. El obstáculo mimético

Como vimos, en la mediación interna el discípulo, que intenta alcanzar el objeto, puede encontrarse obstaculizado por el modelo, ya que éste posee y también desea el objeto. El modelo, que en este caso pasa a ser rival, constituye un obstáculo que prohíbe al discípulo la imitación que antes promovía. Esta prohibición tiene sus características especiales que vienen dadas por el mecanismo mimético. No se trata de un obstáculo inerte, pasivo e idéntico para todos, como la prohibición cultural. Sino más bien, al metamorfosearse el modelo en rival, los hombres tienen que vérselas con un “obstáculo activo, móvil y feroz del modelo metamorfoseado en rival, un obstáculo interesado activamente en contrarrestarles personalmente” (MM, 324).

Girard manifiesta que “el deseo no comprende por qué el modelo se transforma en obstáculo, pero ve muy bien que esta transformación se ha realizado” (MM, p. 366). El deseo se apega a la resistencia que le ofrece el modelo, y mientras más se apega, habrá mayor resistencia, tornándose en una violencia que los sujetos se devuelven miméticamente. Es decir, cada uno *imita la violencia del otro*.

Este obstáculo, que quiere llevar el deseo al fracaso, lejos de ser un “freno” al deseo, es un “acelerador”. El deseo sospecha que detrás de los obstáculos demasiado fáciles le espera la decepción. Entonces el sujeto “busca el deseo insuperable, el rival invencible, el objeto inalcanzable” (MM, 365). En definitiva, el deseo busca con frenesí el éxito, pero de ninguna manera un éxito fácil. Y precisamente por eso no busca encontrar dichos éxitos en las experiencias ordinarias o en aquellas que son fácilmente controlables. Sólo en aquellos desdenes que le toca sufrir y soportar será donde “leerá” los signos de superioridad absoluta del modelo. Por eso Oughourlian<sup>25</sup> manifiesta que el deseo vive en el mundo de los signos y de los indicios, y si bien el sujeto no busca el fracaso por sí mismo, éste tiene valor en cuanto *significa otra cosa*. Entonces va tras esa otra cosa para tomarla como modelo e intentar extraerle su “secreto”. El individuo se figura que el otro, el modelo, posee ese secreto. El discípulo que encuentra un obstáculo

---

<sup>25</sup> J. M. Oughourlian y G. Lefort son los interlocutores de René Girard en la obra *El misterio de nuestro mundo*.

en el modelo, se comporta como aquel viajero sediento que durante una lenta travesía por el desierto, se encuentra con la presencia repentina de unos animales desagradables y peligrosos, y lejos de sentirse desanimado, su corazón se alegra, ya que ve en ellos la señal de que el agua no está lejos y quizá pueda pronto apagar su sed.

El modelo / obstáculo, también puede ser visto en términos de *double bind* o *doble vínculo*.<sup>26</sup> Este término fue introducido por el antropólogo inglés Gregory Bateson, para comprender la esquizofrenia desde los aportes de la cibernética.<sup>27</sup>

Bateson mira la esquizofrenia como un doble mensaje contradictorio que está dirigido hacia el niño. Dicho mensaje en general viene dado por la madre. Es así como por ejemplo, una madre al nivel del lenguaje muestra afecto hacia su hijo, pero una vez que el hijo intenta responder a este mensaje, la madre manifiesta inconscientemente rechazo hacia el mismo, de tal manera que el niño se encuentra frente a un juego contradictorio que le hace perder la confianza en el lenguaje. En estas circunstancias, el niño puede cerrarse a los mensajes lingüísticos o presentar reacciones esquizofrénicas. Para que haya *double bind* se necesita que el sujeto sea incapaz de interpretar los dos imperativos que proceden del otro: como modelo que invita a la imitación y como rival que motiva a la no-imitación.

Lo anterior está estrechamente unido a la mimesis de Girard. El maestro se siente satisfecho de ver que los discípulos se multiplican alrededor suyo, tomándole como modelo. Pero si la imitación es perfecta, el imitador constituye una amenaza para el modelo, por lo que el maestro se mostrará desconfiado y hasta hostil. Pero la razón de dicha hostilidad es disimulada por el modelo, por lo que el discípulo no reconoce en la forma de actuar del modelo, los signos de la rivalidad. En definitiva, nos encontramos

---

<sup>26</sup> *Double bind* significa estrictamente “doble lazo” o “doble atadura” y, por extensión “doble trampa”. Por su uso difundido en español, se conserva el término “doble vínculo”. Es interesante notar que el *double bind* llama la atención no sólo de la psiquiatría, sino de las ciencias de la conducta en general. Cf. WATZLAWICK, Paul, *et alter. Teoría de la Comunicación Humana*, Herder, Barcelona, 1997, p. 196, 198.

<sup>27</sup> Se ampliará este punto cuando miremos los aportes de la Teoría de la Comunicación y el desconocimiento del mecanismo victimal, en el capítulo segundo.

con el *double bind*, porque la imitación se ve interrumpida, pero a la vez no se abren posibilidades a la no-imitación, ya que la cultura y el modelo le invitan a imitar.

#### 1.2.4. Los dobles

El término *dobles* se usa tradicionalmente en el sentido de reflejo debilitado, de la imagen en el espejo, del fantasma. G. Lefort afirma que “en el fondo permanecen fieles a [este término] la psiquiatría y el psicoanálisis cuando reconocen en ciertos enfermos lo que llaman la alucinación del doble” (MM, 338). Además tanto psiquiatras como psicoanalistas consideran que la experiencia del doble no corresponde a ninguna realidad. Girard manifiesta que los dobles tienen realidad en el sentido de que dos individuos se encuentran dominados por una reciprocidad violenta que ellos mismos desconocen.

El mecanismo para que se genere esta *relación doble* o *mediación doble* es el siguiente: En un principio tenemos al discípulo y el modelo claramente diferenciados entre sí, en pos de un solo objeto. El discípulo quiere el objeto que le señala el modelo, pero si el modelo redobla su ardor por el objeto que él designa a su discípulo, significa que el modelo sucumbe también a la imitación del deseo. Es decir, imita su propio deseo por medio del discípulo. En definitiva, “si el discípulo sirve de modelo a su propio modelo, el modelo se convierte entonces en discípulo de su discípulo” (MM, p. 337). Además, como la relación está dominada por la reciprocidad, el modelo se convierte en antimodelo, y si antes se trataba de imitarlo, ahora se trata de rechazarlo.

En la *mediación doble* el deseo crece y se agrava aunque no intervenga ningún elemento externo: “La mediación doble es una figura cerrada sobre sí misma; el deseo circula en ella y se nutre de su propia sustancia. La mediación doble constituye, pues, un verdadero ‘generador’ de deseo, el más sencillo posible” (MR, 127). Se pueden concebir igualmente figuras más complejas que parten de la mediación doble. El sujeto puede escoger como mediador a un individuo, y éste a su vez a otro, y el otro a uno distinto, etc.; teniendo así triángulos en “cadena”, de tal manera que el personaje que desempeña

el papel de mediador o modelo en un primer triángulo, desempeña el papel de discípulo en un segundo triángulo, etc.

Por otro lado, la *relación de dobles*, no es otra cosa que un movimiento que se precipita cada vez más a la *indiferenciación*. Esta indiferenciación hace que lo que se diga de uno de los miembros, llegue a decirse de ambos. Es decir, no hay una diferenciación en la *pareja mimética* ya que “Todo lo que siente, todo lo que medita o lo que hace en un momento determinado uno de los miembros de la pareja de esa violencia va destinado más pronto o más tarde a encontrarse en el otro” (MM, 337).

El mecanismo que genera esta indiferenciación es la rivalidad. Resulta paradójico que la pareja mimética quiere diferenciarse del rival, pero lo único que consigue es entregarse a una rivalidad que la indiferencia. Se entra en un juego donde no hay posiciones distintas, sino que cada uno ocupa todas las posiciones sucesivamente y luego simultáneamente. En la relación de los dobles, los individuos intentan evitarse mutuamente precisamente porque aspiran a la diferencia, pero este intento de evitación no es exitoso, por lo que se dan diversos choques (intento de alejamiento, pero nuevamente encuentro). Es decir, tras la rivalidad no se encuentra más que un mecanismo recíproco. Así pues, “los dobles no son más que la reciprocidad de las relaciones miméticas” (MM, p. 340). Esta reciprocidad, es negada obsesivamente por los miembros de la pareja mimética, precisamente porque pretenden diferenciarse.

Cuando la diferencia desaparece, “la relación se hace violenta y estéril al hacerse más simétrica, a medida que todo se hace más perfectamente idéntico en ambos lados” (LMA, 149). Esto lo vemos claro en el caso del odio: “Cuanto más intenso es el odio tanto más nos aproxima al rival execrado. Todo lo que el odio sugiere a uno, lo sugiere igualmente al otro, incluyendo el deseo de distinguirse a toda costa”. (MR, 76)

Para una mayor comprensión de la *relación de dobles*, es necesario precisar el sentido de los términos “reciprocidad” y “rivalidad” en Girard. La palabra “reciprocidad” tiene tres connotaciones: Hace referencia a una acción o respuesta automática, mecánica.

Segundo, se trata de una correspondencia *simétrica*. Es decir, la respuesta es del mismo género que el estímulo recibido, aunque puede ser de diferente grado.<sup>28</sup> Finalmente, quienes están dominados por la reciprocidad, no están conscientes de ella. Es decir, nunca reconocerán que tienen un comportamiento recíproco. Por eso, los *dobles miméticos* nunca se reconocerán como tales.

Si bien la reciprocidad es mimética o imitativa, ésta abarca un espectro más amplio que la rivalidad, ya que no toda reciprocidad genera violencia. Es así como tenemos reciprocidad en el caso de dos o más personas que ríen. La risa del uno motiva recíprocamente la risa del otro, y viceversa. También en el caso de estrechar la mano. Quien extiende la mano motivará recíprocamente que la otra persona lo haga. En este sentido, Girard afirma: “En las relaciones humanas hay una cierta reciprocidad que continuará afirmándose independientemente de lo que hagamos; la reciprocidad estará siempre presente, ya la acojamos de buen grado, ya la rechazamos, pues el rechazo mismo será recíproco”. (LMA, 137)

La rivalidad, también denominada *rivalidad mimética*,<sup>29</sup> está relacionada con lo que Girard denomina “reciprocidad violenta” o “violencia recíproca”. En la violencia recíproca el objeto en disputa pasa a ser secundario, mientras que la relación de los dobles pasa a ser fundamental. La reciprocidad violenta viene a ser un efecto acción /

---

<sup>28</sup> Esto lo vemos en la definición girardeana de violencia concebida como “una relación mimética perfecta y, por lo tanto, perfectamente recíproca: Cada uno imita la violencia del otro y se la devuelve, pero con creces” (MM, p. 338). Es decir, frente a la acción violenta, la respuesta recíproca es del mismo género (violenta); pero aumenta de grado, ya que *es devuelta con creces*.

<sup>29</sup> La *rivalidad mimética* también se relaciona con el *mimetismo de antagonismo*, que no constituye una característica específicamente humana. En varias especies animales, la lucha que continúa en la ausencia de un objeto (como, por ejemplo la huida de la hembra disputada) no necesariamente pone fin a la disputa. Sin embargo, la confrontación llega a su término con una especie de sumisión del vencido al vencedor. El animal dominante se convierte a su vez en modelo de conducta, excepto en lo tocante a la apropiación. Girard manifiesta que, a diferencia de los animales, “los hombres entregados a la rivalidad pueden continuar luchando hasta el fin” (LMA, 202).

En definitiva, parece que en los animales de la misma especie hay una inhibición instintual que les impide darse muerte. Esto no significa que el hombre tenga una especie de instinto “violento”, sino más bien, se trata de que en el hombre se presenta un mayor impulso mimético, que corresponde a un cerebro más desarrollado en el que se incrementa la rivalidad mimética, hasta el punto en el cual ya no es posible el retorno.

reacción mecánico motivado por la rivalidad, en donde por un afán de pretender diferenciarse, los miembros de la pareja mimética se rechazan mutuamente. En este sentido se encuentran en un estado de *crisis mimética*, que pretenden resolver con la eliminación metafórica o real del otro miembro de la pareja mimética.

### **1.3. El deseo metafísico o valor ilusorio del objeto**

El *deseo metafísico* es otra denominación para el *deseo según otro*. Se trata del mismo *deseo mimético*, con la diferencia de que se pone énfasis en la carga ilusoria que conlleva.

Como ya vimos, Don Quijote se encuentra inmerso en la mediación externa, donde tanto modelo como discípulo se encuentran más bien en mundos diferentes. Si Don Quijote no estuviera separado de su modelo por el mito o la historia, es decir si viviera en el mismo mundo de Amadís, necesariamente llegaría a desear el mismo objeto. En este caso, nos encontramos en la mediación interna, donde cuanto más cerca esté el mediador al sujeto, tanto más veneración inspirará en el sujeto, pero a la vez es factible que se de paso al odio y la rivalidad (Cf. LMA p. 21). Este tipo de mediación se encuentra representada en las obras de Stendhal, Dostoiewski, Proust y Shakespeare, donde el deseo de los héroes de dichas obras no es otra cosa que el deseo de “ser” otro, de asimilar el “ser” del mediador.

El sujeto puede desear fundirse en la “sustancia” *del otro*, experimentando a la vez una repugnancia con respecto a la propia sustancia. Este es el caso de *Madame Bovary*, quien se odia a sí misma. Ese odio de sí y de su circunstancia viene adherido a la fe en una promesa engañosa proveniente del exterior. Dicha promesa nunca es cumplida para sí mismo; sin embargo el sujeto cree que se ha cumplido para el otro. “El héroe se vuelve apasionadamente hacia ese Otro que, a su vez, parece gozar de la herencia divina. La fe del discípulo es tan grande que éste se cree siempre a punto de sacarle al mediador el secreto maravilloso” (MR, 44). Pero cuando el sujeto logra poseer el objeto tan anhelado, la “virtud” que le atribuía desaparece. El objeto es repentinamente

desacralizado por la posesión y se encuentra reducido a sus propiedades objetivas; esta situación es la que hace exclamar a los personajes stendhalianos: “¡No es más que eso!” El héroe decepcionado puede hacer que su mediador le designe un nuevo objeto, o simplemente cambia de mediador, y “esta decisión no implica ni ‘psicología’, ni ‘libertad’, sino que depende, como tantos otros aspectos del deseo metafísico, de la distancia que separa al héroe de este mediador”. (MR, 67)

En definitiva, “las víctimas del deseo metafísico buscan apropiarse del ser del mediador imitando a este mediador” (MR, 135). O en otras palabras, “el deseo según Otro es siempre deseo de ser Otro” (MR, 63) aunque se presente en diversas variantes, más o menos avanzadas. Es así como Don Quijote tiene un deseo metafísico menos avanzado que los personajes de *Madame Bovary* y a su vez esta obra es superada en deseo metafísico por los personajes de *Crimen y Castigo*. Sin embargo, se trata de un solo deseo metafísico, en el cual los deseos particulares que van en pos de concretizar dicho deseo, varían hasta el infinito.

A partir de los textos literarios, podemos llegar a una generalización del movimiento que presenta el deseo metafísico. Tenemos un individuo (que llamaremos discípulo o sujeto) que desea *según otro*, es decir que tiene un modelo. Si los mundos de ambos se encuentran separados (mediación externa) la relación discípulo – modelo puede permanecer sin mayores conflictos, puesto que en este caso, el modelo no se interpone a la consecución del objeto por parte del discípulo, entonces no se genera rivalidad. En este caso el objeto tiene poca “virtud metafísica”, por lo que el prestigio del mediador no se ve comprometido con los deseos particulares.

En la mediación interna los mundos tanto del discípulo como del modelo se encuentran relacionados, y el objeto deseado está estrechamente unido al mediador. El discípulo o sujeto, admira al modelo y desea el objeto del modelo. Llega un punto en que el modelo rehúsa o parece que rehúsa proporcionarle el objeto al individuo que lo desea, de esta manera se produce la rivalidad por el objeto: “El objeto pasa a ser un objeto disputado y por ello se avivan las ambiciones que suscita en una parte y en otra” (MM, p. 333). A su

vez, el sujeto cree que el modelo debe tener buenas razones para no dejarle vía libre hacia la consecución del objeto. Es así como el sujeto mira una deficiencia en su “ser”, de tal manera que se acusa y odia a sí mismo. Por el contrario, mira al modelo sin esa deficiencia; por lo que el sujeto desea adquirir esa cualidad liberadora, esa autosuficiencia. El sujeto cree que “el secreto” de la autosuficiencia y superioridad del modelo debe estar en la consecución del objeto, de tal manera que el objeto pasa a ser deseado con más ardor. Y como el modelo cierra el paso al sujeto para la consecución del objeto, es esta “posesión de ese objeto lo que establece la diferencia entre la insuficiencia y la autosuficiencia”. (MM, 334)

Encontramos una relación proporcional entre resistencia del modelo y el valor del objeto. Es decir, el valor de objeto crece en proporción de la resistencia con que tropieza su adquisición. Y al crecer el valor del objeto, también crece el valor del modelo. Valor y modelo se alimentan mutuamente, de tal manera que si en un principio el modelo no tenía suficiente valor, éste brotará de la rivalidad por la consecución del objeto.

Esta resistencia del modelo constituye un obstáculo para la consecución del objeto. Sin embargo, el deseo “aprende” a reconocer la metamorfosis del modelo en obstáculo, pero en lugar de descubrir en ello el carácter mecánico de la rivalidad, el deseo prefiere redoblar sus esfuerzos puesto que mira en el obstáculo la promesa de que detrás de él, se tiene que encontrar el objeto de deseo. Después de estrellarse con el obstáculo, vuelve a fracasar, a pesar de eso, no disminuye su confianza de que detrás del *siguiente obstáculo* se encontrará la tierra prometida. En una fase posterior, el obstáculo que al inicio era sólo el resultado indirecto de su búsqueda del objeto, se convierte en *una elección en sí misma*, de tal manera que se verá fascinado por el obstáculo (y no cualquiera, sino el más difícil) ocultando parcialmente al objeto mismo de deseo. En definitiva, “después de haber transformado los modelos en obstáculos, el deseo mimético transforma los obstáculos en modelos” (MM, p. 366).

Girard relaciona lo anterior con el masoquismo y sadismo en el sentido de que no constituirían una mera aberración individual, sino que estarían inscritas en el curso de la

lógica de la mimesis deseante. El masoquista es ante todo un señor hastiado: “Es un hombre a quien un éxito constante, es decir una constante decepción, conduce a desear su propio fracaso; sólo este fracaso puede revelarle una divinidad auténtica, un mediador invulnerable a sus propias empresas” (MR, 129). En el deseo ordinario era la imitación lo que engendraba el obstáculo; en el caso del masoquista es el obstáculo lo que engendra la imitación. El objeto engrandece su valor ilusorio gracias al obstáculo que nos presenta el modelo, pero además gracias a su desprecio, por eso Girard afirma: “Somos masoquistas cuando escogemos el mediador en virtud no de la admiración que nos inspira, sino de la repugnancia que nosotros le inspiramos o parecemos inspirarle” (MR, 131). Tanto en el masoquismo como el sadismo se observa un mimetismo que toma por objeto a *la violencia*. Es así como el placer, en vez de huir de la violencia que se comete contra él, se fija en ella, por eso “El devenir metafísico del deseo y su devenir masoquista son la misma cosa, ya que la metafísica es la de la violencia”. (MM, p. 372)

Frente a la consecución del objeto hay dos posibilidades: fracasar en el intento o conseguir el objeto. En el primer caso ya vimos que lo único que se obtiene es un redoblamiento de los deseos por obtener el objeto que se encuentra engrandecido de una manera ilusoria; pero si consigue el objeto derrotando al rival mimético, y posee el objeto que ya nadie le disputará, el sujeto se sentirá decepcionado y esperará un nuevo obstáculo que le resulte impenetrable. Y como en la mediación interna el objeto deseado está estrechamente unido al mediador, entonces “el ídolo vacila, primero, sobre su pedestal y aun llega a derrumbarse si la decepción es bastante fuerte”. (MR, 68)

Como vemos, en el deseo mimético nos encontramos con un valor conferido al objeto que no viene a ser otra cosa que un valor ilusorio. El objeto parece “transfigurado como lo más real que pueda haber” (MM, 334) pero en el fondo no es más que una “realidad” metafísica. Dicha dimensión *metafísica* no es otra cosa que el atribuir cualidades inexistentes al objeto, el valorar al objeto pero de una manera ilusoria. En otras palabras, el deseo metafísico es caer en lo *infinito* del deseo. El deseo va más allá de los límites de lo que realmente puede alcanzar, y en su desbordamiento, nos encontramos con lo

ilusorio, el umbral de lo irreal. Esto tiene una semejanza con aquello que se denomina gusto por el riesgo, sed de infinito, vacío del alma poética, amor loco, etc.

### 1.3.1. El esnobismo

Como vimos, en el deseo metafísico se puede presentar el odio a sí mismo, por considerar que se tiene una deficiencia, al compararse con el modelo que se lo mira como autosuficiente. El sujeto no se contentará con mirar impasible su desgracia, sino que irá tras ese “ser” que posee el modelo de tal manera que la fe en dicha promesa engañosa proveniente del exterior, le puede hacer recobrar su optimismo. Desde este punto de vista, podemos mirar el *deseo metafísico* como una mezcla inextricable entre bajeza y superioridad, o como el vaivén entre el orgullo y la vergüenza. (Cf. MR, 88)

Este vaivén orgullo – vergüenza se encuentra en el esnobismo proustiano. El esnob se desprecia a sí mismo por sentirse vil e inferior, pero trata de huir de esta inferioridad. Por eso Girard afirma: “Ser esnob no es tanto ser abyecto como huir de su abyección en el ser nuevo que ha de procurar el esnobismo” (MR, 51). Y siempre se cree próximo a la posesión de ese dichoso y nuevo ser que le presenta el modelo, de tal manera que se comporta como si ya lo poseyese; en este sentido se siente superior.

El esnob es otra clase de víctima del deseo *según el otro*. Se caracteriza porque “no se atreve a confiar en su criterio personal y no desea sino los objetos deseados por otros” (MR, 17). En este sentido, es un esclavo de la moda. En la elección del mediador, el esnob persigue al “ser en fuga”, es decir a aquel que precisamente mira al esnob con indiferencia, y sólo hay persecución por parte del esnob porque hay fuga. De las diversas clases de personas afectadas por el deseo según otro, al esnob lo juzgamos con más severidad, ya que nos parece “chocante” su actitud tan abiertamente imitativa.

Hay una relación entre el niño y el esnob. En el niño se da mediación externa puesto que sus modelos, los adultos, se encuentran todavía en un reino intocable. El esnob se mueve en la mediación interna, y desearía para sí la “espontaneidad” infantil. Pero los adultos que hacen gala de una espontaneidad infantil, “quieren, ante todo, distinguirse de los otros, los adultos, sus semejantes, y nada es menos infantil que esto. La verdadera

infancia no desea con más espontaneidad que el esnob; el esnob no desea menos intensamente que el niño”. (MR, 28)

El esnob no busca ninguna ventaja concreta, palpable, evidente ya que sus goces y sobre todo, sus sufrimientos, son puramente metafísicos. Es decir, nos encontramos con nuevas formas de *alienación*, ya que no se trata de conseguir una ventaja concreta para cubrir las necesidades, ni se trata de una opresión de clase. Se trata más bien de la alienación producida por el valor del objeto consumido, valor ilusorio que ni siquiera es alimentado por el mismo individuo, sino que depende de la *mirada del otro*.

Estas nuevas formas de alienación resultan familiares a nuestra realidad contemporánea. El Otro domina siempre la existencia del individuo, pero ese otro ya no es, como en la alineación marxista, un opresor de clase, sino que es el vecino de apartamento, el camarada de clase, el rival profesional: “El otro se hace cada vez más fascinante a medida que se aproxima al Yo” (MR, 162). Estas nuevas formas de alienación se encuentran plasmadas en las novelas de Proust. Y como dice Girard, ni el realista ni el idealista ni el marxista han respondido al novelista.

### 1.3.2. El deseo metafísico y lo sagrado

Girard toma un pasaje de Proust en *El tiempo recobrado* que muestra la relación entre el deseo metafísico y lo sagrado:<sup>30</sup>

A cada una de las personas que nos hacen sufrir podemos asimilarla a una divinidad de la que no es sino un reflejo fragmentario y su último grado; divinidad (Idea) cuya contemplación nos produce de inmediato alegría, en vez del sufrimiento que sentíamos. (MR, 58)

En Proust, el arte novelesco culmina en la creación de metáforas. La metáfora es la que revela el sentido metafísico del deseo, de tal manera que, cuando el novelista trata sobre las relaciones entre el sujeto y su mediador lo hace mediante el dominio metafórico de lo sagrado. Por eso Girard afirma “Las imágenes y las metáforas pintan al mediador como

---

<sup>30</sup> En este caso lo *sagrado* viene a tener el sentido de sujeción a una divinidad o pseudo-divinidad (ilusoria). El sentido de sagrado cobrará más precisión cuando tratemos las comunidades religiosas primitivas.

el guardián implacable de un jardín cerrado donde sólo los elegidos gozan de eternas beatitudes”. (MR, 58)

El devenir del deseo metafísico no es otra cosa que un sustituto de lo sagrado:

En la experiencia que origina a la mediación, el sujeto descubre su vida y su espíritu como debilidad extrema. Es de esta debilidad de la que quiere huir por medio de la *divinidad ilusoria* del Otro. El sujeto tiene vergüenza de su vida y de su espíritu. Desesperado por no ser Dios, busca lo sagrado en todo lo que amenaza esa vida, en todo lo que contraría a ese espíritu. (MR, 205)

Es interesante notar que Stendhal llama hipocresía a la *ascesis para el deseo* que se caracteriza por la disimulación del deseo para lograr apoderarse del objeto. Esta disimulación del deseo exige tanta voluntad como lo exige el ascetismo religioso. Un ejemplo claro de esto lo tendríamos en el caso del *dandi*, quien se caracterizaba por “la afectación de frialdad indiferente. Pero esta frialdad no es la del estoico, es una frialdad calculada para inflamar el deseo, una frialdad que no cesa de repetir al los Otros: *Yo me vasto a mí mismo*”. (MR, 119)

El lenguaje religioso en las obras literarias es más común de lo que en una primera mirada se cree. Es así como expresiones para caracterizar la literatura occidental de vanguardia son: *infernal, diabólico, fantasmagórico*. Pero además, el verdadero pensamiento religioso, las grandes novelas, el psicoanálisis y el marxismo tienen en común oponerse a cualquier “idolatría” o “fetichismo”. Este punto en común se estrecha más todavía cuando tratamos del develamiento del “fetichismo” en campos aparentemente tan distintos como son la economía y la literatura. Es así como encontramos una analogía entre el develamiento del carácter fetichista de la mercancía<sup>31</sup> y la desmitificación del deseo metafísico ya que además de darse el cambio una cosa por otra (*quid pro quo*) nos encontramos con la presencia del elemento religioso.

En definitiva, el lenguaje religioso se encuentra presente a pesar de las prevenciones que se hace de él. Por eso Girard se pregunta si el pensamiento alegórico que usan diversas

---

<sup>31</sup> La tesis central sobre el carácter fetichista de la mercancía (expuesta en *El Capital*) afirma que las relaciones sociales que se establecen entre los trabajos privados aparecen *como relaciones materiales entre personas y como relaciones sociales entre cosas*.

ciencias no es algo más que un juego literario,<sup>32</sup>(Cf. LMA, 24-25) y a su vez considera que un análisis riguroso de la obra literaria no debe excluir la experiencia religiosa; ni se la debe mirar como totalmente inseparable de la experiencia estética. (Cf. MR, 225)

Girard afirma que es posible que el lenguaje religioso sea el más apropiado para tratar las circunstancias actuales. Es así como encontramos una relación entre la *ascesis* para el deseo y el mundo contemporáneo con sus pretendidas desmitificaciones:

La violencia del deseo no es ya criterio de espontaneidad. La lucidez de nuestra época sabe reconocer la presencia de lo sagrado en los deseos que parecen más naturales. La reflexión contemporánea descubre ‘mitos’ y ‘mitologías’ en cada uno de nuestros deseos. El siglo XVIII desmitificó la religión, el siglo XIX desmitificó la historia y la filología, nuestra época ha desmitificado la vida cotidiana. (MR, 197)

Sin embargo, mientras más crece dicha “lucidez”, se corre el riesgo de que aumente la ceguera que lleva a mentiras cada vez más delirantes. Los primeros románticos no negaban la existencia de sus deseos, aunque los disfrazaban. En esa época la *ascesis para el deseo* estaba únicamente en los jardines públicos, salones y la alcoba; ahora triunfa en el secreto de la conciencia y en el monólogo interior. En definitiva, si antes la disimulación del deseo (o según Stendhal, hipocresía) estaba en función de engañar al otro, ahora está en función de engañarnos a nosotros mismos.

Tenemos otra forma de lo sagrado en el caso del masoquismo / sadismo. Obligar a la pareja erótica, que representa el papel de modelo, a que trate a uno brutalmente, o a su vez tratarlo del mismo modo, hacer sufrir a esa pareja las crueldades que uno cree sufrir de manos de ese modelo, equivale a intentar convertirse miméticamente en la divinidad. El devenir metafísico del deseo (que viene a ser el devenir masoquista / sadista) es un sucedáneo de lo sagrado, sin llegar a lo religioso propiamente dicho, “excepto en las

---

<sup>32</sup> Es interesante notar que el análisis del “fetichismo” no es únicamente uno de los puntos más lúcidos en el trabajo filosófico de Marx, que se integra completamente a su obra “teórica y científica”, sino que es una gran construcción teórica de la filosofía moderna Cf. BALIBAR, Étienne, *La filosofía de Marx*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 2000, p. 64.

¿A qué se debe su análisis profundo? Podemos decir, con Cesáreo Bandera, que gracias a que Marx utiliza numerosas analogías religiosas, su análisis adquiere mayor capacidad de percepción, ya que analiza el fenómeno económico utilizando una lógica que nadie había sospechado antes: la lógica de lo religioso. Cf. BANDERA, Cesáreo, *El juego sagrado: Lo sagrado y el origen de la literatura moderna de ficción*, Universidad de Sevilla, España, 1997, p. 216.

metáforas de los grandes escritores” (MM, p.372). Girard gracias a la comprensión del masoquismo a la luz del deseo metafísico, llega a considerar que “el masoquismo sexual es el espejo del masoquismo existencial, y no a la inversa”. (MR, 136)

Por otra parte, “a partir del masoquismo se hace totalmente evidente que el deseo metafísico tiende a la destrucción completa de la vida y del espíritu. La búsqueda obstinada del obstáculo asegura poco a poco la eliminación de los objetos accesibles y de los mediadores benévolos” (MR, 205). Esta exaltación de lo negativo “implica esa lucidez ciega que caracteriza los estadios últimos de la mediación interna” (MR, 209). En definitiva, nos encontramos en el estadio más agravado del deseo metafísico, en donde la negación de la vida se aproxima a la *inmovilidad del mundo mineral*.

Para Girard, el mundo contemporáneo está penetrado por completo de masoquismo. Hay una actitud semejante a la del esnob, pero cargada de una negación de la vida, en donde las relaciones vienen a ser un reflejo de las relaciones entre los hombres en el plano de la *mediación doble*. En definitiva, tanto en el ámbito social, como interpersonal las relaciones del mundo contemporáneo pueden caer en el juego de los *dobles miméticos*, en donde la anhelada diferenciación fracasa, y gracias a la rivalidad mimética, se desemboca en la violencia, y consecuentemente, en la negación de la vida.

### **1.3.3. El honor y el prestigio**

El “deseo metafísico” se manifiesta también en lo que representa el honor y el prestigio en ciertas rivalidades socialmente reguladas como son los duelos, competiciones deportivas, etc. Para Girard, es la rivalidad la que engendra estas nociones. Tanto el honor como el prestigio no tienen ninguna realidad tangible, “pero el hecho de rivalizar por ellas las hace parecer más reales que todo objeto real”. (MM, p. 335)

La competencia generadora de rivalidad y reciprocidad también puede ser observada en el mundo de los negocios y la vida intelectual, donde se conjuga la fiebre de la competencia con un contexto favorable a la observación recíproca. En estos ambientes

se da una “ciclotimia”<sup>33</sup> que se encuentra alimentada gracias a los signos del prestigio. Y esta obsesión por el prestigio se la puede considerar objetiva; así mismo como se pueden calificar de *objetivos* los vaivenes de las sensaciones de triunfo como los de fracaso, asociados al rival. Por eso Girard dice: “Resulta difícil no alegrarse de lo que entristece al rival, no entristecerse de lo que le alegra (...) Todo lo que me aúpa rebaja a mis rivales, todo lo que les aúpa a ellos me rebaja a mí”. (MM, p. 345)

Así mismo, hay ciertas actividades o profesiones que son más susceptibles de afectarse con la *mímesis de deseo* en su fase ilusoria. Son aquellas en las que el contacto con la gente y su aprobación o desaprobación pasan a ser relevantes, este es el caso de los políticos, actores, dramaturgos, escritores, que se encuentran en terrenos en los que nada se encuentra adquirido y siempre es posible un cambio imprevisible. Es así como el escritor olvidado de hoy puede ser el encumbrado mañana. Estas profesiones no se distinguen mucho de la tendencia maníaco – depresiva, ya que tanto en unos como en otros, sus emociones descansan en la decisión arbitraria de los contagios miméticos.

En nuestro mundo contemporáneo, el espíritu de competencia se encuentra boyante precisamente porque la posición que ocupa en su entorno social no se define por elementos “fijados” desde un inicio, como por ejemplo el lugar de nacimiento, o el apellido. Entonces la posición se da gracias a que “todo depende de unas comparaciones que no son ‘seguras’, ya que no hay ningún punto fijo de comparación” (MM, p. 345). Sin embargo, nuestra sociedad tiene la particularidad de suscitar la competencia dentro de unos límites que resultan aceptables socialmente. Esta competencia “limitada” sería la que permite a nuestro mundo moderno sus “realizaciones” prodigiosas. En estas circunstancias, se puede desencadenar el deseo mimético sin que necesariamente se

---

<sup>33</sup> Girard no usa este término necesariamente en el sentido patológico. Simplemente se refiere a un estado en el que los sentimientos cambian alternativamente entre la excitación y depresión en el contexto de los *dobles miméticos*.

quiebre el sistema.<sup>34</sup> Pero para esto hay que pagar un precio: la generalización de las neurosis, que está ligada al reforzamiento de las tensiones competitivas y a la “metafísica” de esas tensiones.

#### 1.3.4. La moda

La moda no es otra cosa que conservar *un porvenir al deseo*. El sujeto está dispuesto a condenar los objetos ya poseídos, y deja esos ídolos de ayer para ir en pos de nuevos ídolos. La moda triunfa porque promete algo diferente, y como todos pretenden hacer algo diferente, terminan por identificarse. Entonces, si deciden abandonar la moda, es también por una cuestión de moda. Oughourlian manifiesta: “todo el mundo está contra la moda; todo el mundo abandona siempre la moda reinante para imitar lo inimitable, como todo el mundo” (MM, p. 339). O como dice Erich Fromm sobre el hombre moderno: “Se aferra perdidamente a la noción de individualidad; quiere ser diferente, y no hay recomendación mejor, para alguna cosa, que la de decir que es diferente”.<sup>35</sup>

En cuanto a la moda intelectual de los escritores modernos se puede observar el mecanismo de los dobles, donde “el deseo de ser diferente es paradójicamente el que hace que se caiga de nuevo en la identidad y la uniformidad” (MM, p. 339). O en otras palabras: “cuanto más busca el deseo lo diferente, más recae en lo mismo” (MM, p. 376). Esto lo encontramos en aquellos escritores de nuestra época que lanzan un antillamado al público, ya sea como antipoesía, antinovela o antiteatro. Se escribe para probar al lector que a uno le importan poco sus opiniones. Y en nuestra época, nunca se había escrito tanto para demostrar que la comunicación no es posible ni deseable. Sin embargo, el escritor que actúa así no dice la verdad y simplemente habla para seducirnos, como en el pasado, y “acecha siempre en nuestros ojos la admiración que

---

<sup>34</sup> Como veremos en el siguiente capítulo, Girard considera que el mecanismo de la mimesis también puede ser descrito en términos sistémicos. El quebrarse el sistema corresponde al *runaway* de la cibernética.

<sup>35</sup> FROMM, Erich, *El miedo a la libertad*, Piados, Buenos Aires, s.a., p. 299.

nos inspira su talento” (MR, 192) y se engaña si cree que al hacer esto protesta contra la “opresión de clase” y la “alineación capitalista”.

La moda va tras el deseo según otro, por eso, “La publicidad más hábil busca convencernos no de que un producto es excelente, sino de que es deseado por los Otros” (MR, 79). Con la intención de motivar nuestro deseo, “los anunciantes intentan hacernos creer que todos los adonis y todas las bellezas del mundo ya están encaprichados con su producto” (S, 159) y con la insistencia en el mismo tema, acaban por desencadenar la imitación.

## 2. LOS SISTEMAS SACRIFICIALES

### 2.1. Más allá de la literatura

Si bien la investigación de Girard parte del estudio de la mimesis en los textos literarios, no se reduce exclusivamente a este ámbito. La noción de deseo mimético, encontrada en la literatura, cobra una nueva significación que viene dada por la antropología. Girard amplía el alcance de su investigación hacia el terreno de los mitos y los rituales donde se encuentra constantemente representada la mimesis (Cf. LMA, 14). Es así como entran ahora en escena una diversidad de mitos, textos de Sófocles, Eurípides, textos de *mistificada persecución*,<sup>36</sup> e incluso la Biblia.

La mimesis está presente en los procesos socioculturales, sobre todo en aquellos relacionados con el mecanismo de víctima propiciatoria. Este mecanismo en Girard es fundamental, ya que lo considera como “el mecanismo generador de todas las instituciones religiosas y culturales”. (LMA, 202)

Con estos nuevos aportes, Girard llega a la comprensión de la génesis de lo humano a través de la *crisis* resuelta por el mecanismo de la *víctima propiciatoria*. Tanto el recuerdo de la violencia generada, como el fin de la misma, quedarían conservados aunque velados bajo los ritos, los mitos y las prohibiciones. En estadios posteriores, estos nichos de las culturas se desplazan a nuevas construcciones culturales que intentan ocultar sus orígenes violentos. (Cf. LMA, 208)

El sacrificio de víctimas expiatorias constituye la segunda hipótesis de Girard. Este mecanismo aporta una nueva inteligibilidad a la mimesis, pero no se trata de un

---

<sup>36</sup> Las características de los textos de *mistificada persecución* se explican más adelante.

elemento añadido o yuxtapuesto, sino más bien ya se encontraba intuido en su primer trabajo: *Mentira romántica y verdad novelesca* aunque Girard en esa época, no comprendía aún su gran potencial. (Cf. LMA, 202)

Resulta claro entonces que la concepción mimética del deseo, no surge en el autor como una teoría completa y acabada, sino más bien, al integrarse con nuevos textos, fue cobrando mayor riqueza y sus alcances también se fueron ampliando hasta realmente considerarse como un par de hipótesis con gran fuerza explicativa y comprensiva. Tampoco significa que sus nuevas investigaciones pretendan ser una “ruptura” con sus inicios. El autor mismo, luego de recorrer los derroteros antropológicos, retorna a la literatura en una obra que publicó en 1990: *Shakespeare, Los fuegos de la envidia*, en la que afirma “Mi trabajo sobre Shakespeare es inseparable de todos mis trabajos anteriores, comenzando por el estudio [descrito en *Mentira romántica y verdad novelesca*] que dediqué a cinco novelistas europeos” (S, 7). Por eso, cuando nuevamente explora la mimesis desde la literatura, muestra que Shakespeare, especialmente en *Julio César*, describe todo el proceso mimético, incluyendo la *víctima expiatoria* y la *violencia fundadora*.<sup>37</sup> Por lo demás, los nuevos alcances de su investigación, al cotejarlos con su punto de partida (la obra literaria) cobran una nueva luz que lejos de debilitar dichos comienzos, les brinda mayor inteligibilidad, por eso afirma: “cuanto más profundiza un crítico la teoría mimética, más penetrante se hace su mirada respecto al texto shakespeariano”. (S, 10)

En todo caso, se puede dar la impresión de que Girard abarca un gran volumen de información que comprende todo el fenómeno humano, los comportamientos individuales tanto como los mitos colectivos, la historia y la prehistoria. Sin embargo, Girard manifiesta que su saber no pretende abarcarlo todo. Más bien su búsqueda

---

<sup>37</sup> La *violencia fundadora* se refiere a la hipótesis de que los conflictos en las sociedades primitivas desembocaban en una crisis indiferenciadora que se resolvía gracias a fenómenos de polarización mimética unánimemente dirigidos contra una víctima aislada o contra un reducido número de víctimas.

intelectual está guiada por una *intuición* que es primaria. Dicha intuición, que viene a ser la *mímesis*, conduce toda su reflexión.

## **2.2. La mimesis en las sociedades religiosas primitivas**

### **2.2.1. Mimesis de apropiación**

Para introducirse y comprender verdaderamente la problemática del deseo, Girard considera que hay que empezar por la antropología, y concretamente por entender lo religioso (Cf. MM, 13). A su vez, entender lo religioso es entender la relevancia de la mimesis, que conduce a la rivalidad mimética y cuyo origen se encuentra en la mimesis de apropiación.

Según Girard, para elaborar una ciencia del hombre hay que comparar la *imitación humana* con el *mimetismo animal*, señalando las modalidades propiamente humanas de los comportamientos miméticos (Cf. MM, 17). Y el punto de convergencia entre el hombre y el animal se da en la mimesis de apropiación, que se presenta en el momento en que “un individuo imita a otro cuando este último se apropia de un objeto” (LMA, 9) y de esta imitación, puede surgir la rivalidad o el conflicto. La mimesis de apropiación se encuentra presente en ciertos mamíferos superiores, en particular en los simios, cuyo comportamiento hace presagiar el comportamiento del hombre. Si alguien tiende la mano hacia un objeto, el otro individuo siente también el impulso de imitar su gesto, pero sucede que el animal a veces resiste a la “tentación” de tender su mano hacia el objeto que le señalan. Girard mira en esta actitud “la represión de eso que casi podría definirse como un deseo” (MM, 19), viene a ser una forma de prevenir el conflicto que puede llevar esa convergencia de dos o más manos ávidas de poseer un único objeto.

A la mimesis de apropiación se la puede mirar de forma más clara en los niños. Es así como, si se pone cierto número de juguetes idénticos en una habitación vacía, en compañía del mismo número de niños, es probable que la distribución se haga con disputas, ya que se imita la apropiación del objeto que escogió el otro niño. Los adultos,

al igual que los simios, han aprendido a desconfiar de la mimesis de apropiación, y se reprime, si bien no todas las modalidades, al menos las más groseras y manifiestas, que reconocerían inmediatamente quienes los rodean (Cf. MM, 19). En este sentido, gran parte de eso que llamamos “urbanidad” consiste en evitar ocasiones de rivalidad mimética.

En síntesis, la concepción del deseo en Girard parte de la mimesis conflictiva presente tanto en el hombre como en algunos animales. Pero así como hay mimesis, hay momentos en que hay “represión” de la misma. Esta represión o contención, estaría orientada a evitar el conflicto, que de llegar a agudizarse, puede poner en peligro la subsistencia del grupo. Esta “represión” no tiene nada que ver con aquella que el psicoanálisis relaciona con el complejo de Edipo, y que la hace posible. Girard parte de algo más básico, que se encuentra presente en algunos animales, y que por lo tanto debe tener otro principio de orientación e interpretación distinto del que le proporciona el psicoanálisis. Es así como, los etólogos al encontrarse con una conducta represiva en los monos, no la atribuyen a un “Edipo” ni a una especulación en un “inconsciente” problemático.

### **2.2.2. La prohibición como no-mimesis**

Los conflictos surgidos por la mimesis de apropiación, nos aclaran la cuestión de la prohibición en las sociedades primitivas, ya que puede ser vista como *prohibición de lo mimético*. Girard manifiesta que considerar la prohibición primitiva como el producto de pura superstición es el resultado de nuestra ignorancia. Las prohibiciones tienen una razón de ser. Toda cultura prohíbe la violencia en el interior de los grupos de cohabitación, quedando prohibidas las ocasiones de rivalidades demasiado vehementes, e incluso ciertas formas de competencia que para nosotros resultan tolerables (Cf. MM, 21). En definitiva, se prohíben las conductas imitativas, y la mimesis de apropiación.

En las sociedades arcaicas las prohibiciones conllevaban a ciertos comportamientos que favorecerían el reparto de objetos disponibles entre los miembros. Entonces, de ser

posible, en ciertas culturas se eliminaba la elección individual, reduciendo así las posibilidades de convergencia mimética y de rivalidad (Cf. MM, 328). La prohibición tenía el objeto de controlar la mimesis deseante y por lo tanto no generar la violencia que la acompaña. El entredicho cumplía una función protectora frente a los conflictos que provocaba el deseo. Se trataba de evitar el proceso de la rivalidad mimética y su desenlace en la *víctima propiciatoria*. Las prohibiciones no hacían más que controlar a los posibles desencadenantes de la crisis. En este sentido, se comprende la prohibición del incesto que alcanzaba a todas las mujeres de todos los grupos que vivían en cohabitación, sin importar el grado de parentesco. Por otra parte, hay prohibiciones que para nosotros parecen absurdas, pero tienen que ver con lo mimético, tal es el caso de las prohibiciones de todos los modos de representar a los dobles, como en el caso de la prohibición de enunciar nombres propios o las prohibiciones a los gemelos o personas parecidas físicamente, ya que la presencia de los dobles podía generar la crisis. (Cf. LMA, 114)

La violencia en las sociedades primitivas no se concibe como la consideramos nosotros. Para nosotros, la violencia posee una autonomía conceptual, un carácter específico, que las sociedades primitivas no sospechaban. Nosotros vemos el acto individual, mientras las sociedades primitivas lo ven dentro de un contexto comunitario, en el que puede estar en juego la subsistencia del grupo.

Detrás de esta prohibición de la mimesis, se encuentra el temor a la crisis mimética. En definitiva, es el temor a que se desencadene la violencia, que según Girard, es el gran temor de los sistemas religiosos primitivos. Encontramos otros temores en dichas sociedades, como el de las catástrofes naturales, inundaciones o sequías, que aparentemente no se reducen a la mimesis. Es más, tradicionalmente se ha situado el centro de gravedad de los sistemas religiosos en las amenazas exteriores, como las catástrofes naturales o los fenómenos cósmicos. Girard considera que estos hechos no son significativos por sí mismos, sino más bien en cuanto representan una amenaza que influye en la degradación interna de las relaciones en la comunidad. Estos hechos se

perciben como trasgresión de unos entredichos que recaen en lo mimético. En definitiva, lo que está en el corazón del sistema religioso es la violencia (Cf. MM, 24) y Girard considera que hay que poner la violencia y lo mimético en el *origen*, para comprender las prohibiciones en su conjunto.

El carácter religioso de lo mimético ya era percibido por la antropología cuando se hablaba de *magia imitativa*. Los primitivos tomaban precauciones para que los cortes de sus uñas o sus cabellos no caigan en manos de posibles adversarios. En definitiva veían en sus uñas o cabellos unos potenciales *dobles*. Esta *magia imitativa* se la puede ver como una interpretación mucho más estrecha de las prohibiciones que recaen sobre los fenómenos miméticos. En definitiva nos encontramos con un miedo a la mimesis.

Este miedo a la mimesis también se encuentra en Platón. Si Platón desconfía de la actividad artística, es porque es una forma de mimesis. En este sentido, Platón comparte con los pueblos primitivos el miedo a la mimesis (Cf. MM, 26). Por eso, Girard manifiesta que si se quiere comprender a la filosofía, no basta con remontarse a Platón y los presocráticos, sino que hay que comprender lo religioso; y como no se ha comprendido lo religioso a partir de la filosofía, hay que invertir el método y leer lo filosófico a la luz de lo religioso.

### 2.2.3. El rito como mimesis

El rito, después de la prohibición, constituye el segundo gran fundamento de lo religioso. Y si en la prohibición se trataba de impedir lo mimético, ahora se trata de reproducirlo, ya que “en sus rituales, las sociedades primitivas se entregan de buena gana a lo que durante todo el tiempo restante temen más: la disolución mimética de la sociedad”. (MM, 33)

Hay ritos que expresamente consisten en violar las prohibiciones, ya que éstas son antimiméticas, entonces el transgredirlas implica la escenificación de la crisis mimética. En dicha crisis, la diferencia cultural se invierte, para disolverse y borrarse, y dejar paso a la violencia recíproca. Los etnólogos, si bien no utilizan el término *crisis mimética*, se están refiriendo a ella cuando hablan de inversión de funciones, acompañada de parodias recíprocas. (Cf. MM, 31)

Ahora bien ¿qué sucede con aquellos rituales que se presentan como no violentos? Para Girard, formas menos violentas de ritual no comprometen la idea de un modelo conflictivo único en el que se encuentra presente la mimesis. Dichos ritos no violentos se encuentran insertos en una gama que va de la violencia extrema al orden, en el que se da una continuidad de un extremo a otro. Considera que “el devenir cada vez menos violento de los ritos tiene que constituir una evolución normal, dado que los ritos consisten en transformar en acto de colaboración social, paradójicamente, la disgregación conflictiva de la comunidad” (MM, 32). En definitiva, siempre se reproduce el modelo mimético, aunque se revista de un espíritu de armonía social. La acción se vacía de la violencia real, y a pesar de eso continúa la presencia de los *dobles miméticos*. Este es el caso, por ejemplo, de los compañeros que se imitan recíprocamente en las danzas rituales. Subsiste el enfrentamiento de los dobles, pero sin que se presente una violencia manifiesta, sino simplemente queda un enfrentamiento “estetizado”.

### 2.2.4. El mecanismo victimal

### 2.2.4.1. El sacrificio

En muchos ritos, *todos* los asistentes tienen que tomar parte en la inmolación, que se parece a un linchamiento. Aunque la inmolación la ejecute un solo sacrificador, éste actúa generalmente en nombre de todos los participantes:

En el acto sacrificial se afirma la unidad de una comunidad y esa unidad surge en el paroxismo de la división, en el momento en que la comunidad pretende estar desgarrada por la discordia mimética, entregada a la circularidad interminable de las represalias vengadoras. (MM, 35)

En el momento de mayor crisis se pasa de la oposición de todos contra todos a la oposición de *todos contra uno*. *Todos juntos*<sup>38</sup> atacan a la víctima: “A la multiplicidad caótica de los conflictos particulares sucede de repente la simplicidad de un antagonismo único: toda la comunidad por una parte y la víctima por otra” (MM, 35s). La resolución sacrificial consiste en que la comunidad vuelve a sentirse solidaria a costa de una víctima que, además de no poder defenderse, no puede suscitar venganza, ya que su muerte no podrá suscitar nuevas agitaciones, y más bien, hará que se supere la crisis, que retorne la paz. En este sentido, el sacrificio “no es sino una violencia más, una violencia que se añade a las otras violencias; pero es la última, es la palabra final de la violencia” (MM, 36). Además, como más adelante se verá, el sacrificio ritual es una repetición y una imitación de la violencia colectiva espontánea.

La víctima propiciatoria cobra importancia porque permite ver el proceso cultural de la crisis mimética y su resolución. Es así como Girard plantea la hipótesis de que los sacrificios de inmolación “se dan en el punto culminante y en la conclusión de un desbarajuste mimético general y representan un sacrificio espontáneo y unánime de víctimas. Esa inmolación pondría fin a una crisis mimética realmente disociadora al unir a toda la comunidad contra un solo antagonista impotente” (LMA, 14). Se puede decir que la víctima propiciatoria suministra una válvula de escape a la violencia al unificar a toda la comunidad contra ella. El sacrificio de la víctima expiatoria es efectivo en el

---

<sup>38</sup> Girard usa la expresión *todos juntos* haciendo alusión a Ulises y sus compañeros que se alían para clavar la estaca en el ojo del cíclope.

plano catártico, y se inscribe dentro de una estructura similar a la violencia unificadora. (Cf. VS, 126)

Ahora bien, Girard plantea que hay un sacrificio real original, pero dicho sacrificio no será único. Se lo irá repitiendo, de una manera más simbólica, en el ámbito ritual. El pensamiento ritual tiene éxito en su tarea porque permite que la violencia se desencadene un tanto *como la primera vez*, pero no demasiado. En definitiva, se trata de hacerlo a manera de repetición, de rememoración de la expulsión colectiva en un marco definido y contra objetos rigurosamente determinados.

Girard postula la hipótesis de que en el ritual se da la imitación y la repetición de una violencia espontáneamente unánime. Este planteamiento tiene el carácter de *universal*, ya que el tema de la unanimidad reaparece con mucha frecuencia en culturas alejadas unas de otras, en formas muy variadas, y en textos de diversa naturaleza que hace imposible suponer una difusión por influencia. En numerosos mitos fundadores, los conspiradores divinos inmolan a un miembro de su propio grupo. Es así como, “la función del sacrificio requiere el fundamento de la víctima propiciatoria, es decir, de la unanimidad violenta” (VS, 128). En este sentido, el sacrificio es mirado como una *institución social*.

La víctima ritual reemplaza siempre a la víctima propiciatoria original (Cf. VS, 129). A su vez esta víctima sustituye a todos los miembros de la comunidad, y protege a todos los miembros de la comunidad de sus violencias respectivas, siempre por medio y a través de la víctima propiciatoria. Además, “la violencia original es única y espontánea. Los sacrificios rituales por el contrario, son múltiples; se les repite a sociedad” (VS, 129). Todo lo que no depende de los hombres en el momento de la *violencia fundadora*, como el lugar y la hora de inmólación, o el escoger la víctima, los hombres lo determinan durante los *sacrificios rituales*.

Freud, en *Tótem y tabú*, presentó algunas claves e indicios que muestran a los asesinatos colectivos como origen y modelo de los rituales. Además comprendió la necesidad de un

asesinato colectivo real como modelo del sacrificio. Sin embargo, Girard considera que a partir de su asesinato único, producido una vez para siempre, no es posible comprender las repeticiones rituales. Por otra parte, considera que ese asesinato está mal situado cuando lo coloca al comienzo de la secuencia ritual. Los ritos en los que se apoya son raros y se ha invertido el orden normal. El orden normal es la crisis mimética, y luego el asesinato colectivo que constituye a su vez su paroxismo y conclusión. Girard además considera como mítica la idea de que los hombres se reúnen e inmolan toda clase de víctimas para conmemorar la “culpabilidad” que siguen sintiendo por un asesinato prehistórico. Mira más coherente la idea de que esos hombres inmolan esas víctimas porque hubo un primer *asesinato espontáneo* que reunió a la comunidad y puso fin a una crisis mimética real. En este sentido, se comprende que se recurra a los ritos para apartar una amenaza real de crisis.

Hay un carácter mimético del sacrificio en relación con la violencia fundadora. El rito es la conmemoración de algo *real*, sin que se reduzca a algo parecido a nuestras “fiestas nacionales”, ni tampoco a una compulsión neurótica. Un porcentaje de *violencia real* persiste en el rito, a pesar de que está orientado hacia el orden y la paz. En definitiva, “incluso los ritos más violentos se proponen realmente expulsar la violencia” (VS, 130). Por lo que no hay que ver en ellos los aspectos más patológicos del hombre.

Con lo expuesto hasta aquí, se puede comprender que no hay contradicción entre las prohibiciones y los rituales. Las prohibiciones intentan apartar la crisis prohibiendo conductas que las suscitan, pero si se corre el riesgo de que aparezca de nuevo la crisis, los ritos se encargan en encauzarla, y llegar a la reconciliación de la comunidad a costa de una víctima arbitraria. En definitiva, los ritos representan la intensificación de la violencia mimética que las prohibiciones procuran impedir (Cf. LMA, 205). Ahora bien, sólo una *víctima arbitraria* puede resolver la crisis, puesto que, como todos los fenómenos de violencia son miméticos, tienen que ser idénticos en todas partes, y se reparten idénticamente en el seno de toda la comunidad. Esa víctima arbitraria necesariamente aparecerá. (Cf. MM, 37)

#### 2.2.4.2. La mimesis de antagonista

Ahora, volviendo a nuestro punto de partida, de la *mimesis de apropiación*, tenemos que hay una “lógica del conflicto mimético y [una lógica] de la violencia que de él se deriva” (MM, 37). En definitiva, cuando más se exasperan las rivalidades, más tienden los rivales a olvidarse de los objetos que la causan, y se sienten cada vez más fascinados los unos por los otros. La rivalidad se convierte en una “rivalidad pura” o de prestigio. Cada rival se convierte en modelo-obstáculo, al que se necesita al mismo tiempo abatir. En este punto la mimesis es más fuerte, y no hay más que antagonistas, que son designados como “dobles” ya que bajo su antagonismo, no hay nada que los diferencie.

En este sentido, hay míméis, pero ésta ya no se ejerce sobre el terreno de la apropiación, ya que no hay objeto. La mimesis se ejercerá en los propios antagonistas:

Si la *mimesis de apropiación* divide haciendo converger a los o más individuos en un mismo y único objeto del que todos quieren apropiarse, la *mimesis del antagonista*, forzosamente, reúne haciendo converger a dos o más individuos en un mismo adversario al que todos quieren abatir. (MM, 38)

La mimesis de apropiación es contagiosa, es decir cuanto más numerosos son los individuos polarizados en un mismo objeto, más tienden a seguir su ejemplo los otros miembros de la comunidad que todavía no están implicados. Lo mismo sucede con la *mimesis del antagonista*, puesto que se trata de la misma fuerza. Dado que la fuerza de atracción mimética se multiplica con el número de polarizados, llegará el momento en que toda la comunidad se encuentre reunida en contra de un individuo. Entonces, la mimesis de antagonista suscita una alianza contra un enemigo común, y en ese momento se da la conclusión de la crisis, la reconciliación de la comunidad. La comunidad está totalmente convencida de que dicha víctima era la causa única de sus males. En adelante se encuentra purificada de toda su hostilidad, se encuentra sin adversarios. Esta vuelta a la calma parece confirmar la culpabilidad de la víctima. Y así como fue la responsable de la crisis, se muestra como responsable de la vuelta a la paz.

En definitiva, podemos afirmar que Girard descubre unas constantes que se encuentran presentes en los sistemas religiosos. En primer lugar, partiendo de la mimesis de

apropiación, la crisis mimética se produciría siempre; y en segundo lugar, la unión de todos contra una víctima única es la resolución normal de dicha crisis tanto en el plano cultural, como en el plano normativo, ya que de ella surgen las reglas culturales.

Ahora bien, es muy probable que no siempre se presente esta resolución. Pero no tanto porque las comunidades se manejen bajo otro principio distinto de la mimesis; sino más bien, porque se presenta una violencia que no llega nunca al mecanismo victimario, es decir nunca se vuelve al orden, de tal manera que dicha comunidad se *desintegra*.

Una vez que la comunidad se siente liberada del antagonismo, querrá mantener esa tregua milagrosa que le parece otorgar la víctima. Así pues, colocará todas sus acciones futuras bajo el signo de esa víctima, como si actuara bajo unas instrucciones dejadas por ella. Entonces surgen dos imperativos principales. El primero es el imperativo de la rivalidad: no repetir los gestos de la crisis, es decir, abstenerse de todo gesto de apropiación de los objetos que sirvieron de causa o pretexto a la rivalidad. Segundo, el imperativo del ritual: repetir el acontecimiento milagroso que puso fin a la crisis, inmolar nuevas víctimas sustitutivas de la víctima original, en unas circunstancias parecidas a la original. En este punto nos encontramos con el surgimiento de la cultura. La cultura no brota directamente de la reconciliación victimal sino del doble imperativo de la prohibición y del ritual.<sup>39</sup> (Cf. MM, 43)

---

<sup>39</sup> Cabe hacernos la pregunta: ¿Cómo se da el paso de lo específicamente animal a lo humano, a lo cultural? En Girard, lo que es propiamente humano coincide con sus dos hipótesis fundamentales: la mimesis del deseo o deseo mimético, y el mecanismo victimal.

El animal y el hombre tienen en común la *mimesis de apropiación* que puede derivar en *mimesis de antagonista*. Únicamente en el hombre se presenta la *mimesis del deseo*. El animal, si bien puede presentar mimesis, se encuentra encuadrado, fijado en los estrechos límites que le proporciona el instinto. El hombre, tiene un sustrato biológico, pero gracias a la mimesis de deseo, siempre se encuentra abierto a nuevas posibilidades, ya que siempre está reconfigurándose con el deseo del otro. La capacidad mimética del hombre es más amplia que la del animal, por eso “la locura es muy específicamente humana en el hecho de que lleva hasta el extremo lo que es más extraño al animal en el hombre, un mimetismo tan intenso que puede suplantar a los montajes instintivos” (MM, 349).

Por otro lado, “para escapar del instinto animal y tener acceso al deseo, con todos los peligros de conflictos miméticos, el hombre necesita disciplinar ese deseo, algo que sólo puede hacer mediante los sacrificios. La humanidad surge de lo religioso arcaico por medio de los ‘asesinatos fundadores’ y los ritos que de ellos se derivan” (CR, 128).

### 2.2.4.3. La sacralización

Un fenómeno importante asociado a la víctima propiciatoria, lo constituye la presencia de lo *sagrado*. Durkheim afirma que las fuerzas religiosas son de dos tipos. Por un lado hay unas fuerzas benefactoras, guardianes del orden y dispensadoras de todas las cualidades que los hombres estiman, mientras por otro lado están las potencias malas o impuras, productoras de desórdenes, causas de muerte, de enfermedades, instigadoras de sacrilegios. Entre estas dos fuerzas el contraste es lo más absoluto posible: “Las potencias buenas y saludables rechazan lejos de sí a las otras que las niegan y las contradicen. Por eso las primeras están prohibidas a las segundas: todo contacto entre ellas se considera la peor de las profanaciones”.<sup>40</sup> Este tipo de prohibición tajante es el que se da frente a las cosas sagradas. En definitiva, la oposición entre lo sagrado y lo profano se realiza de una manera radical, de tal manera que sagrado es aquello que lo profano no debe ni puede tocar con impunidad.

Al mismo tiempo que estos dos aspectos se oponen uno al otro, existe entre ellos un cercano parentesco. Así como la prohibición es inquebrantable frente al contacto con las cosas impuras, de la misma manera es inquebrantable con las cosas puras. En definitiva, las cosas impuras no están menos prohibidas que las cosas puras, y éstas están igualmente retiradas de circulación, es decir, ellas también son sagradas. También encontramos un parentesco en lo que se refiere a la naturaleza de los sentimientos que se

---

La *víctima propiciatoria* nos proporciona los elementos para comprender la diferencia entre el hombre y el animal (Cf. MM, 107). Gracias al mecanismo victimario, es decir gracias al clímax de la crisis que trae consigo su propio remedio, se habrían formado las sociedades humanas (Cf. CR, 130). El mecanismo victimario, que permite el surgimiento de la prohibición y el ritual, viene a ser el motor que, partiendo de lo biológico, desencadena lo cultural. Ahora bien, ¿cómo se dio esa hominización? Girard la concibe como “una serie de escalones que permiten controlar unas intensidades miméticas cada vez mayores, separados unos de otros por crisis catastróficas pero fecundas, ya que hacen saltar de nuevo el mecanismo fundador y aseguran en cada etapa unos entredichos cada vez más rigurosos por dentro y unas canalizaciones rituales más eficaces por fuera” (MM 109). En definitiva, no se trata de una única reconciliación victimal que de una vez por todas trajo la prohibición y el ritual totalmente decantados. Se trata más bien de una gradación en la ampliación de la intensidad mimética y a su vez, el mecanismo victimal gradualmente proporciona prohibiciones y rituales eficaces. Este proceso se asemeja a un *movimiento de espiral* que posibilita la humanización progresiva del antropoide. (Cf. MM, 110)

<sup>40</sup> DURKHEIM, Emilio, *Formas elementales de la vida religiosa*, Traducción de Josefina Ludmer, Schapire S.R.L., Buenos Aires, 1968, p. 419.

experimentan frente a ellos. A primera vista se podría decir que el sentimiento que inspira lo puro, y el sentimiento que inspira lo impuro, no son idénticos. Frente a lo puro se experimenta el respeto; mientras que frente a lo impuro, el disgusto o el horror. Sin embargo, hay horror en el respeto religioso, cuando es muy intenso; y el temor que inspiran las potencias malignas, no deja de tener un carácter reverencial. A veces los matices entre estas dos actitudes, son totalmente fugaces. Además, sucede a menudo que una cosa impura o una potencia maléfica se transforma en una potencia tutelar; o a la inversa. Es así como por ejemplo, el animal totémico, que es el ser benévolo y santo por excelencia, es para quien consume indebidamente su carne, un principio de muerte.

En otras palabras, según Durkheim:

Lo puro y lo impuro no son pues dos géneros separados, sino dos variedades de un mismo género que comprende todas las cosas sagradas. Hay dos tipos de sagrado, uno fasto, el otro nefasto, y no solamente no hay solución de continuidad entre las dos formas opuestas, sino un mismo objeto puede pasar de la una a la otra sin cambiar de naturaleza. Con lo puro se hace lo impuro, y recíprocamente. La ambigüedad de lo sagrado consiste en la posibilidad de esas transmutaciones.<sup>41</sup>

Girard vislumbra también esta ambigüedad de lo sagrado.<sup>42</sup> La víctima injustamente acusada es funcional en cuanto influye en las relaciones humanas de la comunidad. El culpable da la impresión de ser la causa de los males que aquejan a la comunidad, pero de la misma manera, una vez resuelta la crisis, se lo considerará como portador de la

---

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 420.

<sup>42</sup> Es interesante señalar, que se ha sugerido algunas semejanzas entre el pensamiento de Durkheim y Girard. Tyler Graham, quien hace una comparación, afirma que para ambos, los tres pilares de la religión son mito, ritual, y prohibición. Además, consideran que el rito tiene un valor funcional para la comunidad, y debe explicarse la religión como un real y necesario elemento para la supervivencia de cultura arcaica. GRAHAM, Tyler, *The Dangerous Legacy of Durkheim's Theory of Social Effervescence*, Purdue University. School of Liberal Arts, 2001, p. 3. En Internet: <http://www.sla.purdue.edu/academia/idis/jewish-studies/cov&r/papers/graham.pdf>.

Por otra parte, según Girard la sociedad es una, y su unidad es ante todo religiosa. Esto no significa que se trata de disolver lo religioso en lo social, ni diluir lo social en lo religioso. Simplemente los hombres son deudores, en el plano de la cultura, de un principio educador que se sitúa en lo religioso. La sociedad humana en definitiva, comienza con lo religioso. (VS, 387)

Para completar la intuición de Durkheim, según Girard, hay que comprender que lo religioso se relaciona con la *víctima propiciatoria*. Considera que a Durkheim le falta mostrar concretamente que la religión es en realidad una *fuerza generadora* que está detrás de la cultura humana. Además, Durkheim no tiene un equivalente a la concepción del ciclo mimético que para Girard es fundamental para comprender el mecanismo de la *víctima propiciatoria* (LMA, 209) ni tampoco mira la divergencia existente entre las religiones arcaicas y el judeocristianismo. (CR, 137)

calma restaurada. La crisis y la resolución de la misma constituyen un único ciclo. En dicho ciclo, la víctima tiene una doble influencia, de tal manera que en la comunidad surgirá la creencia en un poder trascendente doble, pero a la vez único, ya que viene a ser alternativamente la pérdida y la salvación, el castigo y la recompensa (Cf. CH, 63). A la idea de que el culpable de la crisis puede destruir la comunidad, se añade la de que puede reconstruirla; y esto constituye *el surgimiento de lo sagrado*. Este efecto “invierte por completo las relaciones entre los perseguidores y su víctima, y esta inversión es lo que produce lo sagrado, los ancestros fundadores y las divinidades”. (CH, 62)

La sacralización “hace de la víctima el modelo de una imitación y de una contra-imitación propiamente religiosas” (CE., 33). En definitiva, se pide a la víctima ayuda para que la comunidad no recaiga en las crisis de rivalidades. Y se trata de no imitar a la víctima en aquellas acciones que suscitaron las rivalidades. Se toman las medidas para evitar la contaminación mimética, y el grupo separa a sus miembros mediante las prohibiciones.

Cabe señalar además que en Girard, *la violencia* no es un apéndice de lo sagrado, sino que se encuentra en su misma definición:

Lo sagrado es todo aquello que domina al hombre con tanta mayor facilidad en la medida en que el hombre se cree capaz de dominarlo. Es, pues, entre otras cosas, pero de manera secundaria, las tempestades, los incendios forestales, las epidemias que diezman una población. Pero también es, y, fundamentalmente, aunque de manera más solapada, la violencia de los propios hombres, la violencia planteada como externa al hombre y confundida, a partir de entonces, con todas las demás fuerzas que pesan sobre el hombre desde fuera. La violencia constituye el auténtico corazón y el alma secreta de lo sagrado.<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> Esta cita se la ha tomado de *Violencia y lo sagrado* traducida por Joaquín Jordá, ya que se encuentra más clara que en la obra traducida por Joaquín González y Michelle Vuillemain. Cf. GIRARD, René, *La violencia y lo sagrado*, Traducción de Joaquín Jordá, Anagrama, Barcelona, 1983, p. 38. Sobre la relación entre la violencia y lo sagrado, Girard es radical al afirmar que “el juego de lo sagrado y el de la violencia no se diferencian” (VS, 325). En este sentido, la “violencia y lo sagrado” puede ser denominada también como “violencia o lo sagrado”.

Lo sagrado también se puede definir en términos de orden y desorden. Cesáreo Bandera,<sup>44</sup> manifiesta que lo sagrado es aquello que es adorado y reverenciado como garante último de la estabilidad de la comunidad. Pero de la misma manera, es fuente primaria de inestabilidad e indiferenciación. Si se consigue mantener lo sagrado aparte de todo lo demás, todo se mantiene claro y hay diferencias definidas en todas partes. Si no se consigue, las “impurezas” se esparcirán, por lo cual las diferencias culturales se encuentran amenazadas.

Girard da cuenta de la ambigüedad de lo sagrado. Lo sagrado viene a ser el principio diferenciador en la sociedad humana. A su vez, lo sagrado surge por la violencia misma de la indiferenciación. El mecanismo por medio del cual estaba a punto de destruir la comunidad, se transforma en un medio para salvarla. El principio generativo de lo sagrado, es el principio que establece *la diferencia*. El nacimiento de lo sagrado coincide además con el nacimiento del lenguaje o el significado en términos humanos.

En el centro de la comunidad religiosa se encuentra el sacrificio ritual. Dichos sacrificios tienen en común un acto de violencia, real o simbólico, contra una víctima que se hace sagrada en el mismo acto de ser sacrificada. Ahora bien, el sacrificio es descrito con frecuencia como un acto de *mediación* entre la persona que realiza el sacrificio y una deidad. Girard considera que esta creencia no es universal. En definitiva, creer en lo sagrado no está necesariamente unido a una clara creencia en una *deidad*. Por eso, es preferible definir el sacrificio simplemente como *un acto de violencia infligido contra una víctima sustitutoria*. Y a su vez la violencia insaciada termina siempre por encontrar una víctima de sustitución. En definitiva, se procura *objetos de sustitución*. A la criatura que excitaba su furor, pronto lo sustituye otra que no tiene otro mérito que el ser vulnerable y haberse puesto a su alcance.

La comunidad satisface su ira contra una víctima arbitraria, con la convicción de que ha encontrado la única causa de su problema. La vuelta a la calma parece confirmar la

---

<sup>44</sup> Cf. BANDERA, Cesáreo, *El juego sagrado: Lo sagrado y el origen de la literatura moderna de ficción*, Universidad de Sevilla, España, 1997, p. 26, 27

responsabilidad de la víctima en la crisis. La comunidad se siente a sí misma enteramente pasiva de cara a la víctima, que parece ser el único agente activo y responsable del asunto. Así mismo, se considera a la víctima como la responsable de la calma. En este sentido es considerada sagrada.

En definitiva, si Durkheim logra reconocer la ambigüedad de lo sagrado, y la diferencia que se establece entre lo profano y lo sagrado, Girard logra comprender por qué se da esta diferencia. Esa diferencia viene dada por la *víctima propiciatoria*:

La víctima expulsada, y cualquier cosa inmediatamente asociada con ella (...) se transforma en lo intocable, o sea, lo sagrado. La diferencia absoluta entre lo sagrado y lo profano no es más que el espacio creado por la eliminación de la víctima en medio de la violencia indiferenciada.<sup>45</sup>

#### 2.2.4.4. El mecanismo victimal como sistema sacrificial

Como vimos, cuando la crisis parece que va a amenazar de nuevo, se imita la violencia que recayó sobre la víctima. Pero en este caso, se elige una víctima sustituta o víctima sacrificial que morirá en su lugar. Para reestablecer el orden perdido, se repite de una manera simulada, pero lo más exacta posible, la secuencia original de la crisis mimética, (Cf. CE., 33) y es así como surge el *rito*. En definitiva, se reproduce el mecanismo unificador y fundador de la paz, por esta razón, muchas veces el principal acto del rito consiste en una forma de inmolación ritual que imita la muerte real de la víctima propiciatoria (Cf. LMA, 114). La función del rito es impedir nuevamente la crisis, pero a la vez el rito es él mismo imitación o mimesis, con la gran diferencia de que no apunta al deseo del otro, sino que se dirige a la violencia unificadora. Finalmente, se va a recordar esta visita sagrada; es lo que constituye el *mito*, que se renueva y rehace gracias al sacrificio. Tanto los ritos, las prohibiciones derivadas de ellos y los mitos constituyen los vestigios procedentes de la víctima propiciatoria.

La conjunción de todo este mecanismo que comprende el mito, rito y prohibición constituye lo que se denomina **sistema sacrificial**. Un sistema sacrificial “contiene” la

---

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 29

violencia, en los dos sentidos del término. Ya que en sí mismo está presente la violencia (en la expulsión ritual), y a su vez, detiene esa violencia, ya que se la contiene mediatizándola en los ritos (Cf. CE, 45). Las culturas arcaicas vistas desde esta perspectiva, consisten en la administración del ciclo mimético con ayuda de los mecanismos victimarios y sus representaciones sacrificiales. (Cf. CR, 142)

#### **2.2.4.5. El sacrificio y otras “expulsiones”**

La víctima propiciatoria que es sacrificada sufre una expulsión. Esta forma de expulsión tiene analogías con otras. Es así como René Girard llama la atención sobre otras formas de expulsión como la efectuada por el *chamanismo*. Uno de los papeles que interpreta el chamán, es el de recolector y preparador de las fuerzas benéficas que derrotarán a las fuerzas maléficas. La expulsión final de lo maléfico, frecuentemente viene acompañada de un simbolismo material. Es así como el curandero exhibe un pedazo de algodón o un residuo cualquiera, que pretende extraer del cuerpo del enfermo (Cf. VS, 362). Para Girard, el chamanismo tiene analogía con aquellas operaciones rituales griegas en donde el objeto maléfico era extraído. Este objeto extraído los griegos lo denominaban *katharma*, palabra que significa además “víctima sacrificial humana”. Al *katharma* chamanista lo podemos mirar como provocador de la enfermedad que puede llevar a la muerte; en este sentido, es el provocador de la crisis. Mientras la curación viene a ser la expulsión de “impurezas”, unas veces espirituales (como los “malos espíritus”) y otras materiales (como el objeto chamánico). Y así como en las sociedades primitivas se pretendía restablecer el orden sacrificando a la víctima propiciatoria expulsándola, de la misma manera la curación viene dada por la expulsión del *katharma*.

Con estos antecedentes, podemos ubicar ahora la palabra *κάθαρσις* (*katharsis*). Esta palabra significa en primer lugar el beneficio que la ciudad obtiene de la eliminación del *katharma*. Antes de ser ejecutado, el *katharma* es paseado por las calles de la ciudad, para que atraiga sobre sí todos los malos gérmenes, y evacuarlos haciéndose eliminar él

mismo.<sup>46</sup> Además del uso religioso, el término *katharsis* tiene un uso propiamente médico. Un remedio catártico produce la evacuación de humores o materias que son consideradas como nocivas. Usualmente el remedio es frecuentemente concebido como si participara de la *misma naturaleza* que el mal que provocó la enfermedad, de tal manera que se agrava el malestar, provocando una crisis saludable de la que surgirá la curación. En definitiva, nos encontramos con que la crisis llega a su paroxismo, para finalmente provocar la expulsión de los agentes patógenos junto con lo que sirvió como remedio. En la práctica medicinal actual este mecanismo se sigue efectuando y resulta eficaz. Lo podemos ver con más claridad en el caso de las vacunas y la inmunización. La intervención médica inocular o transmite “un poco” de la enfermedad, para que el organismo esté sano o en “orden”, de la misma manera como los ritos “inyectan” algo de violencia precisamente para que la comunidad no caiga en la crisis violenta. Las revacunaciones o refuerzos corresponderían a nuevos modos de protección ritual – sacrificial. En otras palabras, nos encontramos con un pensamiento científico que lejos de ser “original”, viene a ser hijo del pensamiento arcaico.

El término *katharsis*<sup>47</sup> también lo encontramos en Aristóteles, al referirse a la tragedia griega. En la Poética de Aristóteles se emplea esta palabra para designar el efecto que ejerce la tragedia en los espectadores. La tragedia, con el recurso a la piedad y al terror,<sup>48</sup> logra la expurgación de tales pasiones.<sup>49</sup> Este proceso Girard lo mira similar a

---

<sup>46</sup> Girard considera que las ideas de purificación religiosa (que se encuentran relacionadas también con la expulsión) son inseparables del sacrificio y otras formas rituales que siempre se refieren “a un proceso original de víctima propiciatoria, a un linchamiento sagrado, realmente capaz de restaurar el orden y la paz de la ciudad porque reunifica a todos los ciudadanos contra una sola víctima” (LMA, 131).

<sup>47</sup> *Katharsis* en Aristóteles, “es la purificación psicológica por el terror y la piedad. En otras palabras, el espectáculo (tragedia) debe producir en los espectadores, sensaciones de compasión y terror, que los purifique de estas emociones, a fin de que salgan del teatro *sintiéndose limpios y elevados*, con una alta comprensión de los caminos de los hombres y de los dioses”. ARISTÓTELES, *Politeia*, Traducción de Manuel Briceño Jáuregui, S.J., Caro y Cuervo, Bogotá, 1989, p. 655. Esta idea de expurgación mediante la piedad y el terror también la encontramos en McLEISH, Kenneth, *Aristóteles. La poética de Aristóteles*, Norma, Bogotá, 1999, p. 17.

<sup>48</sup> El término *φόβος* (*phobos*) se traduce como terror, miedo, pánico, espanto. El término *ἔλεος* (*eleos*) como misericordia, compasión, piedad. Cf. *Diccionario Griego – Español*, Editorial Bibliográfica Española, Madrid, 1945, pp. 227, 761. En las diversas obras consultadas para este apartado, unas veces se traduce al español *φόβος* como *terror* mientras en otras obras se encuentra como *temor*. Para *ἔλεος* unas

la práctica ritual en cuanto *con el fuego se combate al fuego* (Cf. VS, 368). En definitiva, se asemeja al proceso ritual en el que con la violencia, se detiene la misma. Es más, según Girard hay puntos en la tragedia, tal como la ve Aristóteles, que se parecen a un “manual de sacrificios”. Las cualidades que requiere un “buen” héroe de la tragedia recuerdan algunas cualidades de la víctima sacrificial, quien para polarizar las pasiones (que luego se “purgarán”) es necesario que se parezca a los miembros de la comunidad y al mismo tiempo que no se parezca, que sea cercano y lejano a la vez. De la misma manera, el héroe no tiene que ser exclusivamente “bueno” ni “malo”. Es necesaria una cierta bondad para que haya una identificación parcial del espectador. Además debe

---

obras emplean *compasión*, mientras otras *piEDAD*. En *Theories of mimesis* no existe ese problema, puesto que se usan los términos griegos. Para tener una terminología unificada, usaremos *terror* y *piEDAD*.

En cuanto a las características de estas emociones, tenemos que, según Aristóteles, la piEDAD o compasión es una pasión penosa suscitada por el dolor o el sufrimiento de otro. Por tanto, requiere pensar que ese otro está padeciendo realmente, y además, que su sufrimiento es grave. Además, este sentimiento precisa la opinión de que la persona no merecía el sufrimiento. Aristóteles señala que la piEDAD guarda una estrecha relación con la creencia de que uno es también vulnerable. En definitiva, requiere una comunidad de sentimientos y la opinión de que se puede padecer un mal similar al que padece quien suscita nuestra piEDAD. El terror se encuentra relacionado íntimamente con la piEDAD. En definitiva, lo que nos suscita piEDAD es lo que tememos que podría ocurrirnos a nosotros mismos. Y puesto que la piEDAD exige percibir la propia vulnerabilidad y la semejanza con el que sufre, piEDAD y terror se experimentan casi siempre juntos. Cf. NUSSBAUM, Martha, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Traducción de Antonio Ballesteros, Visor. Dis., S.A., 1995, pp. 476, 477.

Juan David García, en su *Introducción a La Poética*, manifiesta que los afectos *extremos* son el terror ante lo tremebundo, y la piEDAD ante lo miserable. Estos dos afectos forman los extremos en la cadena sentimental humana. El terror se experimenta ante potencias que pueden disponer de nuestra vida, sin defensa posible por nuestra parte. Este sería un extremo superior de los afectos. Un extremo inferior de los afectos corresponde la piEDAD ante la miseria, que sobreviene al caer en cuenta de que por ser semejantes al desgraciado nos puede sobrevenir lo que a él le está pasando. La semejanza constituye el fundamento del extremo inferior (la piEDAD); mientras el extremo superior (el terror) viene dado por el abismo de la diferencia existente entre el individuo y potencias que lo desbordan y no puede controlar. La *katharsis* como purgación o purificación, consiste en la liberación del peso de una realidad que se nos está volviendo pesada. Tales realidades pesadas pueden pertenecer a distintos órdenes: fisiológico, emocional, etc. Los *pesados pesos* en el orden de la realidad constituyen lo totalmente diferente, que nos sobrepasa (absoluto) y lo semejante (natural), que en el plano de los sentimientos, pueden percibirse como terror y piEDAD. Por lo que es necesario una purgación que nos libere de ellos no en cuanto tales, sino en cuanto *pesados pesos*. Y la obra de arte, mediante acciones de reproducción imitativa, ha de conseguir en nosotros tal efecto. ARISTÓTELES, *Poética*, Versión, introducción y notas de Juan David García, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1946, pp., 45, 46, 50, 51.

<sup>49</sup> Este proceso de expurgación provocado por la tragedia, tiene relación con la imitación desde varias vías. Tenemos primeramente el estremecimiento de terror y piEDAD que la tragedia está creando dentro del espectador. Pero por otro lado, esto es repetir o imitar lo que ya se representa en el escenario. Y esto a su vez, es repetir o imitar lo que ya ha tenido lugar como acción. Cf. MELBERG, Arne, *Theories of mimesis*. Cambridge University Press, New York, 1995, p. 46.

tener una debilidad, una “falla trágica”, que permite que se haga inoperante su bondad, y se le entregue al héroe al horror y la muerte. (Cf. VS, 367)

Girard reconoce que el término aristotélico de *katharsis* provoca innumerables discusiones, las cuales se han centrado fundamentalmente en encontrar el sentido filosófico del término, descartando los posibles significados religiosos con el pretexto de que ya no tenían validez en la época de Aristóteles (Cf. VS, 367). De la misma manera, se ha interpretado la *katharsis* aristotélica desde la estética, olvidándose de los procesos de purificación y evacuación. En este sentido, Girard mira en las lágrimas, que pueden ser provocadas por la emoción trágica, una evidencia de dichos procesos (Cf. LMA, 131). En definitiva, la *katharsis* aristotélica no se opone a las interpretaciones de clave religiosa y médica, sino que más bien prolonga dichas significaciones (Cf. VS, 366), porque además, la tragedia surgió de formas míticas y rituales.<sup>50</sup>

Otra forma de expulsión sería la concepción de catarsis en el psicoanálisis (Cf. LMA, 118). La terapia catártica o método catártico consiste en que el efecto terapéutico buscado es una “purga”, una descarga adecuada de los efectos patógenos. La cura permite al sujeto evocar e incluso revivir los acontecimientos traumáticos a los que se hallan ligados dichos afectos, y lograr la descarga de éstos por las vías normales, como el llanto.<sup>51</sup> En este sentido, tenemos el mismo caso de *combatir el fuego con fuego*, ya que se intenta la curación precisamente con los elementos que provocaron el trauma.

Finalmente vamos a examinar una expulsión común y cotidiana, que representa la risa. La risa es una forma de expulsión muy común y natural. Una persona ríe porque de una

---

<sup>50</sup> Cesáreo Bandera considera que la piedad y el terror constituyen elementos esenciales de la tragedia, de tal manera que si no se dieran estos sentimientos, no se podría hablar de una tragedia madura o desarrollada. Se puede afirmar que en la definición misma de *tragedia*, se encuentra la provocación de tales sentimientos. Sin embargo, más que parecerse a la definición formal de un género literario, se parece a la **definición de un rito**, en donde todo se encuentra calculado para producir un efecto definido sobre los que participan de la ceremonia ritual, y donde el efecto sobre los participantes tiene que ser eficaz, de lo contrario el rito mismo perdería su validez. Cf. BANDERA, Cesáreo, *El juego sagrado: Lo sagrado y el origen de la literatura moderna de ficción*, Universidad de Sevilla, España, 1997, p. 100.

<sup>51</sup> Cf. LAPLANCHE, Jean – BERTRAND, Jean, *Diccionario de psicoanálisis*, Labor, Barcelona, 1981, p. 428, 429.

u otra manera siente que existe una amenaza a su capacidad de controlar su ambiente y a las personas que están en él, y hasta su capacidad de controlar sus propios pensamientos y sus propios deseos. Pero por el contrario, no reír si dicha amenaza se hace muy real. De esta manera, las condiciones de la risa son contradictorias. “La amenaza debe ser por un lado, abrumadora y, por el otro, equivaler a la nada” (LMA, 139). En definitiva, para poder reírnos, debemos estar “arriba” a pesar de encontrarnos constantemente amenazados por quedar “abajo”.

Para poder reír es necesaria una suficiente separación respecto al objeto de nuestra risa. Esta separación se presenta de distintas maneras: puede ser la separación del escenario en el caso de la comedia, o la separación que brindan las costumbres extranjeras, o el remoto pasado. Esta separación nos permite reír con impunidad y abandono, permite además sentirnos diferenciados de aquella “víctima de sacrificio” que no es otra cosa que la víctima de nuestra risa.

Sin embargo, hay casos en los que no hay ninguna “víctima de sacrificio” que suscite nuestra risa y ponga la debida distancia entre nosotros mismos y las fuerzas interpersonales que nos amenazan. Este es el caso en el que nosotros mismos somos objeto principal de nuestra diversión. Girard se refiere a aquella risa especialmente física, “producida por peligros apenas aludidos, por accidentes a los que se ha escapado por un pelo, por curvas cerradas tomadas a velocidades superiores a lo que permitiría la prudencia” (Cf. LMA, 139). Pero además tenemos el caso en el que nosotros somos objeto de nuestra risa cuando nos enfrentamos a peligros simulados; es decir cuando el peligro es reproducido con gran realismo, pero a la vez con un alto grado de seguridad, como en los parques de diversiones.

En cuanto al llanto y la risa, en la praxis moderna esta última es socialmente más aceptada, es decir “la risa es la única forma socialmente aceptable de catarsis” (LMA, 132). Sin embargo, la diferencia entre ambas no es de esencia, sino sólo de grado. A pesar de eso, contrario al sentido común, tenemos un elemento crítico más agudo en la risa antes que en el llanto: “La risa más que las lágrimas parece acercarse más a un

paroxismo que se resuelve en verdaderas convulsiones, una experiencia crítica de rechazo y de expulsión” (LMA, 133).

#### 2.2.4.6. Los aportes de la Teoría de la Comunicación y el desconocimiento del mecanismo victimal

Girard considera interesantes algunos aportes de la Teoría de la Comunicación.<sup>52</sup> Investigadores que siguen la línea de Gregory Bateson, observan que cuando el grupo familiar, considerado como sistema, tiende a perder el equilibrio, se da un esfuerzo inconsciente por restablecerlo (feedback negativo) pero en detrimento de uno de los miembros, contra el cual se hace una especie de frente común. En definitiva, a dicho individuo se le acusa de ser el responsable de que el grupo familiar no funcione bien.

Por otro lado, Girard considera que el equilibrio ritual de las sociedades humanas puede ser considerado como un feedback negativo, mientras la crisis mimética constituye una especie de feedback positivo, donde el sistema tiende al *runaway* (Cf. MM, 330). Bateson, refiriéndose al rito *Naven* de la cultura Iatmul de Nueva Guinea, vendría a describir lo que Girard llama la *crisis mimética*, en términos de *cismogénesis simétrica*,

---

<sup>52</sup> En la *Teoría de la Comunicación* cobra especial relevancia el principio del *feedback*, que si bien es causal, no es lineal como en el determinismo clásico: “Un bucle de retroalimentación [feedback] es una disposición circular de elementos conectados causalmente, en la que una causa inicial se propaga alrededor de los eslabones sucesivos del bucle, de tal modo que cada elemento tiene un efecto sobre el siguiente, hasta que el último “retroalimenta” el efecto sobre el primer eslabón en que se inició el proceso”. CAPRA, Fritjof, *La trama de la vida*, Anagrama, Barcelona, 1998, p. 75.

El *feedback* puede ser negativo o positivo. En el *feedback negativo* el movimiento se produce en sentido inverso al suceso precedente, de tal manera que hay una corrección, manteniendo así el equilibrio. Un ejemplo de feedback negativo es el caso de un timonel. Cuando el barco desvía su rumbo – por ejemplo a la derecha – el timonel evalúa la desviación y la compensa moviendo la rueda a la izquierda. Esto disminuye la desviación de la embarcación, tal vez hasta el punto de sobrepasar la posición correcta y desviarse ahora hacia la izquierda. En algún momento, el timonel evaluará nuevamente la desviación, para corregir la desviación, y así sucesivamente. En el campo de las ciencias sociales, tenemos el ejemplo de la familia, que gracias a los procesos de retroalimentación, se mantiene la estabilidad de la *organización familiar* en su conjunto. En una familia se dará feedback negativo, por ejemplo, en el caso de una pelea entre dos miembros que se intensifica hasta cierto umbral, que es regulado, por la conducta de otro miembro que detiene la pelea. Por ejemplo un hermano o hermana pueden discutir hasta que el perro de la familia ladra. Cf. KEENEY, Bradford, *Estética del cambio. Cibernética simple*, Piados, Buenos Aires, 1987, p. 84.

En el feedback positivo los movimientos van en el mismo sentido y no dejan de ampliarse; de tal manera que el sistema tiende al *runaway* o desbocamiento. Por ejemplo el caso de la “profecía inevitable” en la que un temor inicialmente infundado mueve a acciones que provocarán el hecho temido (el efecto Pigmalión). Y el efecto “vagón de la banda” en la que una causa gana apoyo simplemente por el incremento del número de adeptos. Cf. CAPRA, Fritjof, *La trama de la vida*, Anagrama, Barcelona, 1998, p. 81.

que se asemeja al desbocamiento cibernético. Para Bateson, se tiene *cismogénesis simétrica* cuando se da una situación competitiva. Por ejemplo, si el “alardeo” es el modelo cultural de comportamiento de un grupo, y el otro grupo responde de la misma manera, se puede dar que el alardeo derive en más alardeo. Por ejemplo, en el caso de la cultura Iatmul, la *cismogénesis simétrica* se encuentra en los rituales de iniciación, cuando las mitades rivales compiten entre sí en la burla hacia los “novicios”, incitándose mutuamente a mayor violencia contra ellos.<sup>53</sup>

Tanto en el caso de un grupo familiar, como en el caso de las sociedades humanas, Girard mira que tras estos fenómenos se encuentra el elemento victimal de la resolución de la crisis. Sin embargo, la Teoría de la Comunicación no explicitaría tal resolución, ya sea porque, como en el primer caso, las investigaciones se centran en grupos pequeños, como porque los datos, tanto de la concepción batesoniana de *double bind*<sup>54</sup> como de la Teoría de la Comunicación en su conjunto, no acceden a comprender dicho mecanismo.

---

<sup>53</sup> Naven es el nombre de un ritual practicado por los Iatmul, una tribu de cazadores de cabezas de Nueva Guinea. Producto del estudio de esta cultura, surgió el libro *Naven*, publicado en 1936. Bateson afirma que la escritura de este libro ha sido un experimento en donde al material antropológico se le aplica nuevos métodos de ordenamiento y así llegar a una coherente “explicación”. Dicha explicación adquirirá nueva fuerza cuando asocie su investigación con los logros de la cibernética, y más concretamente con la *Teoría de la Comunicación*. Lo novedoso de esta obra es que mira los procesos de integración, desintegración y cambio cultural como “cismogénesis”, que es definida como “un proceso de diferenciación en las normas del comportamiento individual resultante de la interacción acumulativa entre individuos”. En definitiva, se trata de las reacciones de los individuos a las reacciones de otros individuos. No se trata de un “comportamiento social”, ni de las reacciones del individuo ante la sociedad, ni algún tipo de inconsciente colectivo, sino se trata más bien cómo las reacciones de A afectan a B, y éstas afectarán luego el posterior comportamiento de B, y a su vez producirán un efecto en A. En definitiva, viene a ser un sistema de relación con la posibilidad de un cambio progresivo o direccional. El término *cismogénesis* remarca el proceso dinámico en las relaciones interpersonales y en el comportamiento. Es decir, no se trata de mirar al individuo a la luz de una “tipología” estática que definiría su personalidad.

Es interesante señalar que la escritura de *Naven* se hizo sin beneficiarse de las ideas de Freud, y para Bateson esto constituye una situación afortunada, ya que, según él, la fascinación del análisis de símbolos en la cultura Iatmul, a la luz de Freud, no haría más que tender una trampa. De la misma manera, considera como derroteros peligrosos las distracciones de la *tipología psicológica* que no harían más que poner etiquetas derivadas de la psicología para explicar la diferencia cultural. Cf. BATESON, Gregory, *Naven. Un ceremonial Iatmul*, Ediciones Júcar, Madrid, 1990, pp. 198, 200, 201, 279, 305, 306.

<sup>54</sup> El *double bind*, que ya lo vimos cuando tratamos el *obstáculo mimético*, puede ser descrito como una cadena cibernética en la que se da un feedback positivo, es decir, que su retroalimentación tiende a una desviación creciente, acercándose al *runaway*.

A Girard también le llama la atención que la Teoría de la Comunicación concede un lugar importante al desorden, algo que el estructuralismo lévi-straussiano no le concede. El orden informacional se establece sobre un fondo de desorden y puede volver siempre al desorden. Es así como partiendo del mito y su relación con la mimesis, Girard observa que “la violenta pérdida de lo cultural es la condición necesaria de su restauración, (...) la transformación de una comunidad en una ciega y demente turba constituye la condición previa necesaria de toda creación mítica y ritual” (LMA, 113). En este punto, Girard nuevamente se aleja de la Teoría de la Comunicación al afirmar que “el secreto de la ‘neguentropía’<sup>55</sup> cultural es el *mecanismo victimal* y los imperativos religiosos que de él surgen”. (MM, p. 332)

Nuestra cultura es post-sacrificial y la concebimos como una cultura que tiene su propio “orden”, de tal manera que todo lo que pertenece a lo pre-sacrificial lo designamos con palabras negativas: no-cultura, desorden, etc. (Cf. MM, p. 350). Dicho “desorden” pre-cultural y pre-sacrificial tiene una propia estructura que se basa paradójicamente en la simetría absoluta. Esta simetría sería la generadora de desorden y violencia, y se encontraría estabilizada por el mecanismo de la víctima expiatoria. La cultura nacería de este mecanismo de diferenciación, en donde impera la asimetría, por lo que paradójicamente esta asimetría (diferencia) la llamamos “orden cultural”.

La estructura que pertenece al “tiempo” pre-sacrificial, del desorden estructurado simétricamente o al tiempo de la crisis simétrica, no nos es ajena totalmente a nosotros. La psicosis constituye un ejemplo de dicha estructura. En ella se da la *relación de dobles* y la *desaparición del objeto*. En definitiva el individuo no ve la diferencia con el otro, y esto hace del otro su doble, y de él un loco. (Cf. MM, 354s)

---

<sup>55</sup> Un proceso *neguentrópico* es el que tiende al no-equilibrio, y es propio de los sistemas abiertos, es decir, de aquellos en los que hay intercambio de información con el medio, como el caso de los sistemas vivos.

### 2.3. Los textos de mistificada persecución

Girard toma un texto del s. XIV de Guillaume de Machaut, titulado *Juicio del rey de Navarra*. Se trata de un poema que en su parte inicial describe una serie de acontecimientos catastróficos, a los que Guillaume habría asistido. Girard sintetiza así la descripción del texto:

Hay signos en el cielo. Llueven piedras y golpean a todos los vivientes. Ciudades enteras han sido destruidas por el rayo. En la que residía Guillaume - no dice cuál - muere gran cantidad de hombres. Algunas de estas muertes se deben a la maldad de los judíos y de sus cómplices entre los cristianos. ¿Qué hacían esas personas para ocasionar tan vastas pérdidas en la población local? Envenenaban los ríos, las fuentes de abastecimiento de agua potable. La justicia celestial remedió estas tropelías mostrando sus autores a la población, que los mató a todos. Y sin embargo, las gentes no cesaron de morir, cada vez en mayor número hasta que cierto día de primavera Guillaume oyó música en la calle y unos hombres y mujeres que reían. Todo había terminado y podía volver a empezar la poesía cortés. (CH, 7)

Si analizamos el texto desde el punto de vista de los hechos, habrá algunos que resultan inverosímiles. Sin embargo, no por esto podemos decir que todo el texto es producto de la fantasía, o que necesariamente carece de referente real. El texto de Guillaume coincide con las innumerables muertes, producto de la peste, que se ubican en la época de la llamada Peste Negra en lo que hoy es el norte de Francia en los años 1349 – 1350. También es un hecho histórico el que se culpa a los judíos de haber envenenado las fuentes y con ello provocado la peste, y las confesiones obtenidas bajo tortura de unos pocos condujeron a asesinatos en masa. Según el historiador Jean Delumeau, en algunos lugares se eliminaba a los judíos sin que todavía hubiera llegado la peste: “se ha demostrado con toda pertinencia que, en el imperio [francés], las matanzas de israelitas acusados de haber envenenado las fuentes, habían precedido, y no seguido, a la llegada de los flagelantes y a la invasión de la peste”.<sup>56</sup>

La imagen de los judíos en aquella época no podía ser peor:

Usureros feroces, sanguijuelas de los pobres, envenenadores del agua que beben los cristianos: así se los imaginan frecuentemente los burgueses y el bajo pueblo urbano de finales de la Edad Media. Son la imagen misma del ‘otro’, del extranjero

---

<sup>56</sup> DELUMEAU, Jean, *El miedo en Occidente*, Traducción de Mauro Armiño, Taurus, Madrid, 2002, p. 207.

incomprensible, obstinado en una religión, comportamientos y estilo de vida diferentes de la comunidad que le acoge. Esta extranjería sospechosa y tenaz los designa como los chivos expiatorios en tiempos de crisis.<sup>57</sup>

Girard afirma la *realidad* de las persecuciones mencionadas en el texto de Guillaume. Es decir, hubo gente de “carne y hueso” que fue asesinada. En definitiva, extrae una verdad de un texto que se equivoca en varios puntos. Sobran razones para desconfiar de dicho texto, pero Girard no lo lee de manera aislada, ya que hay otros de la misma época que tratan de los mismos temas; y entre todos hay una “red cerrada de conocimientos históricos” (CH, 13) en la cual se puede ubicar el texto de Guillaume.

Frente al texto de Guillaume no cabe un escepticismo sin matices, que no tome en consideración la naturaleza propia del texto. Dicha naturaleza precisamente viene dada por la relación recíproca entre los datos verosímiles e inverosímiles. Los datos inverosímiles son la lluvia de piedras caídas del cielo o el envenenamiento de los ríos por parte de los judíos, ya que en el siglo XIV no se disponía de sustancias capaces de producir unos efectos tan nocivos.

El primer dato verosímil es la existencia de una epidemia. Una comunidad dominada por la peste, busca desesperadamente respuesta y salida a su crisis, de tal manera que cualquier rumor por más absurdo que sea, pasa a ser escuchado. Y como el afán de acusación se polariza con facilidad en las minorías, entonces es comprensible un estado de cosas propicio a las matanzas que Guillaume refiere. Además, en dichos fenómenos se da un proceso en el que se identifica la epidemia como producto de un castigo divino. Y como para dicho castigo tiene que haber un culpable, la comunidad se encargará de descubrirlo y eliminarlo, o al menos expulsarlo.

En el texto de Guillaume, hay una correspondencia que puede explicarse mediante la hipótesis de que en él se arraiga una persecución real, vinculada a la perspectiva de los perseguidores, quienes relatan lo sucedido. Estos perseguidores se caracterizan por el

---

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 424. En este sentido, Delumeau está muy cercano a Girard, para quien una comunidad en crisis busca un culpable a quien acusar de los males. Esta “víctima propiciatoria” está marcada por la presencia de unos estereotipos, que para la comunidad, son la certificación de su culpabilidad.

convencimiento de la legitimidad de su violencia, son los justicieros legítimos que van a la caza de víctimas culpables. Y precisamente por la seguridad de estar en lo justo, no disimulan sus matanzas. Es así como Girard llega a la certidumbre de que hubo unos asesinatos. Certidumbre que obtiene tanto por la referencia histórica de la Peste Negra, como por la coincidencia entre lo verosímil e inverosímil, de tal manera que lo uno y lo otro explican y legitiman su recíproca presencia.

Los textos del tipo de Guillaume, constituyen lo que Girard denomina **textos de persecución**, que son “relatos de violencias reales, frecuentemente colectivas, redactados desde la perspectiva de los perseguidores, y aquejados, por consiguiente, de características distorsiones” (CH, 18). Girard está interesado especialmente por aquellos textos en donde se presentan persecuciones con particulares características:

Las persecuciones que nos interesan se desarrollaron preferentemente en unos períodos de crisis que provocaron el debilitamiento de las instituciones normales y favorecieron la formación de multitudes, es decir de agregados populares espontáneos, susceptibles de sustituir por completo unas instituciones debilitadas o de ejercer sobre ellas una presión decisiva. (CH, 21)

Las circunstancias que favorecen dichos fenómenos van desde causas externas, como epidemias, sequía, inundación; o causas internas, como disturbios políticos, conflictos religiosos, etc. A Girard no le interesa descubrir cuáles fueron las *causas reales* de la crisis, sino más bien el fenómeno social que provoca. Es así como el común denominador es la pérdida radical de lo social, el fin de las normas y de las ‘diferencias’ que definen los órdenes culturales.

El texto de Guillaume tiene una doble ventaja. Además de ser un texto que se le puede enmarcar en un contexto histórico, tiene como motor provocador de crisis, *la peste*. El tema de la peste muestra ejemplarmente los procesos de *indiferenciación* y *dobles miméticos* (Cf. LMA, 150). Además, es un tema en el que se encuentra documentada históricamente aquella tendencia de buscar un culpable a toda costa: “El movimiento primero y más natural era acusar a otros. Nombrar a los culpables era hacer explicable un proceso comprensible. Era también poner en práctica un remedio impidiendo a los

sembradores de muerte continuar con su obra nefasta”.<sup>58</sup> Y esta acusación, está estrechamente relacionada con la mimesis como *violencia recíproca*, ya que, “la peste es una clara metáfora de una cierta violencia recíproca que se propaga literalmente lo mismo que la plaga”. (LMA, 146)

El tema de la peste es anterior a la literatura, puesto que ya se encuentra presente en los mitos y ritos de todo el mundo. En este sentido, tiene una profunda connotación antropológica ya que tenemos además una conjunción entre plaga y el rito de sacrificio, que se da en la religión primitiva, y luego se traspasa a la literatura (Cf. LMA, 154). La peste se presenta como un proceso de indiferenciación en el cual llegan a trastocarse jerarquías sociales que anteriormente estaban muy bien definidas (Cf. LMA, 143). La enfermedad indiferencia a todo el grupo social, llegando así a una crisis mimética que se resolverá finalmente gracias a la acusación y eliminación de uno o varios miembros de dicha comunidad, es decir gracias a una víctima propiciatoria.

### 2.3.1. Estereotipos de los textos de mistificada persecución

Los textos de mistificada persecución tienen un patrón general que les permite identificarse como tales. Es así como nos encontramos con un texto de persecución siempre y cuando se conjuguen los siguientes estereotipos:<sup>59</sup>

a) La descripción de una crisis social y cultural, que se presenta como una indiferenciación generalizada. Las instituciones se hunden, borrándose las diferencias jerárquicas y funcionales que existían. En estas circunstancias, se instaura una reciprocidad que uniformiza las conductas.

---

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 206

<sup>59</sup> Considero que el sentido de estereotipo que aquí se maneja es el de *estereotipia* en su origen etimológico, que se refiere a *molde*. En definitiva, si en un texto *encajan* los estereotipos, los *moldes* que se encuentran enunciados en esta sección, entonces tenemos un texto de mistificada persecución. De esto podemos observar que el estereotipo de mistificada persecución, el *molde*, tiene una función clasificatoria. Cf. Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*. Tomo 5, Espasa, Madrid, 22ª edición, 2001, p. 674.

b) La descripción de acusaciones de crímenes indiferenciadores. Los crímenes invocados con mayor frecuencia son aquellos que transgreden los tabúes (Cf. CH, 25). Son crímenes que lesionan los fundamentos del orden cultural, las diferencias familiares y jerárquicas. Tal es el caso de crímenes contra el padre, el rey, los niños, o crímenes sexuales como la violación, el incesto, la bestialidad.

c) El señalamiento de los autores de esos crímenes como poseedores de signos de selección victimaria. Dicha selección se realiza sobre las minorías, ya sean étnicas, religiosas o incluso físicas, como el caso de deformaciones genéticas, mutilaciones, locura, invalidez en general. Los signos físicos crudos y muy visibles tienden a convertirse en el punto donde se concentrará la transferencia colectiva de ansiedad y hostilidad (Cf. LMA, 198). También la selección viene dada por cualidades extremas: extremos de riqueza – pobreza, belleza – fealdad, vicio – virtud. (Cf. CH, 29)

d) El estereotipo de la presencia de la propia violencia.

Girard afirma que bastan tres, o a menudo dos estereotipos yuxtapuestos en un solo e idéntico documento, para deducir que hay persecución y afirmar que la violencia y la crisis son reales. En estas circunstancias, no se elige a las víctimas en virtud de sus crímenes que se les atribuye, sino de sus rasgos victimarios; se acusa a esas víctimas de la responsabilidad de la crisis, por lo que serán expulsadas o eliminadas de la comunidad que contaminan. En todo caso, gracias a la localización de los estereotipos, llegamos a un esquema del *mecanismo persecutorio* que los historiadores han descrito en diversas sociedades, y que según Girard, se trata de un esquema que tiene *validez universal*.

### **2.3.2. Los mitos y la persecución**

Girard desarrolla el análisis de los textos de mistificada persecución como momento previo que le permita ampliar su hipótesis. Extiende el mecanismo de persecución no únicamente a descripciones acreditadas por referencias históricas, como el caso del texto de Guillaume, sino a las sociedades mítico – rituales, en las cuales no habría ninguna razón para que no estén exentas de persecución. Los documentos con que se cuenta para

descubrir esa persecución constituyen los mitos. Para Girard, los etnólogos no descubren dicho esquema de persecución, ya sea porque no se dispone de documentos necesarios, o también porque no se sabe interpretar los documentos que se posee. Y la clave de interpretación está en que el proceso de persecución está representado por los perseguidores convencidos de lo bien fundada que está su violencia, de la culpabilidad de su víctima. (Cf. CE., 34)

Entonces, tenemos la hipótesis de que *tras los mitos se arraigan violencias reales contra víctimas reales*. Esta hipótesis de la *persecución real mítica*, más que basarse en documentos que certifiquen históricamente una persecución mítica (ya que no hay tales documentos) pone énfasis en el análisis de los mitos a la luz de los estereotipos de persecución. La presencia de dichos estereotipos sería un reflejo de la persecución real. (CH, 41)

El mito paradigmático en el que se encuentran claramente todos los estereotipos de persecución es el “Edipo Rey” de Sófocles. Hay una crisis, manifestada por la peste que asola Tebas. Se da una acusación de crímenes indiferenciadores, ya que a Edipo se le considera culpable porque ha matado a su padre y se ha casado con su madre; y para acabar con la epidemia, según el oráculo, hay que expulsar al culpable. Edipo tiene rasgos victimarios, ya que Edipo cojea, no tiene conocidos en Tebas (puede ser considerado como extranjero), y es hijo del rey, y es él mismo rey. Finalmente, se presenta el mecanismo de la propia violencia, y por más que Edipo quiera escapar del oráculo, llegará a ser condenado y expulsado.

Hay otros mitos que también reproducen el esquema de persecución, pero de una manera más velada. Y finalmente hay mitos que “rechazan este mismo esquema de persecución, pero de manera tan evidente que confirman su pertinencia”. (CH, 36)

Si bien en los mitos se presenta la persecución, ésta no se presenta de la misma manera que en los textos con validez histórica. En los mitos, los que son acusados como culpables, presentan un fuerte vínculo causal entre los crímenes y la crisis colectiva. El

culpable es *consustancial* a su falta, tal es así, que en numerosos mitos basta con que el culpable se encuentre en la vecindad para que de inmediato contamine todo lo que le rodea. Por el contrario, en las persecuciones históricas, hay suficiente diferenciación entre los culpables y los crímenes de los que se les acusa, y si bien la víctima está condenada de antemano y no puede defenderse, no se la identifica “esencialmente” con la falta. Un testimonio de esto serían los procesos de inculpación que pretenden *argumentar* la culpabilidad de la víctima, como en el caso de las brujas y los judíos, que eran objeto de persecuciones avaladas por procesos “legales”. En los mitos, como es tan fuerte el vínculo causal entre los crímenes y la crisis colectiva, no se descubre fácilmente el proceso acusatorio. La persecución se encuentra oculta, por eso es necesario dejarse guiar por el mecanismo de los estereotipos de persecución que nos muestran los textos medievales o modernos. El apasionamiento mimético nunca es representado en el seno del discurso mítico. Nunca es algo objetivado, por más que sea el verdadero sujeto del mito. (Cf. CR, 192)

El paso de la persecución mítica a la persecución histórica viene dado por un proceso que va de mayor ocultación de la persecución a develación de la misma. En los mitos, las distorsiones persecutorias son enormes, pero cuando se pasa a las persecuciones occidentales, éstas se debilitan. No sucede lo mismo en el caso de la presencia de la dimensión sagrada, donde se da un proceso inverso, que va de mayor presencia, a ocultación. En los mitos la presencia de lo sagrado es evidente, mientras en las persecuciones históricas y contemporáneas encontramos *huellas de lo sagrado*.

### **3. DESMITIFICACIÓN Y PERTINENCIA DEL PENSAMIENTO DE RENÉ GIRARD**

#### **3.1. La desmitificación**

##### **3.1.1. El texto judeo - cristiano y la desmitificación**

###### **3.1.1.1. El Antiguo Testamento**

Girard afirma que es necesario ensanchar más el horizonte de su hipótesis que se ha manifestado fructífera al nivel de la hominización y de la religiosidad primitiva. Es así como considera que es una hipótesis muy relevante al texto judeo – cristiano.<sup>60</sup> Empezando por el Antiguo Testamento, especialmente en sus partes más antiguas, desde el punto de vista de la mitología se observan los mismos fenómenos que habíamos observado anteriormente en las comunidades primitivas:

1. Hay una disolución conflictiva, en donde desaparecen las diferencias y las jerarquías de la comunidad.
2. Se presenta la violencia mimética en contra de una víctima, el *todos contra uno*.
3. Se elaboran los entredichos y los rituales.

La disolución conflictiva pertenece a pasajes diversos tanto del Génesis como del Éxodo. Se trata de los relatos de la creación del mundo, la confusión de la torre de Babel, las diez plagas de Egipto. También con este momento se relacionan los hermanos

---

<sup>60</sup> Girard es muy profuso en la demostración con ejemplos, tanto del Antiguo Testamento como del Nuevo Testamento, en cuanto a sus hipótesis del deseo mimético y la víctima propiciatoria. En este trabajo, no se pretende ahondar en este campo. Simplemente el objetivo es mostrar cómo entiende Girard la desmitificación.

o gemelos enemigos como Caín y Abel, Jacob y Esaú, José y sus once hermanos, etc. Además el diluvio es una metáfora de la crisis.

En cuanto al segundo momento lo observamos cuando, por medio de la violencia, se logra la expulsión de un miembro de la comunidad, o de uno de los hermanos, restableciéndose así el orden. En todas las grandes escenas del Génesis y del Éxodo existe un tema de la *expulsión* y el *asesinato fundador* (Cf. MM, 172). El caso más claro es la expulsión del paraíso terrenal. Además, como vimos anteriormente, la violencia mimética escoge a su víctima arbitrariamente. En definitiva, *no importa quién es la víctima*, pero tiene que haberla. Este es el caso en el que se soluciona el conflicto entre los hermanos enemigos Esaú y Jacob, una vez que Isaac bendice a Jacob. Quien resulta perjudicado es Esaú, el hermano mayor a quien por derecho le correspondía la bendición, y a pesar de que el padre tiene conocimiento del engaño de que ha sido objeto, no puede hacer nada para cambiar la resolución. En este sentido, en algunas ocasiones, una situación “tiene al principio un carácter imposible de decidir, pero la expulsión violenta pone fin a esta indecisión, no sin cierta arbitrariedad a juzgar por el caso de Jacob y de Esaú” (MM, 172). Esto también se da en el caso de la lucha de Jacob contra el Ángel, su doble divinizado.

En el tercer momento, encontramos nuevamente la diferenciación. Se dan reordenaciones de la sociedad y hasta de la naturaleza en su conjunto. En el caso de Noé, esta reorganización aparece en la alianza tras el diluvio, pero además en el encierro de prototipos de todas las especies animales. Según Girard, el arca de Noé constituye un “verdadero sistema de clasificación flotante a partir del cual el mundo va a poblarse de nuevo según las normas queridas por Dios” (MM, 173). Así mismo, después de la lucha de Jacob contra el Ángel, se prescriben unas reglas a Jacob.

Hasta aquí hemos visto las analogías entre los relatos míticos y el Antiguo Testamento. Para Girard son simples analogías ya que hay una *singularidad* que separa a los mitos de los textos bíblicos. En diversos pasajes bíblicos se da un manejo de una mitología preexistente, con la diferencia de que hay una inversión en las relaciones entre la víctima

yla comunidad perseguidora. Hay numerosos pasajes bíblicos que nos muestran esto,<sup>61</sup> pero a manera de ejemplo, tomaremos la historia de José y sus once hermanos.<sup>62</sup>

<sup>61</sup> Esta *singularidad* de la que trataremos más adelante se muestra en la historia de Caín y Abel, el caso de Moisés y la huída de Egipto, también en los libros de los profetas, especialmente en Isaías, donde aparecerá claramente la concepción de *chivo expiatorio* humano, representado en el Mesías doliente, el Siervo de Yahvé.

<sup>62</sup> Israel amaba a José más que a todos los demás hijos, por ser para él el hijo de la ancianidad. Le había hecho una túnica de manga larga. Vieron sus hermanos cómo le prefería su padre a todos sus otros hijos, y le aborrecieron hasta el punto de no poder ni siquiera saludarle.

José tuvo un sueño y lo manifestó a sus hermanos, quienes le odiaron más aún. Les dijo: «Oíd el sueño que he tenido. Me parecía que nosotros estábamos atando gavillas en el campo, y he aquí que mi gavilla se levantaba y se tenía derecha, mientras que vuestras gavillas le hacían rueda y se inclinaban hacia la mía.» Sus hermanos le dijeron: «¿Será que vas a reinar sobre nosotros o que vas a tenernos domeñados?» Y acumularon todavía más odio contra él por causa de sus sueños y de sus palabras. Volvió a tener otro sueño, y se lo contó a sus hermanos. Díjoles: «He tenido otro sueño: Resulta que el sol, la luna y once estrellas se inclinaban ante mí.» Se lo contó a su padre y a sus hermanos, y su padre le reprendió y le dijo: «¿Qué sueño es ése que has tenido? ¿Es que yo, tu madre y tus hermanos vamos a venir a inclinarnos ante ti hasta el suelo?» Sus hermanos le tenían envidia, mientras que su padre reflexionaba.

Fueron sus hermanos a apacentar las ovejas de su padre en Siquem, y dijo Israel a José: «¿No están tus hermanos pastoreando en Siquem? Ve de mi parte a donde ellos.» Dijo: «Estoy listo.» [...] José fue detrás de sus hermanos y los encontró en Dotán. Ellos le vieron de lejos, y antes que se les acercara, conspiraron contra él para matarle, y se decían mutuamente: «Por ahí viene el soñador. Ahora, pues, venid, matémosle y echémosle en un pozo cualquiera, y diremos que algún animal feroz le devoró. Veremos entonces en qué paran sus sueños.»

Rubén lo oyó y le libró de sus manos. Dijo: «No atentemos contra su vida.» Rubén les dijo: «No derramáis sangre. Echadle a ese pozo que hay en el páramo, pero no pongáis la mano sobre él.» Su intención era de salvarle de sus hermanos para devolverle a su padre. Y ocurrió, que cuando llegó José donde sus hermanos, éstos despojaron a José de su túnica - aquella túnica de manga larga que llevaba puesta -, y echándole mano le arrojaron al pozo. Aquel pozo estaba vacío, sin agua. Luego se sentaron a comer. Y levantando los ojos divisaron una caravana de ismaelitas que venían de Galaad, con camellos cargados de almáciga, sandácara y ládano, que iban bajando hacia Egipto. Entonces dijo Judá a sus hermanos: «¿Qué aprovecha el que asesinemos a nuestro hermano y luego tapemos su sangre? Venid vamos a venderle a los ismaelitas, pero no pongamos la mano en él, porque es nuestro hermano, carne nuestra.» Y sus hermanos asintieron.

Pasaron unos madianitas mercaderes, y descubriéndole subieron a José del pozo. Vendieron a José a los ismaelitas por veinte piezas de plata, y éstos se llevaron a José a Egipto. Vuelve Rubén al pozo, y he aquí que José nos estaba en el pozo. El desgarró sus ropas, y volviendo donde sus hermanos les dijo: «El niño no aparece, y yo ¿qué hago ahora?»

Entonces tomaron la túnica de José, y degollando un cabrito, tiñeron la túnica en sangre, y enviaron la túnica de manga larga, haciéndola llegar hasta su padre con este recado: «Esto hemos encontrado: examina si se trata de la túnica de tu hijo, o no.» El la examinó y dijo: «¡Es la túnica de mi hijo! ¡Algún animal feroz le ha devorado! ¡José ha sido despedazado!» Jacob desgarró su vestido, se echó un sayal a la cintura e hizo duelo por su hijo durante muchos días. Todos sus hijos e hijas acudieron a consolarle, pero él rehusaba consolarse y decía: «Voy a bajar en duelo al seol donde mi hijo.» Y su padre le lloraba.

Por su parte, los madianitas, llegados a Egipto, le vendieron a Putifar, eunuco de Faraón y capitán de los guardias. Tiempo más tarde sucedió que la mujer de su señor se fijó en José y le dijo: «Acuéstate conmigo.» Pero él rehusó y dijo a la mujer de su señor: «He aquí que mi señor no me controla nada de lo que hay en su casa, y todo cuanto tiene me lo ha confiado. ¿No es él mayor que yo en esta casa? Y sin

José es al inicio la causa del desorden, y esto se vislumbra en los sueños que él cuenta, y que son causa de envidia por parte de sus hermanos. Si esta historia tuviera una perspectiva mitológica, “los once hermanos aparecerían como objetos pasivos, primero de los abusos y luego de los beneficios de un héroe más o menos divinizado” (MM, 180). Sin embargo, se rehabilita la *inocencia* de José a costa de sus hermanos.

En lo que se refiere al dueño egipcio de José, puesto que se portó y acogió como un padre; la acusación que la esposa del egipcio hace pesar contra él tiene un carácter casi incestuoso (Cf. MM, 181). En vez de ratificar esta acusación, como en el caso de Edipo, la historia de José declara que es una falsa acusación.<sup>63</sup>

De acuerdo a lo visto hasta aquí, el Antiguo Testamento conserva caracteres míticos, pero que de una u otra manera han sido alterados. Y esa alteración es la que les da su *singularidad*. La singularidad está en que la víctima expiatoria es *inocente* de las

---

embargo, no me ha vedado absolutamente nada más que a ti misma, por cuanto eres su mujer. ¿Cómo entonces voy a hacer este mal tan grande, pecando contra Dios?» Ella insistía en hablar a José día tras día, pero él no accedió a acostarse y estar con ella.

Hasta que cierto día entró él en la casa para hacer su trabajo y coincidió que no había ninguno de casa allí dentro. Entonces ella le asió de la ropa diciéndole: «Acuéstate conmigo.» Pero él, dejándole su ropa en la mano, salió huyendo afuera. Entonces ella, al ver que había dejado la ropa en su mano, huyó también afuera y gritó a los de su casa diciéndoles: - «¡Mirad! Nos ha traído un hebreo para que se burle de nosotros. Ha venido a mí para acostarse conmigo, pero yo he gritado, y al oírme levantar la voz y gritar, ha dejado su vestido a mi lado y ha salido huyendo afuera.»

Ella depositó junto a sí el vestido de él, hasta que vino su señor a casa, y le repitió esto mismo: «Ha entrado a mí ese siervo hebreo que tú nos trajiste, para abusar de mí; pero yo he levantado la voz y he gritado, y entonces ha dejado él su ropa junto a mí y ha huido afuera.» Al oír su señor las palabras que acababa de decirle su mujer: - «Esto ha hecho conmigo tu siervo» - se encolerizó. Y el señor de José le prendió y le puso en la cárcel, en el sitio donde estaban los detenidos del rey. Allí se quedó en presidio. Gén 37, 3–36; 39, 7-20

<sup>63</sup> En este caso hay una cercanía al mito griego de Hipólito, hijo de Teseo. Hipólito despreciaba a Venus o Afrodita; por esta causa, durante una larga ausencia de Teseo, se despierta la pasión de Fedra hacia su hijastro, sin ser correspondida por Hipólito. Al verse despreciada, y temiendo que Hipólito cuente este hecho a Teseo, calumnia a Hipólito ante su padre. Teseo maldice a su hijo y le causa la muerte y Fedra al ver el mal que le había causado a Hipólito, se suicida. Así las cosas, nos encontraríamos con un mito en el que el acusado es inocente, pero Girard afirma que este mito no es totalmente análogo al caso de José ya que Hipólito es tratado como persona castigada justamente. Hipólito es culpable de *hybris*, aquella arrogancia que alienta a los mortales a igualarse con los dioses. El joven Hipólito ha desatendido o menospreciado a la diosa del amor, y esto es imperdonable en un mortal, por lo cual su inocencia se pone en entredicho. Cf. GUSMÁN, Antonio, *Dioses y héroes de la mitología griega*, Alianza, Madrid, 1995, p. 35; GRIMAL, Pierre, *Diccionario de la mitología griega y romana*, Traducción de Francisco Payarols, Paidós, Barcelona, 1994, p. 273.

acusaciones contra ella y ha sido humanizada, y en este sentido, *desacralizada*, ya que no cumple a cabalidad el proceso en que la víctima expiatoria es la causa de la perdición y salvación de la comunidad. En otras palabras, en las historias bíblicas hay desacralización porque la víctima expiatoria es declarada expresamente inocente, y de esta manera no se llega a producir lo *sagrado*.<sup>64</sup>

### 3.1.1.2. El Evangelio

Los textos evangélicos constituyen el mismo drama de los mitos fundamentales o de los grandes relatos del origen (Cfr. CE., 121). El rasgo común que comparten es el *ciclo mimético*. Es decir, la secuencia que se da a partir de la crisis, para pasar por la violencia colectiva y la restauración de la calma, que desemboca en lo sagrado (epifanía religiosa) (Cf. CR., 142). Desde el Imperio Romano, muchos veían la Pasión y la Resurrección como “un mito análogo a los de Osiris, Atis, Adonis, Ormuz, Dionisio, y otros héroes y heroínas de los mitos llamados de muerte y resurrección” (CR., 10). De la misma manera, en la Pasión, la manera en que Cristo muere, no tiene nada de extraordinario, ya que era el suplicio más extendido del mundo romano.

A pesar de estas analogías de los Evangelios con diversos mitos, Girard considera que nos aportan “todos los elementos del análisis mimético que las falsas mitificaciones modernas eliminan” (CE., 123). En este sentido, da a los Evangelios un valor antropológico, ya que antes de ser una “teoría de Dios” o teología, constituyen una “teoría del hombre” o antropología. (Cf. CR., 66)

En la Pasión se muestra a la víctima inocente de una colectividad en crisis. Tenemos en este caso también, el *todos contra uno*, porque incluso los discípulos, si no lo negaron o traicionaron activamente, huyeron o permanecieron pasivos. Girard considera que la decisión de hacer morir a Jesús corresponde en primer lugar a la turba (puesto que

---

<sup>64</sup> El relato mítico diría que el héroe merece ser expulsado, mientras que el relato bíblico se opondrá rotundamente. En este sentido el relato bíblico obedece a una inspiración antimitológica (José Vs. Edipo). En el mito se justifica la violencia contra la víctima propiciatoria, ya que la comunidad acusadora jamás es presentada como culpable. Por eso "Tebas no es culpable frente a Edipo, sino Edipo es culpable frente a Tebas". (CE, 45)

Pilatos preguntó a la gente a quién quiere salvar y escogió a Barrabás). Una *colectividad* le llevó a la muerte, a pesar de las formas legales, en un contexto en donde hay instituciones, que son necesarias para hacer *unánime* una condenación. Por lo que se puede afirmar que “Jesús es la víctima de un contagio mimético que se extiende a la colectividad entera y no se trata de ver en él la víctima de un individuo especialmente malvado, ni siquiera de unos cuantos” (MM, 281). En este sentido, este proceso se asemeja al originario de todos los rituales y de todo lo religioso (Cf. MM, 197)

En cuando a la posición de los Evangelios en lo que se refiere a lo sacrificial, ellos “no hablan nunca de los *sacrificios* más que para descartarlos y quitarles toda validez”<sup>65</sup> (MM, 217). De la misma manera, en el caso de Jesús, hay que eliminar la presencia de lo sagrado. Esto Girard lo constata de varias maneras, pero basta aquí decir que en la expresión “Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen”, y en los tres días transcurridos desde su muerte hasta su resurrección se evidencia que la vida de Jesús resucitado no sale directamente de la violencia, como sucede con lo sagrado primitivo. En otras palabras “Cristo no renace de sus propias cenizas como el ave fénix, no juega con la vida y la muerte como una especie de Dyonisios; esto es precisamente lo que señala el tema del sepulcro vacío” (MM, 265). El proceso de divinización de Jesús, no fue un producto instantáneo; como resulta con el mecanismo sagrado de las religiones primitivas. Si fuera así, la pasión en sí misma sería un proceso divinizador, pero como sabemos por el texto evangélico, la pasión y muerte de Jesús era tanto para los discípulos como para sus enemigos, un signo de su humanidad frágil, de la cual era impensable que surja una divinidad.

En lo que hemos visto hasta aquí, tanto del Antiguo Testamento como del Evangelio, tenemos que desde el punto de vista mítico, en vez de seguir desplazando sobre la

---

<sup>65</sup> Girard se caracteriza por hacer una *lectura no sacrificial* de los evangelios. En este sentido, va en contra de aquella concepción teológica según la cual hay una cierta exigencia sacrificial. Según Girard, desde la teología medieval se formuló erróneamente que “Dios tiene necesidad de vengar su honor comprometido por los pecados de la humanidad, etc. Y no sólo exige Dios una nueva víctima, sino que reclama la víctima más preciosa y más querida, su propio hijo” (MM, 213)

víctima la responsabilidad de su propia muerte, esta inspiración se mueve en sentido contrario; vuelve sobre el desplazamiento mítico, tiende a anularlo, y a situar la responsabilidad de la violencia sobre la comunidad, los verdaderos responsables. (Cf. MM, 205)

Girard también relaciona el texto evangélico con su primera hipótesis, del *deseo mimético* o *deseo según otro*. A partir de la reflexión sobre la palabra *σκάνδαλον* (*skandalon*) se puede devanar el hilo de la imitación (Cf. CE, 40). Dicha palabra suele traducirse como escándalo, obstáculo, tropiezo, trampa puesta en el camino; viene de la raíz, *σκάδζω*, (*skadso*)<sup>66</sup> que significa cojear. (Cf. MM, 456)

Hay un grupo de textos evangélicos, centrados directa o indirectamente en la noción de escándalo. Si se toman estos textos, en apariencia demasiado heterogéneos, se llega a la conclusión que el *skandalon* es el obstáculo de la rivalidad mimética. Viene a ser el modelo en cuanto se convierte para su discípulo, en fuente de fascinación, y que contrarresta las empresas de su discípulo. El *skandalon* no es un objeto material, es el *otro* o *uno mismo* en cuanto está alienado por el otro. Es el obstáculo obsesivo que suscita ante nuestros pasos el deseo mimético con sus vanas ambiciones, la fascinación por la excelencia del modelo que atrae en cuanto obstaculiza y que obstaculiza en cuanto atrae. Es el deseo mismo cada vez más obsesivo por los obstáculos que suscita.

Es así como vemos reflejado el juego del escándalo y una pretendida desmitificación recíproca, en varios pasajes del Nuevo Testamento, uno de los cuales, nos brinda la idea central:

No juzguéis, para que no seáis juzgados. Porque con el juicio con que juzguéis seréis juzgados, y con la medida con que midáis se os medirá. ¿Cómo es que miras la brizna que hay en el ojo de tu hermano, y no reparas en la viga que hay en tu ojo? ¿O cómo vas a decir a tu hermano: "Deja que te saque la brizna del ojo", teniendo la viga en el tuyo? Hipócrita, saca primero la viga de tu ojo, y entonces podrás ver para sacar la brizna del ojo de tu hermano. Mt. 7, 1-5.

<sup>66</sup> Cf. *Diccionario Griego – Español*, Editorial Bibliográfica Española, Madrid, 1945, p. 642.

Mi propia condenación re-produce los rasgos estructurales del acto condenable. El juez se imagina ilusoriamente que escapa del juicio que lanza sobre los demás. Cree que está al otro lado infranqueable que lo pone al abrigo de lo que constata en los niveles que se encuentran “debajo” de él.

Girard manifiesta que la cultura contemporánea, se vale del escándalo para desmitificar, pero lo único que se logra es reforzar el escándalo. Y mientras más se exasperan las rivalidades, se va borrando la diferencia pretendida entre los adversarios:

La indignación escandalizada, es siempre el deseo febril de diferenciar al culpable y al inocente, de asignar a cada uno sus responsabilidades, de develar la ignominia hasta el fondo y de castigarla como ella se merece. El escandalizado quiere poner en claro el asunto; hay en él una pasión ardiente por sacar a relucir el escándalo y ponerlo en la picota. Este elemento de curiosidad ávida y morbosa tiene mucho que ver, como es lógico, con la pasión desmitificadora (...) Es siempre el escándalo el que llama a la desmitificación y la desmitificación, lejos de poner fin al escándalo, lo propaga por todas partes y lo universaliza. (MM, 466)

Aquí se trata de una pretendida *desmitificación* que resulta ilusoria ya que no surge de una verdadera crítica, sino del proceso mimético, de la exasperación de las rivalidades. Por eso el escándalo no está libre de paradojas:

(...) el escándalo es la violencia misma y el saber violento de la violencia, a veces bajo unas formas que son más sangrientas y explícitas que nunca, como cuando las grandes persecuciones o cuando hay continentes enteros bajo el peso de la opresión más grotesca, pero a veces también bajo las formas más sutiles y ocultas que se presentan en el lenguaje de la no-violencia y de la solicitud para con todos los desgraciados. (MM, 466)

### 3.1.2. El “chivo expiatorio”: una cuestión de *saber*.

El término *víctima propiciatoria* o *cabeza de turco*, proviene de una palabra que designaba a la víctima en el rito del Antiguo Testamento (Lev, Cap.21). En el empleo moderno de esta palabra se hace referencia al proceso del sacrificio arbitrario de víctimas, no percibido como tal, ya que “Las ‘mejores’ víctimas propiciatorias, las únicas ‘buenas’ víctimas propiciatorias son en realidad aquellas que no son reconocidas como tales” (LMA, 195). Y esto es lo que hay que tener en cuenta para interpretar correctamente los textos de mistificada persecución. Además tiene el sentido de mecanismo espontáneo (Cf. MM, 44). Dicha víctima se convierte en “vehículo de las pasiones humanas” (VS, 125). No se trata de asumir un pecado de definición imprecisa, sino más bien la *víctima* asume los reales sentimientos de hostilidad que los miembros de una comunidad experimentan los unos para con los otros.

Ahora bien, Girard, en el desarrollo de su pensamiento, dejará de referirse a la víctima propiciatoria en el sentido de simple víctima emisaria que se encuentra enmarcada en un proceso mítico ritual, para usar el término “chivo expiatorio”<sup>67</sup> en el sentido de víctima inocente, acusada injustamente. Christiane Frémont, en *De la croyance et du savoir*<sup>68</sup> hace notar que dicho término tiene importantes implicaciones en la obra de Girard. Afirma que *chivo expiatorio* es un objeto reflexivo, una noción que revela un saber ya constituido: nosotros no podemos hablar de chivo expiatorio sin decir al mismo tiempo, el estado de nuestro saber sobre la cuestión, nosotros no podemos concebir al chivo expiatorio sin comprender al mismo tiempo las condiciones de su *conocimiento*.

El *chivo expiatorio* no se nos da como un objeto, un objeto localizable en los textos mitológicos, sino es el término de un análisis.<sup>69</sup> El chivo expiatorio no es un objeto

---

<sup>67</sup> El término “chivo expiatorio” es la traducción española tanto para el término inglés “scapegoat” como francés “bouc émissaire” que usa Girard en sus obras.

<sup>68</sup> Cf. FREMONT, Christiane, *De la croyance et du savoir*, en JULLIAND, Alphonse (Ed.) *To Honor René Girard*, Anma Libri, California, 1986, pp. 198-200.

<sup>69</sup> Recuérdese que el *ocultamiento* del mecanismo victimario en los mitos, se da porque no existe duda de la culpabilidad de la víctima. Este ocultamiento hace que, en la mitología, el mecanismo victimario no aparezca representado expresamente, por lo que en un primer análisis parecería que dicho mecanismo se

directo de la etnología, sino más exactamente, un *concepto de conocimiento*, que permite vislumbrar el grado de saber que una cultura tiene o no, de ella misma. El chivo expiatorio expone las condiciones epistemológicas que han permitido construir este concepto: en eso el título del libro de Girard “El chivo expiatorio” llega a ser perfectamente riguroso, a partir del momento que uno capta que el *chivo expiatorio* está del lado del saber, es decir del sujeto, y no del objeto.

Este desplazamiento permite comprender la operación que René Girard efectúa sobre los textos. No se trata de transportar directamente el ritual de la víctima propiciatoria en los relatos mitológicos, para ponerlo en los fundamentos de las instituciones religiosas y políticas. La investigación de Girard se centra en los textos: éstos, en su orden, y no en su contenido, obedecen a un mecanismo de chivo expiatorio.

El ritual hebreo es una práctica religiosa que consiste en poner en una víctima el mal de la comunidad; el mecanismo del chivo expiatorio es precisamente el ocultamiento de esta práctica, su recubrimiento por la creencia en la *culpabilidad real* del héroe mítico. El esquema ideal desorden-crisis-sacrificio-orden devuelve la razón de la organización de las representaciones míticas. Este esquema construye el funcionamiento más probable de la violencia en una colectividad cualquiera. En definitiva, se plantea la hipótesis de que toda comunidad humana tiene que ver, o está implicada con la violencia.

“El chivo expiatorio” (CH) sigue, en el orden cronológico, a los libros “La violencia y lo sagrado” (VS) y “El misterio de nuestro mundo” (MM), sin embargo, según Christiane Frémont, es necesario comprender que, lógicamente, “El chivo expiatorio” les precede y define sus condiciones de posibilidad. Este libro muestra el orden epistemológico de la hipótesis, y hace comprender que la tesis sacrificial no es un postulado ni principio de interpretación, sino el resultado de un sistema de

---

encuentra ausente. Pero, precisamente por su ocultamiento, el mecanismo mimético en los mitos resulta eficaz, de tal manera que el apasionamiento mimético cumple cabalmente su papel en la mitificación. ¿Y cómo justifica Girard la presencia del mecanismo victimario en los mitos? Por la presencia de los *estereotipos de la persecución* que se encuentran en los textos históricos. Si se presentan dichos estereotipos también en los mitos, entonces el mecanismo victimal se encuentra presente en ellos.

conocimiento. Dicho conocimiento se va perfilando por la puesta en relación de tres tipos de textos:<sup>70</sup> míticos, bíblicos e históricos. La confrontación no es la búsqueda de mitología comparada, sino la clasificación de los textos según el grado de saber que producen los unos sobre los otros. El autor se atreve a tomar, en el campo de las ciencias humanas, una decisión: hay textos que permiten explicar otros y algunos dan el medio de comprender lo que otros esconden. Así sucede con la tragedia griega sobre su mitología de referencia, así sucede con el texto evangélico sobre el funcionamiento de lo sagrado.

Se trata de encontrar las similitudes en cuanto los textos buscan y eliminan o expulsan al supuesto culpable, pero también se trata de respetar las diferencias, porque ellas permiten captar en qué y por qué un texto mítico es definido como tal. Es decir, como vimos, en el texto mítico, la presencia de lo sagrado es más fuerte, y por eso mismo, no hay duda de que el culpable es tal. En todo caso, René Girard no reduce el texto mítico al texto histórico, ya que él explica cómo, con los mismos estereotipos, obtiene resultados diferentes: el mito pone en escena lo sagrado, mientras el texto de persecución revela indiscutiblemente su debilitamiento y su relación con la historia. La confrontación de los dos géneros de relatos propone un artificio pedagógico destinado para que sea posible, pensable para nosotros, la idea de que los culpables puestos en la escena mitológica, son inocentes. La confrontación de ambos relatos crea la condición de posibilidad de que el texto mítico sea comprendido como un texto gobernado por el mecanismo del chivo expiatorio. En definitiva, nos encontramos con un sistema de explicación de textos, en los que se dilucidan los unos por los otros.

En cuanto al texto bíblico, y más particularmente, el texto evangélico, René Girard toma en serio la pretensión de que constituye una *revelación*. Pero esta revelación tiene un

---

<sup>70</sup> Christiane Frémont no nombra los textos literarios, que para Girard, no son ajenos a su investigación. Considero que los textos literarios se encuentran a caballo entre los *mitos* y los *textos históricos*. Tendrían que ver con los mitos en cuanto Girard observa que algunas obras literarias *ocultan* el mecanismo victimario. A su vez, tendrían que ver con textos históricos, y más exactamente con textos de mistificada persecución en cuanto algunas de esas obras, además de presentar los estereotipos de la persecución, se ubican en un determinado momento histórico, es decir son obras hijas de su tiempo. Recuérdese además que para Girard una obra literaria no se encuentra aislada de la época histórica y de la vida personal de su autor.

sentido teórico. La confianza asignada al texto bíblico y su pretensión de enunciar una hipótesis directriz, viene dada por la *revelación de la víctima inocente* y de la muerte fundadora. Y esto constituye un saber que surge del texto bíblico (Cf. MM, 195) sin que se trate de fe ni de profecía. De ese análisis, dilucidamos que este contenido no es teológico, sino propiamente *antropológico*, no en el sentido de una antropología a la manera de la etnología o la antropología comparada, sino en un sentido más básico, es decir, que pertenece a la *realidad humana*. Girard propone, de esta manera, un uso no teológico del texto evangélico: lejos de buscar la definición de un verdadero dios, que reemplazaría los falsos dioses mitológicos, él muestra cómo este texto denuncia el mecanismo de la fabricación de todos los dioses. No hay dios que no provenga de la violencia de los hombres: ellos renunciarán a ésta al mismo tiempo que a lo *sagrado*.

## 3.2. Pertinencia del pensamiento de René Girard

### 3.2.1. El mundo actual

En la sociedad actual ya no tenemos el *mecanismo protector* de la prohibición para evitar el contagio mimético. No contamos con ritos de iniciación que nos capaciten para resolver los escollos que se puedan presentar en la vida en común, ni tenemos prohibiciones hacia lo que está reservado a otro. En definitiva, no tenemos un criterio claro que nos permita distinguir entre las conductas imitativas que no generan rivalidad y aquellas generadoras de rivalidad, es decir generadoras de crisis mimética con todas sus consecuencias. Y al no tener una “guía”, nos encontramos expuestos al *double bind*, ya que no tenemos controlados los posibles desencadenantes de la crisis mimética del deseo (Cf. MM, 328). La “pantalla protectora” que permitía la resolución de la crisis mimética se ha disuelto debido tanto al conocimiento de las *fuerzas naturales*, como al conocimiento de las *fuerzas culturales*. Sin embargo, el hecho de que no tengamos dichos mecanismos protectores no constituye una catástrofe en sí misma. Simplemente nos encontramos cara a cara con nuestras acciones que nos llevarán hacia donde nosotros mismos las conduzcamos.

En cuanto a lo sagrado y su correlato la violencia, sigue ejerciendo su doble papel de “veneno” y “remedio” (MM, 290). Un ejemplo claro de ello constituyen las *armas disuasivas*, como las armas nucleares, que mantienen la “paz” en el mundo. Estas armas no son más que una violencia que nos protege de la violencia. En definitiva, hay una extraña paz en la que vivimos, que se asemeja a la paz de antaño en las comunidades primitivas:

La situación actual no significa ni mucho menos que los hombres fueran hasta ayer mismo tal como los describe el pensamiento humanista y que de pronto hayan perdido una inocencia que hasta ahora no han poseído realmente. La verdad es que los hombres no han cambiado en nada y que es esto lo que hace a nuestra situación tan peligrosa. Lo que se ha revelado no es nada nuevo, sino una violencia que siempre ha estado en el hombre. (MM, 295)

Sin embargo, esta violencia no tiene nada de instintivo, y una prueba de ello es que siempre ha estado a nuestra disposición, pero todavía de uno u otro modo se la contiene.

El mundo entero se encuentra frente a la violencia en una situación parecida a la de los grupos humanos primitivos, pero no se trata de asimilar ambos grupos de fenómenos, sino que tienen sus propias diferencias. Girard habla en sentido metafórico que los hombres “adoran” su violencia como lo hacían ayer, pero actualmente no se trata de un terror verdaderamente sagrado, sino un temor lúcido de los peligros que un enfrentamiento nuclear acarrearía a toda la humanidad: “La paz actual se basa en una estimación fríamente científica de las consecuencias uniformemente desastrosas, quizá incluso fatales, que tendría para todos los adversarios la utilización masiva de las armas acumuladas”.<sup>71</sup> (MM, 292)

La conducta actual de las naciones es ambigua ya que, por un lado, no desencadenan lo irremediable; pero por otro no son lo suficientemente sabias para dejar de asustarse mutuamente, con sus armamentos. Este carácter intermedio, permite a los hombres eludir los problemas planteados por esta situación.<sup>72</sup>

---

<sup>71</sup> Ejemplo de esto es el tratamiento que ha dado Estados Unidos a Irak y a Corea del Norte, países que según George W. Bush, junto con Irán, forman parte del “eje del mal”. Irak fue atacada a pesar de no tener pruebas de la existencia de armas químicas. Además, la decisión del ataque armado se dio a pesar de no tener un apoyo decisivo por parte de la ONU, y de tener una fuerte oposición por parte de la opinión pública internacional, donde los más impresionantes llamados populares a favor de la paz se hicieron precisamente en países que estaban a favor de la guerra, como España y Gran Bretaña.

Por otra parte, Corea del Norte ha manifestado la necesidad de tener un programa de disuasión nuclear. Es más, a mediados de abril de 2003, autoridades norcoreanas habrían dicho a un alto funcionario estadounidense, que tenían armas nucleares e incluso habrían amenazado con probarlas. Frente a esto, Estados Unidos, lejos de lanzarse a un ataque como lo hizo contra Irak, insiste en mantener conversaciones multilaterales en las que también tengan cabida otros países asiáticos como Corea del Sur, China y Japón para abordar el tema nuclear. Es decir, entre Estados Unidos y Corea del Norte hay una paz, una contención de la violencia (puesto que no hay ataque armado) mediante la misma violencia (la disuasión nuclear). En este sentido, vale la pregunta: ¿Estados Unidos habría atacado a Irak si realmente hubiera tenido armas químicas que supuestamente se activaban en 45 minutos? Cf. DE LA GORCE, Paul-Marie, *Colapso diplomático de Washington. La historia de una crisis*. En: *Le Monde diplomatique*. Edición Colombia, año I, No. 11, Abril 2003, pp. 12, 13;

Cf. CNN en Español. Especiales. Crisis nuclear en Corea del Norte, en Internet: <http://www.cnnespanol.com/especial/2003/north.korea/>.

<sup>72</sup> Nietzsche afirma lúcidamente que los gobiernos mantienen el ejército utilizando la moral que aprueba la “legítima defensa”. Esto significa reservarse la moralidad para sí, y la inmoralidad para el vecino que es considerado como un agresor en potencia. Y como todos los Estados piensan de la misma manera, tenemos que la incitación y causa de las guerras se da porque se concibe la supuesta inmoralidad del otro, además de *presuponer la mala actitud del vecino y la buena actitud propia*. Es así como en la “paz armada” nos encontramos con *la cizaña de la actitud que desconfia de sí y del vecino*. Cf. NIETZSCHE,

Por otra parte, el pensamiento de René Girard también cobra vigencia en los momentos actuales en los que diversas naciones hacen llamados enérgicos contra el "terrorismo". Girard mira los atentados del 11 de septiembre de 2001<sup>73</sup> como una relación modelo – discípulo, en que entra en juego la competencia.<sup>74</sup> En la base de estas acciones hostiles no se encontraría una diferencia radical entre oriente y occidente. Para Girard, sin duda, la forma en la que fueron perpetrados constituye un salto a un mundo "diferente", pero lo que da lugar o lo que provoca el terrorismo no está en esa "diferencia" política y cultural con los estadounidenses. Al contrario, en el fondo está un deseo exacerbado por la convergencia y el parecido. Girard afirma que los estadounidenses tienen que ser los menos asombrados por lo que pasó, ya que ellos constantemente viven en relaciones de rivalidad o competencia. En definitiva, los terroristas imitaron y adoptaron los valores de los estadounidenses, aun cuando aquéllos no lo confiesen. Los "enemigos" de los Estados Unidos, hicieron de éste el modelo de sus aspiraciones,<sup>75</sup> ¿y qué deseo común les une? El deseo de poder y éxito exacerbados.

---

Friedrich. *Humano demasiado humano*. Volumen II, Traducción de Alfredo Brotons, Madrid, Ediciones Akal, 1996, § 284, p. 204.

<sup>73</sup> Cf. GIRARD, René, *What Is Occurring Today Is a Mimetic Rivalry on a Planetary Scale. An Interview by Henri Tincq*, Translated by Jim Williams, En: LE MONDE, November 6, 2001. Internet [http://theol.uibk.ac.at/cover/girard\\_le\\_monde\\_interview.html](http://theol.uibk.ac.at/cover/girard_le_monde_interview.html)

<sup>74</sup> Girard es más radical al afirmar que es un error razonar dentro de las categorías de "diferencia" cuando la raíz de todos los conflictos es más bien la competición, la rivalidad mimética entre las personas, países, culturas. Es decir, en el fondo, como hemos visto, está el deseo de imitar el otro para obtener la misma cosa que él o ella tienen, por la violencia si fuera menester.

<sup>75</sup> Recuérdese que en otro tiempo Osama Ben Laden y Estados Unidos, a través de la CIA, eran socios. Todo sucedió cuando la Unión Soviética invadió a Afganistán en 1979 con el objetivo de controlar un corredor estratégico en la región petrolera por excelencia en el mundo. La invasión generó una fuerte oleada de resentimientos entre la población árabe musulmana. Al llamado de guerra acudió un joven millonario, Osama Bin Laden, hijo de una de las castas más conocidas y ricas de Arabia Saudita. Para 1984 Bin Laden conducía las operaciones de una organización conocida con el nombre de Maktab, que introducía millones de dólares, armas y combatientes de todas partes del mundo a la guerra afgana. Esta organización operaba bajo el amparo de servicios de inteligencia pakistaní, que a su vez eran patrocinados por la CIA para provocar la guerra contra la ocupación moscovita. La CIA y Bin Laden apoyaron económicamente a los feroces guerreros mujahedeen que combatieron en el desierto, pero las rivalidades entre las castas afganas obligaron a la agencia norteamericana a repensar su estrategia. Es así como Osama, con un pequeño grupo de militantes islámicos de campos de refugiados egipcios, pakistaníes, libaneses, palestinos y sirios, se convirtió en el socio confiable de la CIA en esa guerra.

En definitiva, pasaron de socios confiables a enemigos acérrimos. Es interesante señalar que para este tipo de situaciones, en las que un agente o una operación que se voltea en contra de sus creadores (o como diría

Ahora bien, ¿Qué sucede con el mecanismo sacrificial actualmente? Girard afirma que los textos de persecución atestiguan una disminuida eficacia respecto a los textos míticos: “las víctimas se perciben todavía como seres omnipotentes para hacer el mal pero ya no para hacer el bien” (LMA, 220). Es decir, ya no se las diviniza como en el caso de los textos míticos. En definitiva, de estos dos fenómenos, sólo queda el primero por ser el más frágil: “Aún odiamos a nuestras víctimas (...) pero ya no les rendimos culto” (LMA, 220). Gracias a esta disminuida transfiguración mítica, podemos discernir la persecución en nuestro mundo, y no podemos hacerla en modo estricto, en el mito. De la misma manera, en las grandes crisis sociales reaparece la acusación de parricidio e incesto, crímenes edípicos e infanticidio, hecho que es atestiguado tanto por la tragedia griega, como por el psicoanálisis. Girard manifiesta que este drama se repite en toda violencia colectiva, pero hay una diferencia con el mundo actual: “nosotros ya no interpretamos la transferencia colectiva en la clave mítica de héroes auténticamente culpables. En el mundo actual somos capaces de observar la violencia colectiva e interpretarla como tal; por eso la violencia ya no produce acciones rituales ni tiene significación mitológica”. (LMA, 116)

Nuestra percepción de los fenómenos de víctima propiciatoria es inversamente proporcional a sus efectos. Mientras hay mayor inteligibilidad sobre las víctimas, tenemos menores efectos miméticos. Por eso, en la actualidad:

Todo cuanto podemos observar son, por un lado, fenómenos más o menos residuales y culturalmente marginales de la categoría del ‘linchamiento’ y, por otro, la infinita multiplicación de víctimas en el seno del mundo civilizado, víctimas con poco poder o ningún poder para reconciliar a una comunidad que tiende cada vez más a coincidir con toda la humanidad. (LMA, 221)

Este proceso muestra que se da una desintegración del sacrificio que parece irreversible. Y, según Girard, se debe al conocimiento que hemos adquirido y estamos adquiriendo de

---

Girard, el modelo pasa a convertirse en anti-modelo) la CIA tiene un término revelador: *blowback* que se traduciría como "retroexplosión", que ilustra perfectamente lo que para Girard es la *rivalidad mimética* en la que el modelo pasa a ser obstáculo. Cf. Revista Cambio, *Monstruos Inc. Osama Bin Laden: el socio de confiar*. En: Revista Cambio.com Internet: <http://www.cambio.com.co/web/Interior.Php?idp=101&ids=4>

nuestra violencia, sus consecuencias y conocimiento de nuestra tendencia a convertir en víctimas a otros seres humanos.

Como vimos, el chivo expiatorio para que resulte eficaz, no debe verse como tal. La mitologización es el ocultamiento de la arbitrariedad de la víctima y considerarla culpable. Si nosotros conocemos que la víctima es inocente o es un chivo expiatorio, entonces no tiene éxito pleno la sacralización. En este sentido, no hay plena reconciliación victimaria, es decir, el efecto del *chivo expiatorio* ya no parece trabajar muy bien.<sup>76</sup>

En otras palabras, si los procesos de sacralización ya no funcionan a la perfección, resulta cada vez más difícil justificar su correlato, la *violencia*. Por eso, al nivel del poder político contemporáneo “ya es un hecho (...) el de que es menester renunciar a la violencia, unilateralmente si fuera necesario, pues de otra manera sobrevendría la destrucción universal” (LMA, 228). Girard va más allá al afirmar que el reemplazo “profético” y “evangélico” de toda ley primitiva por la renuncia a la violencia no constituye un mero sueño arcádico al cual podemos adherirnos o no, sino más bien dicha

---

<sup>76</sup> Esto no significa que no haya víctimas. Hitler, Stalin, Pinochet, etc. han tenido sus propias víctimas. En todo caso se trata de regímenes que pretendían mantener una autoridad o un sistema de gobierno. Se trata en definitiva de violencia en función del mantenimiento del poder, en la que, como en las comunidades primitivas, se puede encontrar una cierta unanimidad violenta, y la presencia de lo sagrado. Sin embargo, no se trata propiamente de una *violencia fundadora* al estilo de las comunidades primitivas puesto que la unanimidad violenta en nuestras sociedades, nunca se realiza plenamente (al existir duda sobre la culpabilidad de la víctima), y en ese sentido, el chivo expiatorio resulta sólo *parcialmente* eficaz en la restauración del orden. Lo sagrado no se presenta con toda su fuerza, sino sólo como *huellas* de lo sagrado. Cf. BOTTUM, J., *Girard Among the Girardians*. En: First Things. The journal of Religion and Public Life. Vol. 61, Published by The Institute on Religion and Public Life, New York, March 1996. Internet: <http://www.firstthings.com/ftissues/ft9603/articles/reveessay.html>

En el caso de persecuciones en otras épocas, se encuentra el texto citado en el anterior capítulo, *Juicio del Rey de Navarra*, escrito en la época de la Peste Negra, tenemos que, si bien el texto no presenta duda sobre la culpabilidad de los judíos en la peste, no por eso resulta eficaz el proceso de sacralización. Es decir, si bien la persecución se realiza con todo entusiasmo en nombre de la “justicia divina”, los judíos nunca pasan a ser “santificados” ya que sus muertes no traen fin al mal que acecha la comunidad. Cf. GOLDSAN, Richard, *René Girard and Myth. An Introduction*, Routledge, New York, 2002, p. 88.

renuncia es “la condición científica *sine qua non* de la simple supervivencia”<sup>77</sup> (LMA, 228).

A pesar de este urgente llamado, continuamos viendo ejemplos donde la política y los juegos de poder no son más que un mecanismo recíproco. “Los ‘exesos violentos’ por un lado, y la ‘ley y el orden’, por el otro, siempre se nutrieron recíprocamente” (LMA, 229). Aquí nos encontramos, nuevamente, con los *dobles miméticos*. Ambas partes a pesar de querer diferenciarse, vienen a ser lo mismo. Las posiciones que ocupan dichas posturas políticas, vienen a ser simples opuestos, dicotomías maniqueas que simplemente reflejan la “distribución de grados políticos buenos y malos entre quienes están a ‘favor’ de la ley y el orden o ‘contra’ la ley y el orden”. (LMA, 229)

### **3.2.2. Los orígenes de la violencia en Colombia desde una perspectiva girardeana**

El pensamiento de René Girard nos proporciona un modelo, un instrumento que permite examinar ciertos fenómenos sociales y políticos.<sup>78</sup> Se trata de un análisis que no se queda en generalidades, sino que es capaz de penetrar situaciones que nos competen. Es así como, el pensamiento de Girard nos brinda luces para comprender los orígenes de la violencia en Colombia.

Estudios desde esta perspectiva son escasos, a pesar de que, como veremos, el pensamiento de Girard es muy pertinente a la situación colombiana. Considero que son escasas las investigaciones en este sentido porque Girard a pesar de tener ya un recorrido

---

<sup>77</sup> Según Girard, no se trata de medir el precio, que resulta muy alto, que hay que pagar por enfrascarse en la rivalidad mimética. En este sentido, Girard encuentra como único camino de solución la no violencia, que sería identificada como la renuncia al derecho de represalia, que pasa muchas veces por legítima defensa, e incluso, el amor a los enemigos, como recomienda el Evangelio. Cf. FERREIRA DOS SANTOS, Laura, *A nao – violência no pensamento de René Girard*. En: Revista Portuguesa de Filosofia, Faculdade de Filosofia de Braga, Braga, Volume 52, Janeiro – Dezembro 1996. pp. 787, 788.

<sup>78</sup> ASSMANN, Hugo (editor). *Sobre ídolos y sacrificios*. Trad. Guillermo Meléndez, D.E.I., Costa Rica, 1991, p. 48.

de más de cuarenta años de investigación, es un pensador relativamente nuevo para los países hispanohablantes.<sup>79</sup>

Quien ha incursionado por el pensamiento girardeano y el conflicto colombiano, en alguna medida, es Cristina Rojas con su obra *Civilización y violencia*,<sup>80</sup> y más decididamente, Camilo García con su artículo *Lo sagrado y la violencia*.<sup>81</sup> En este apartado fundamentalmente haré referencia a este artículo, en el cual, si bien escasamente se cita a Girard, un lector atento descubrirá que tras toda su interpretación<sup>82</sup> sobre los orígenes de la violencia en Colombia, se encuentra el modelo de Girard. Lo que se pretende aquí es mostrar claramente la perspectiva girardeana.<sup>83</sup>

En septiembre de 1940 Laureano Gómez, en ese tiempo jefe supremo del partido conservador, proclama un discurso en el que se opone a la reelección presidencial de Alfonso López Pumarejo para el período 1942 a 1946. En dicho discurso, pronunciado ante el Congreso de la República, Laureano afirma que López Pumarejo atropelló cosas que son “sagradas”, por lo cual hace un llamado a acabar con el expresidente López Pumarejo, atropellando así la legislación y el orden democrático. Ese *bien sagrado* se atropelló en 1936, puesto que los legisladores liberales, “auspiciados por el entonces presidente López Pumarejo, no encabezaron, como solía hacerse, el acto legislativo con el que reformaron la Constitución vigente desde 1886 con la fórmula *En nombre de*

---

<sup>79</sup> La contraportada del libro *Cuando empiecen a suceder estas cosas...* publicado al español en 1996 es esclarecedora en ese sentido. Se afirma que Girard es “un intelectual reconocido en todo el mundo y que en España, a pesar de estar traducidas algunas de sus obras, aún está por descubrir”. Cf. GIRARD, René, *Cuando empiecen a suceder estas cosas... Conversaciones con Michel Treguer*, Traducción de Ángel Barahona, Encuentro, Madrid, 1996.

<sup>80</sup> Cf. ROJAS, Cristina, *Civilización y violencia. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*, Norma, Bogotá, 2001.

<sup>81</sup> Cf. GARCIA, Camilo, *Lo sagrado y la violencia. Raíces de la violencia actual en Colombia*. En: Revista Número, Edición 38, Septiembre - Octubre - Noviembre 2003, Bogotá, pp. 34 - 49.

<sup>82</sup> Sobre esta lectura del conflicto colombiano por parte de Camilo García, resulta esclarecedora la nota introductoria de la Revista Número: “Esta es una de las explicaciones más claras que hemos encontrado sobre los orígenes de la violencia que afecta a Colombia desde hace más de medio siglo”. *Ibidem*, p. 35

<sup>83</sup> En este sentido, reconozco que la rigurosidad histórica del presente apartado puede ser deficiente, a pesar de que se ha hecho el esfuerzo de confrontar algunos hechos con la obra *La paz, la violencia: Testigos de excepción* del conocido historiador Arturo Alape.

*Dios, fuente suprema de toda autoridad, los diputados de la Asamblea...decretan. Sino por la de El congreso de la República decreta”.*<sup>84</sup>

Esta fórmula resultaba sagrada para Laureano, porque contenía, para él, una “verdad” inmutable: el poder que los seres humanos ejercen y poseen es dado por Dios. Para Laureano esta acción no sería simplemente la negación de una verdad sustancial, sino de un acto de fuerza, de violencia, que los legisladores liberales cometieron contra Dios. Además, con esta acción los liberales quitaron la validez de las leyes que prescriben, ya que desconocieron el origen divino de las leyes que reformaron. Es decir, desacralizaron al texto constitucional, por lo que hicieron desaparecer el motivo central por el cual había que obedecerlo.<sup>85</sup> Y una profanación tal, a la luz de la sacralización, sólo puede ser aplacada con la muerte del profanador.

En este sentido, Camilo García afirma: “Podemos decir que Laureano Gómez tuvo, en el fondo, frente a la Constitución del Estado colombiano (1886) esta misma actitud que manifestaban los hombres primitivos ante los seres sagrados de la naturaleza”.<sup>86</sup> En definitiva, cuando alguien negaba el carácter de algo considerado como sagrado, destruía la posibilidad de la convivencia no violenta en dicha sociedad. Por eso, se consideraba que el único camino para reparar tamaño mal era eliminando al autor o autores del sacrilegio.

---

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 36

<sup>85</sup> En este caso, el motivo central de la validez de una constitución la daba Dios, pero ¿qué sucedería si se tratara de una constitución totalmente secularizada? Acertadamente Camilo García afirma que una constitución secularizada también posee una cierta aura sagrada: “tenemos que decir que al contrario de lo que creyó Laureano, todo texto constitucional moderno secularizado conserva y proyecta un cierto halo sagrado” *Ibidem*, p. 47. Camilo García afirma que esto se debe a que las normas que contiene el texto constitucional son el resultado de un acuerdo de los miembros de la sociedad o de sus representantes. Además, porque “el carácter durable que tiene la escritura lo convierte en el medio idóneo y apropiado para materializar el espíritu no sólo divino, sino también humano”. *Ibidem*, p.47. En terminología girardeana diríamos que el texto constitucional tiene un *halo sagrado* porque es el resultado de cierta unanimidad. Además, representa la ley, la norma, lo cual le convierte en un órgano restaurador del orden. En cuanto a la escritura del texto constitucional, garantiza que tal resolución unánime no caiga en el olvido, y se tenga siempre presente sus normas. Es decir, el texto constitucional escrito se parece a lo que Girard denomina *mito*.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 38.

El hecho de suprimir del texto constitucional el nombre de Dios que autoriza a los hombres a escribirlo, fue para Laureano Gómez, además un atentado contra la integridad, sustento espiritual, contra la “vida” de un sector importante de la sociedad que creía en esa “verdad”.<sup>87</sup> Esto era considerado una falta tan grave que justificaba cualquier reacción violenta contra los autores del “sacrilegio”. Camilo García afirma:

El rasgo cognoscitivo de esta reacción de Laureano Gómez estriba en que puso en evidencia de manera palpable que cuando unos seres humanos hacen desaparecer algo que consideran sagrado, se activa el deseo de destruir a los autores de esa destrucción, de esa profanación, como bien lo mostró y documentó René Girard en su libro *Lo sagrado y la violencia*. El motivo de este deseo, de esta reacción, está en que esa cosa sagrada es sentida como la fuente de toda vida, como el origen de donde se viene y se nace, el sustento que le da posibilidades y sentido”.<sup>88</sup>

La destrucción de lo sagrado llevada por el partido liberal, constituía un sacrilegio, un delito que se castiga o se debe castigar con la muerte de sus autores. Por eso se comprende que, cuando el partido accedió nuevamente al poder en 1946 con Ospina Pérez, como Presidente de la República, se dio a la tarea de organizar y realizar una persecución violenta.<sup>89</sup> Se asesinaron varios campesinos liberales en varias regiones agrarias del país, y para realizar esta tarea, el partido se valió de órganos armados del Estado, en especial la policía<sup>90</sup> y bandas privadas que organizó en varias regiones

---

<sup>87</sup> Por otra parte, para el partido conservador, los liberales venían a representar la “barbarie”. Había un *deseo civilizador*, que para los conservadores, estaba relacionado con la moral como opuesta al “libertinaje”. Y esta moral, defendida por los conservadores, estaba relacionada con la divinidad. Ser moral era seguir y respetar los mandatos divinos. Sin embargo, los liberales no estaban exentos de este *deseo civilizador*, que para ellos estaba representado por el principio del *laissez-faire*, según el cual, el pueblo no necesita ningún mandato divino que lo oriente, sino que el pueblo sabe lo que le conviene, y puede guiarse por leyes que él mismo promulga. Como vemos, tanto para liberales como para conservadores existía un deseo civilizador. Ambos estaban en pos de un mismo objeto de deseo, lo que hace a cada partido el *doble mimético* del otro. En esta relación doble, ambos grupos claman a los cuatro vientos sus diferencias, pero son incapaces de percibir la *reciprocidad* de su relación. Cf. ROJAS, Cristina, *Op. Cit.*, pp. 101–103, 107.

<sup>88</sup> GARCIA, Camilo, *Op. Cit.*, p. 47.

<sup>89</sup> Sobre este punto, Eduardo Franco Isaza, refiriéndose a los Llanos Orientales, afirma que el gobierno de Ospina Pérez “estaba armando grupos civiles de conservadores en alianza con la Policía y las alcaldías (...) eliminando campesinos y ciudadanos que tenían alguna influencia política”. ALAPE, Arturo, *La paz, la violencia: Testigos de excepción*, Planeta, Bogotá, 5ta Edición, 1999, p. 75.

<sup>90</sup> En ese entonces, la policía, que era “dependiente del Ministerio de Gobierno, sufre el proceso de sectarización propio de quien la accione a nivel departamental o municipal. No actúa en función de autoridad, sino de partido, obedeciendo consignas de quienes van sumiéndose en el mismo proceso de sectarización”. *Ibidem*, p. 29.

agrarias. Esta tarea se intensificó a partir de 1950, cuando se eligió como Presidente de la República a Laureano Gómez, por lo cual se intensificaría la persecución hacia los liberales.<sup>91</sup>

Camilo García manifiesta que la acción violenta desencadenada por el partido conservador, obedecía a un propósito religioso-político antidemocrático, que le dio al Estado una “función” que nunca se había tenido en la historia republicana: perseguir y asesinar a personas indefensas e inactivas de la población civil.<sup>92</sup> En estas circunstancias, surgieron grupos armados liberales campesinos que respondieron a la necesidad de defender sus vidas y pequeñas propiedades.<sup>93</sup> Tomar las armas para ellos fue un recurso legítimo en el sentido de que fue el único modo que tuvieron de

---

<sup>91</sup> A la luz de la perspectiva girardeana, podemos observar que López Pumarejo, y luego los liberales en general, constituían para Laureano Gómez y el ala conservadora; el apestado, el extranjero que es acusado de que la comunidad se hunda en la crisis, en la indiferenciación. En consecuencia, para restaurar la diferencia, para reconstituir lo sagrado, ven como única solución eliminarlos. Si bien el proceso se acerca al de las comunidades primitivas, también podemos ver su diferencia. A los liberales, en cuanto víctimas propiciatorias se les odia, pero ya no se les rinde culto, es decir, una vez que son sacrificadas no se las ve como salvadoras. En definitiva, como señalamos anteriormente, “las víctimas se perciben todavía como seres omnipotentes para hacer el mal pero ya no para hacer el bien” (LMA, 220)

<sup>92</sup> Esto es muy importante para comprender la interpretación que hace Camilo García de la violencia en Colombia. Si se ubican las raíces de la violencia actual en Colombia por el año 1940, no es porque se desconoce los numerosos hechos violentos acaecidos antes. Camilo García afirma que la violencia anterior la habían ejercido los diferentes gobiernos liberales o conservadores obedeciendo a dos razones más o menos legítimas que la Constitución contemplaba: en primer lugar, defenderse, como gobierno elegido por vía electoral, de un levantamiento militar en su contra promovido por algún caudillo militar o político del partido opositor. En este caso se encuentran las innumerables guerras civiles del siglo XIX. La segunda razón del uso de la fuerza estatal fue reprimir acciones sociales y políticas de sectores populares, dirigidas a reivindicar sus intereses, o a protestar por algo que consideraban injusto. Este es el caso de la masacre de las bananeras ocurrida en 1928. La violencia que desataron los gobiernos conservadores entre 1946 a 1953 no obedeció a ninguna de las razones anteriores, sino a una razón simbólica o “imaginaria”: castigar con la muerte a quienes habían ejercido la “violencia” contra Dios. Y hubo tal polarización, que todo el que no era conservador, era una potencial amenaza, aunque no tuviera armas en su poder. Cf. GARCIA, Camilo, *Op. Cit.*, p. 41.

Por otro lado, de este artículo parece que se puede afirmar de una manera inmediateista que los “culpables” del origen de la violencia en Colombia son los conservadores. Según el pensamiento de Girard, esto sería una forma muy simplista de ver las cosas. Para que la violencia prospere tiene que haber *rivalidad mimética*, que se desarrolla y crece gracias a la colaboración del otro, que entra en el *juego mimético*, en el sentido de que la *pareja mimética* participa de una misma interrelación. En consecuencia, *ambos rivales* son promotores de la escalada violenta.

<sup>93</sup> En este sentido, afirma Gilberto Vieira: “el movimiento guerrillero colombiano en su primera etapa, de fines de 1949 a mediados de 1953, es de carácter eminentemente defensivo que responde a la violencia oficial reaccionaria y a la violencia de los conservadores”. ALAPE, Arturo, *Op. Cit.*, p. 85.

protegerse de la violencia ilegal que ejercían tanto las bandas armadas, como la policía. Sin embargo, “muchos de estos grupos armados liberales, además de enfrentar y combatir a los grupos armados conservadores, se dedicaron a hacer lo mismo que éstos, a repetir su esquema de conducta, esto es, a perseguir y asesinar a miembros de la población civil campesina conservadora”.<sup>94</sup>

En definitiva, los liberales tuvieron una conducta mimética al matar a los civiles desarmados. Conducta que no sólo fue motivada por vengar el asesinato de algún familiar, sino provocada por la exasperación de la rivalidad mimética, es decir por el afán irracional de acabar con la existencia política del partido conservador. En este sentido, se pasó de una ofensiva unilateral, a una rivalidad mimética a la manera de los *dobles*, en los cuales la simetría, el reflejo del espejo, pasa a ser idéntico en ambos lados. Camilo García afirma:

(...) atrapados en este doble deseo, [de matar a civiles desarmados y de destruir al partido conservador] los grupos armados liberales se hicieron también autores y copartícipes de una violencia de la que en principio habían sido sus víctimas. Por eso no sólo imitaron la conducta práctica de los conservadores sino también el motivo más profundo de esa conducta; el mimetismo que realizaron fue tan completo que terminaron confundiendo con ellos.<sup>95</sup>

El gobierno militar de Rojas Pinilla, desalojó por la fuerza a los conservadores en 1953 y propuso una amnistía. Fue así como los liberales entregaron sus armas. Sin embargo, empezaron a ser asesinados los principales jefes de los grupos armados liberales, entre ellos Guadalupe Salcedo. Esto hizo que los liberales tomaran nuevamente las armas y constituyeran grupos que se dedicaran a asesinar a campesinos conservadores y sin partido. Esto terminó únicamente cuando el Estado los exterminó en el periodo 1958 - 1962. A pesar de eso, hubo un grupo de campesinos que se negó a entregar las armas en la amnistía que ofreció Rojas Pinilla. Estos campesinos, simpatizantes del partido comunista, conservaron sus armas sin usarlas, para defenderse en caso de alguna agresión. Esta actitud, según Camilo García, obedeció a dos razones. La primera, los

---

<sup>94</sup> GARCIA, Camilo, *Op. Cit.*, p. 42.

<sup>95</sup> *Ibidem.*

campesinos al experimentar la persecución violenta por parte del Estado, veían que si conservaban las armas podrían en el futuro defenderse de una eventual acción militar. La segunda, es que aprendieron del partido comunista, la idea marxista - leninista de que el Estado es un órgano de violencia que defiende los intereses de las clases dominantes. Esta idea parecía confirmada a plenitud, por las acciones violentas experimentadas en los tres años de gobierno del partido conservador. Esta “verdad” se cristalizó definitivamente en los campesinos en el año de 1964, cuando estaba en funcionamiento el pacto del Frente Nacional en el gobierno de Guillermo León Valencia que ordenó un gran operativo militar con la pretensión de desarmar, mediante la fuerza, a los campesinos. Estos campesinos encabezados por Manuel Marulanda Vélez, vieron en esta acción la preparación del camino, por parte del Estado, de la posterior aniquilación de ellos, tal como ocurrió con los jefes de la guerrilla liberal en los años cincuenta. De ahí que huyeron a las montañas y selvas del interior del país y se convirtieron en las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia. Este hecho tuvo dos efectos, uno cognoscitivo y otro psicológico. El efecto cognoscitivo fue que los campesinos, tuvieron la certeza de que, a pesar de los cambios ocurridos con la firma del pacto del Frente Nacional, el Estado continuaba persiguiendo a los sectores populares con el objetivo de seguir conservando el monopolio de las armas, propósito que les pareció ilegítimo, ya que, cuando el Estado tenía la posesión exclusiva de las armas, las usaron para matar a campesinos civiles desarmados. El efecto psicológico fue que los campesinos creyeron que la posesión de las armas era el único medio que les permitía conservar y defender su vida con eficacia de las agresiones del Estado.

Posteriormente esos campesinos pasaron de la función defensiva que les proporcionaban las armas, a la función ofensiva no sólo contra el Estado, sino contra sectores civiles específicos. Este poder les permitió disponer de la vida y de los bienes económicos de las personas que pertenecían a estos sectores sociales. De ahí surge la exigencia a empresarios, terratenientes, comerciantes, quienes debían pagar con diversos bienes, ya sean económicos, agrícolas, dinero, etc., para evitar ser secuestrados o asesinados.

Ahora bien, con el crecimiento vertiginoso de sus recursos a través de los años, es muy posible que su ambición fuera seguir aumentando su poder militar sobre la sociedad y sobre diversos puntos del territorio nacional, y así llegar algún día a realizar su objetivo de ser los dueños exclusivos del poder del país, de poseer su monopolio completo y absoluto. Esto se vería reflejado actualmente en la decisión que tomaron, de poner bombas en las ciudades, con la consecuencia de la muerte de civiles inocentes. Sin embargo, este “sueño político” de apoderarse del poder, según García, se encuentra paralizado por dos grandes obstáculos: el creciente poder militar de las fuerzas armadas del Estado, y el rechazo abierto de toda la sociedad. En consecuencia, cada acción que realizan las FARC para afirmar su poder militar, las lleva a disminuir su ya débil prestigio político. En otras palabras “cada acción armada que llevan a cabo contra la población civil es un duro golpe político que se dan a sí mismas”.<sup>96</sup>

Camilo García observa que hay evidentes diferencias entre los conservadores encabezados por Laureano Gómez, quien en su tiempo hacía un llamado a aniquilar a los liberales, y las FARC. A pesar de eso, ambos coincidían en un punto central, ya que los dos estaban convencidos (y las FARC todavía lo están) de que sus ideas sobre las raíces del poder son verdades absolutas. Y como son verdades incuestionables, tienen que hacerse valer de cualquier manera, incluso, si es necesario, por la violencia. Deben implementarse a toda costa, así sea en contra de quienes no creen en esa supuesta verdad. Estos dos acontecimientos, el uno que se inserta en el pasado de Colombia y el otro en el presente, no muestran sino una ciega e irracional voluntad de verdad, de un querer defender una idea que creen verdadera de principio a fin. En este sentido, Camilo García afirma: “En altar sagrado - intocable e incuestionable - de lo que han creído o creen que es la verdad sacrificaron violentamente, los primeros, la vida de muchos seres humanos, y los segundos, los derechos de muchos otros a disfrutar de su vida, de su libertad y de los servicios públicos que ofrece el Estado”.<sup>97</sup>

---

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 45.

## CONCLUSIÓN

Finalizamos el presente trabajo dejándonos guiar por el artículo de Paul Ricoeur, *A Religião e a Violência*.<sup>98</sup> Considero que este artículo es muy pertinente ya que hace un balance de la obra de Girard. En definitiva, introduce un elemento crítico en el que vemos su posible debilidad, pero también, logramos reconocer su verdadero alcance y dimensión.

En cuanto a su posible deficiencia, el deseo mimético como *relación interindividual* corre el riesgo de ser una reducción psicologizante.<sup>99</sup> Quizá hubiese sido preferible subrayar el aspecto de la mimesis y sus consecuencias en cuanto *condición específicamente humana*. El hombre, por ser tal, presenta el *deseo mimético*. Esta es una característica del *ser* del hombre, que es un ser *finito*. Dicha finitud humana se presenta en el *deseo mimético*, en primer lugar, porque es *deseo*:

si hay deseo es precisamente porque el ser humano es excéntrico, inacabado, provisional, está en trayecto, porque nunca tiene en sus manos las condiciones para su existencia, porque nunca puede innovar ni crear del todo, porque nunca puede realizar todos sus proyectos.<sup>100</sup>

Pero, en segundo lugar, dicha finitud se manifiesta también en lo *mimético*, ya que el hombre va en pos de lo que tiene, o cree que tiene el *otro*.

En definitiva, el hombre, precisamente por ser estructuralmente finito,<sup>101</sup> presenta el deseo mimético. Este hecho de recalcar la mimesis como característica estructural del

---

<sup>98</sup> Cf. RICOEUR, Paul, *A Religião e a Violência*. En: *Religião, Violência e Sociedade: O contributo de René Girard*. Revista Portuguesa de Filosofia, Faculdade de Filosofia de Braga, Braga, Volume 56, Janeiro – Junho 2000, pp. 25 - 35.

<sup>99</sup> Cf. *Ibidem*, p. 33.

<sup>100</sup> MÈLICH, Joan-Charles, *Filosofía de la finitud*, Herder, Barcelona, 2002, p. 154.

<sup>101</sup> “La finitud representa una condición estructural de la naturaleza humana”. *Ibidem*, p. 14.

ser humano, se presenta más claramente en la concepción mimética tomada a un nivel comunitario, como fue tratada en el segundo capítulo. En este sentido, Ricoeur afirma que en la mimesis a nivel comunitario se anula la sospecha de psicologismo.<sup>102</sup>

Luego de haber visto esta posible deficiencia, vamos a pasar a examinar los alcances de la mimesis girardeana. Paul Ricoeur inicia su reflexión sobre Girard, con una descripción sobre la tolerancia vista como una gradación.<sup>103</sup> En la cima de esta escala, se encuentra el reconocimiento, de una realidad que escapa a mi control. Se distingue en el fondo de mi adhesión, de mi opción, una *fuerza de inspiración* que, por su exigencia, por su fuerza de motivación práctica, por su riqueza emocional, excede a mi capacidad de acogimiento y de comprensión. Este nivel, no está exento de *violencia*.

Lo central, para comprender el pensamiento de Girard desde la *finitud* y la *infinitud* que desborda al hombre, está en la palabra: “capacidad”.<sup>104</sup> Es así como nos encontramos en torno al tema del hombre – capaz: capaz de hablar, de actuar, de narrar, de asumirse como autor de sus actos y de dejarse imputar la responsabilidad moral de los mismos actos. Hay por tanto, un *yo puedo* fundamental, correlativo también a un *yo no puedo*. Es

<sup>102</sup> Cf. RICOEUR, Paul, *Op. Cit.*, p. 33.

<sup>103</sup> Paul Ricoeur, en el artículo *A Religião e a Violência* nos presenta la gradación de la tolerancia de la siguiente manera:

El grado cero de tolerancia se puede enunciar como la *tolerancia de lo intolerante*. Desde esta posición, afirmo: *Yo no acepto aquello que usted cree, yo lo desapruébo, pero no puedo impedirlo. Lo tolero en el sentido en que no puedo impedirlo, me gustaría impedirlo, pero no tengo el poder para hacerlo.*

En un segundo grado, la tolerancia es más positiva: *conservo la convicción de que yo tengo la verdad, pero reconozco, por condescendencia, el derecho del otro de profesar aquello que yo considero que es falso y hago esto en nombre del principio de justicia. Esto es, usted tiene el derecho, un derecho igual al mío, de profesar aquello en lo que cree, no obstante que yo lo tenga por falso.* La fuerza del principio de justicia, así enunciado, es: *cualquier otra vida vale tanto como la mía.* Se puede afirmar que en este caso se reconoce el derecho al error. Sin embargo, me encuentro desgarrado entre la verdad, que considero unilateralmente mía y la justicia, que es un reconocimiento del otro pero en un plano diferente de la verdad.

En un nivel más avanzado se encuentra aquella persona que afirma: *Mi adversario talvez posee una parte de verdad, pero yo no sé cual.* Ricoeur afirma que esta viene a ser una versión *perspectivista* de la tolerancia: el otro ve un lado de las cosas que yo no consigo ver. Pero nuestras posiciones no son permutables. En este grado existe una crisis de la idea de verdad, que se encuentra dividida en sí misma. Me encuentro, consecuentemente más allá del simple conflicto entre verdad y justicia. El problema consiste ahora, en un *conflicto de la verdad consigo misma*. En la cima de esta escala nos encontramos con la *violencia*. *Ibidem*, p. 27.

<sup>104</sup> Cf. *Ibidem*.

esta *capacidad finita* del *yo puedo* la que se pone a prueba en toda experiencia religiosa, cualquiera que sea la confesión o la creencia y sin que se trate necesariamente de la confesión de un Dios personal, ni tampoco del reconocimiento del hecho religioso en su especificidad.<sup>105</sup> En este sentido, considero que es legítimo y válido dar a la reflexión de Ricoeur un carácter más amplio, es decir, referirnos a la religión no circunscribiéndola exclusivamente a una divinidad, sino tomándola como “origen”. En esta línea, podemos llamar *religión* “al impulso innato del ser humano por dirigirse hacia un Origen absoluto (verdadero o supuesto) de la diversidad del sentido, que se encuentra concentrada focalmente en sí misma”.<sup>106</sup> A su vez, esta concepción nos brinda una doble ventaja. En primer lugar, incluimos aquello que no es propiamente confesional, ya que “el hombre ‘no creyente’ busca su Origen elevando cualquier modalidad del rango de lo relativo al rango de lo absoluto”.<sup>107</sup> Por otra parte, si vamos a una de las interpretaciones etimológicas de *religión*, encontramos que proviene del latín *religio*, voz relacionada con *religatio*, sustantivación de *religare*, que significa *religar, vincular, atar*.<sup>108</sup>

Además, ampliando la noción de religioso, hacemos justicia al pensamiento de Girard, quien indaga en los mecanismos religiosos primitivos, no para quedarse en ellos, sino para develar dichos mecanismos en campos que aparentemente nada tienen que ver con lo religioso: la política, la moda, la economía y la misma filosofía.

Retornando a la *capacidad*, tenemos que existe una *desproporción constitutiva* del ser humano entre la capacidad finita de acogimiento y el exceso de la fuente de pensamientos, actos, sentimientos.<sup>109</sup> Mi capacidad finita se encuentra habitada por un infinito, que Ricoeur denomina *fundacional*. Se presenta una desproporción sufrida y no

---

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. 28. A pesar de que Ricoeur hace su reflexión sobre Girard tomando en cuenta las *religiones del Libro* que se caracterizan por tener una *comunidad* que acoge una doctrina o enseñanza.

<sup>106</sup> LAPLANTINE, Francois, *El filósofo y la violencia*, Traducción de Guadalupe Rubio, Edaf, Madrid, 1977, p. 24.

<sup>107</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>108</sup> Cf. MORA, Ferrater. *Diccionario de Filosofía*. Vol. 4. Alianza Editorial, Madrid, 1981, p. 2834.

<sup>109</sup> Cf. RICOEUR, Paul, *Op. Cit.*, p. 32.

simplemente actuada, entre el *exceso de fundamento*, y la *capacidad finita* de acogimiento, de recepción, de apropiación.<sup>110</sup>

Esta *desproporción fundante*, en la que la violencia se insinúa, se la puede representar mediante un equivalente metafórico. La *desproporción fundante* equivale al contraste de un manantial que se desborda y el vaso que intenta contenerle en el doble sentido de *ofrecer un receptáculo*, y también de *constreñir sus límites*. A través de su *capacidad finita*, el vaso limita y delimita lo que tiende a derramarse por el exceso de su superabundancia. Nos encontramos entonces con la confrontación entre desmedida y medida.

El momento de la violencia consiste en la tentativa de forzar, obligar, al manantial a doblegarse, a plegarse a las dimensiones del recipiente.<sup>111</sup> Se trata de una operación de *autoprotección* en relación a todo cuanto pueda surgir como una amenaza de desbordamiento, una amenaza de exceso. Como adherente convencido de una comunidad, ya sea confesional, política, racial, intelectual, mi inclinación será siempre reforzar las paredes del espacio de acogimiento para compensar el tipo de amenaza que constituye el exceso relativo a la *capacidad finita*. Una línea de frontera se sitúa en este punto que amenaza la identidad personal y colectiva que se sienten desestabilizadas por el exceso, por la superabundancia, por el desbordamiento.

Es pues, en *mí mismo*, donde experimento esa desproporción que existe entre mi capacidad finita de adhesión, acuerdo, unión y el reconocimiento de algo que considero (ilusoriamente o no) como fundamental, original, que siempre me excede y, por el exceso, me amenaza, o que me hace sufrir. La violencia se torna entonces en una tentativa de protección contra el peligro de des-enraizamiento de cuya amenaza inminente me apercibo de manera soterrada, silenciosa.

---

<sup>110</sup> Cf. *Ibidem*, p. 28.

<sup>111</sup> Cf. *Ibidem*, p. 29.

Esto lo experimentamos en nosotros siempre que nos damos cuenta de que un exceso, por así decir, en la aceptación de las diferencias, puede conducir al sentimiento de que todas las diferencias son indiferentes y de algún modo la tolerancia se inclinase por su propio exceso, en dirección a la indiferencia. En este punto, sintiéndonos indefensos, sintiendo el peligro, nos retiramos para cerrarnos en casa y ahí, una vez más, procedemos a reforzar nuevamente las murallas. *Reforzar las murallas* significa aquí, por un lado, contener por la fuerza a aquellos que se encuentran en el interior, y por otro, *expulsar* todos aquellos que no se dejan controlar. Es decir, el exceso es amenazador.

Es precisamente en este punto en el que se puede explicar, gracias a Girard, el retorno del exceso bajo una forma de amenaza y, al mismo tiempo, de la transformación de la amenaza en medidas tanto defensivas como ofensivas. Aquello que es *fundante* es a su vez percibido como amenaza, y no simplemente como *origen*, como justificación última en el plano del pensamiento, de la acción y del sentimiento. Hay una especie de dramática de la compensación, un modo de compensar el exceso de la superabundancia de la fuente en relación a mi capacidad finita, la capacidad finita de aquello que el vaso puede contener.<sup>112</sup>

Girard proporciona la llave de un fenómeno tan amplio como el *sacrificio* en la *estructura del deseo*.<sup>113</sup> Yo deseo lo que tú deseas, me identifico miméticamente con el deseo tuyo, y la única manera de salir de este ciclo, es reconciliarnos mediante la *expulsión*. Así, la expulsión remedia la amenaza íntima de la mimesis.

Como vemos, nos encontramos con la discordancia entre *lo infinito*, la superabundancia de lo fundamental, y la *capacidad finita de acogimiento*. Hay una dimensión “posesiva” en el acogimiento de un mensaje que se considera fundamental por parte de un individuo o una comunidad con su capacidad finita de recibir y de contener. Aquello *fundamental* se ve tratado como objeto, objeto impreciso, de deseo y de recelo, temor. En otras

---

<sup>112</sup> Cf. *Ibidem*, 32.

<sup>113</sup> Cf. *Ibidem*, 33.

palabras, siguiendo a Girard, dicho objeto pasa a ser religioso,<sup>114</sup> *sagrado*. En este sentido, el objeto presenta la doble manifestación sagrada puesto que es a la vez salvador y catastrófico. Es deseado, se quiere poseerlo, contenerlo; en ese sentido es salvador, pero a la vez es posibilidad de crisis, al haber riesgo de que me lo arrebaten, de esta manera, al estar alejado del objeto, no puedo menos de sentir que sobreviene la catástrofe, la crisis, el sentirme sin raíces.<sup>115</sup>

Como vemos, lo propio de esta tentativa de acogimiento posesivo o dominio acogedor es que trata eso fundamental como una *propiedad*. Y asimismo, puesto que otros reclaman la misma propiedad, aparecen como rivales en la lucha por la apropiación de ese objeto, con la consecuente *exclusión* de los otros. Entonces, los otros son rivales en ese deseo. Lo que se considera fundamental se convierte en tener, poseer, dominar, objeto de deseo de apropiación, proyectando el mismo gesto de apropiación – expropiación. Este hecho se prolonga incluso en aquello que parece inofensivo como es el *proceso de acogimiento* de eso fundamental.<sup>116</sup>

Ese gesto de *expropiación*, viene a ser de *expulsión*. Y en este punto considero que el aporte de Girard es valioso. El aporte de Girard se encuentra en mostrar las

---

<sup>114</sup> La idea de la religión como *religación* puede ser entendida como vinculación producida por un sentimiento de dependencia, el cual puede inclusive alcanzar un estado de *temor y fascinación*. Y esto nos conduce precisamente a la noción de sagrado en Girard, que viene acompañado de violencia. Cf. MORA, Ferrater. *Diccionario de Filosofía*. Vol. 4. Alianza Editorial, Madrid, 1981, p. 2834.

<sup>115</sup> Ricoeur pone como ejemplo el lenguaje bíblico del temor de Dios, que es a la vez objeto de deseo y de miedo. Cf. RICOEUR, Paul, *Op. Cit.*, p. 33. En este sentido, Dios viene a ser aquello *fundamental*, que al verlo a la vez como salvador y catastrófico, viene, según Girard, a ser *sagrado*. Pero, como hemos visto a lo largo de este trabajo, la sacralización se extiende a ámbitos que aparentemente nada tienen de religiosos. Por ejemplo, si observamos el apartado de los orígenes de la violencia en Colombia, tenemos que, en la época de Laureano Gómez, lo sagrado se encarnaba en la *escritura de las leyes*. Cf. GARCIA, Camilo, *Op. Cit.*, p. 38. Y como el lugar por excelencia, de la escritura de las leyes era la Constitución, tenemos que la Constitución venía a ser aquello *fundamental*. Y al ser sagrada, representa un orden a la vez deseado, puesto que tanto liberales como conservadores jamás pensarían prescindir de ella; pero a la vez temido en el sentido de que puede sobrevenir la crisis si se profana la Constitución. Es así como los conservadores, al ver que sus rivales, los legisladores liberales, osaron cambiar la fórmula inicial, sintieron esa catástrofe inminente; sintieron que las manos indignas de sus rivales se apoderaron del preciado objeto. Y a su vez los liberales también fueron sacralizados, y pasaron a ser *víctima propiciatoria*; pero, como afirma Girard, no exactamente a la manera de las comunidades arcaicas, sino víctimas que son omnipotentes para hacer el mal, pero no para hacer el bien.

<sup>116</sup> Cf. RICOEUR, Paul, *Op. Cit.*, p. 34.

consecuencias de nuestro actuar a la manera de las comunidades religiosas primitivas, y las consecuencias de la mimesis dominada por la rivalidad. Lo único que puede resultar de éstas es la *expulsión*. Expulsión, que, tanto ayer, con las comunidades primitivas; como hoy, con llamados patrióticos a la lucha contra el “terrorismo”, a pesar de que tengan ambas pretensiones de legitimidad, no son más que la expulsión de una *víctima propiciatoria*, que es puesta fuera de juego para que retorne la paz. Más exactamente, se trata de un *chivo expiatorio* que es sacrificado, con las mejores “intenciones”, por parte de un grupo que jamás reconocerá tal sacrificio. Sacrificio que se hace en aras de un fanatismo religioso,<sup>117</sup> de un orden económico, de un régimen político, de una postura filosófica, o simplemente de cualquier cosa que el hombre considere *fundamental*, y que crea que, el *otro* con su mirada acechadora, pueda arrebatarse.

Luego de este recorrido, estamos en condición de apreciar las verdaderas dimensiones del pensamiento de René Girard. Como vemos, el problema de la violencia nos remite a algo más fundamental: la desproporción constitutiva del hombre entre lo *finito* y lo *infinito*. Y en esta tensión, una de las formas en las que se presenta la *violencia* es la que nos muestra Girard con el *deseo mimético*.

---

<sup>117</sup> Fanatismo del cual, por supuesto, no se encuentra libre el cristianismo. Por eso, si bien Girard mira al cristianismo en cuanto principio desmitificador del Evangelio, se cuida mucho de asociar dicha desmitificación evangélica a determinada *apropiación* por parte de tal o cual tiempo o lugar. Cf. ASSMANN, Hugo (editor). *Sobre ídolos y sacrificios*. Traducción de Guillermo Meléndez, D.E.I., Costa Rica, 1991, p. 58.

## BIBLIOGRAFÍA

### DE RENÉ GIRARD

*Cuando empiecen a suceder estas cosas... Conversaciones con Michel Treguer*, Traducción de Ángel Barahona, Encuentro, Madrid, 1996.

*El chivo expiatorio*. Traducción de Joaquín Jordá, Anagrama, Barcelona, 1986.

*El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica*, Traducción de Alfonso Ortiz, Sígueme, Salamanca, 1982.

*La violencia y lo sagrado*, Traducción de Joaquín González y Michelle Vuillemain, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1975.

\_\_\_\_\_, Traducción de Joaquín Jordá, Anagrama, Barcelona, 1983.

*Literatura, mimesis y antropología*. Traducción de Alberto Bixio, Gedisa, Barcelona, 1984.

*Mentira romántica y verdad novelesca*, Traducción de Guillermo Sucre, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1963.

*Shakespeare. Los fuegos de la envidia*, Traducción de Joaquín Jordá, Anagrama, Barcelona, 1995.

*Veo a Satán caer como el relámpago*, Traducción de Francisco Díez del Corral, Anagrama, Barcelona, 2002.

## **OTROS AUTORES**

ALAPE, Arturo. *La paz, la violencia: Testigos de excepción*, Planeta, Bogotá, 5ta edición, 1999.

ARISTÓTELES. *Poética*. Versión, introducción y notas de Juan David García, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1946.

ARISTÓTELES. *Politeia*, Trad. Manuel Briceño Jáuregui, S.J., Caro y Cuervo, Bogotá, 1989.

ASSMANN, Hugo (editor). *Sobre ídolos y sacrificios*. Traducción de Guillermo Meléndez, D.E.I., Costa Rica, 1991.

BALIBAR, Étienne. *La filosofía de Marx*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2000.

BANDERA, Cesáreo. *El juego sagrado: Lo sagrado y el origen de la literatura moderna de ficción*, Universidad de Sevilla, España, 1997.

BATESON, Gregory. *Naven. Un ceremonial Iatmul*, Ediciones Júcar, Madrid, 1990.

BENVENISTE, Emile. *Problemas de lingüística general II*, México, Siglo XXI, 1987.

CAPRA, Fritjof. *La trama de la vida*, Anagrama, Barcelona, 1998.

CERVANTES, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha I*, Alianza Editorial, Madrid, 1996.

DE LA GORCE, Paul-Marie. *Colapso diplomático de Washington. La historia de una crisis*. En: *Le Monde diplomatique*. Edición Colombia, año I, No. 11, Abril 2003.

DELUMEAU, Jean. *El miedo en Occidente*, Traducción de Mauro Armiño, Taurus, Madrid, 2002.

FERREIRA DOS SANTOS, Laura. *A nao – violência no pensamento de René Girard*. En: *Revista Portuguesa de Filosofia*, Faculdade de Filosofia de Braga, Braga, Volume 52, Janeiro – Dezembro 1996.

FREMONT, Christiane. *De la croyance et du savoir*. En : JUILLAND, Alphonse (Ed.). *To Honor René Girard*, Anma Libri, California, 1986.

FROMM, Erich. *El miedo a la libertad*, Trad. Gino Germani, Piados, Buenos Aires, s.a.

GARCIA, Camilo. *Lo sagrado y la violencia. Raíces de la violencia actual en Colombia*. En: *Revista Número*, Edición 38, Septiembre - Octubre - Noviembre 2003, Bogotá.

GOLSAN, Richard. *René Girard and Myth. An Introduction*, Routledge, New York, 2002.

GUSMÁN, Antonio. *Dioses y héroes de la mitología griega*, Alianza, Madrid, 1995.

HAUSER, Arnold. *Historia Social de la literatura y del arte Vol III*, Labor, S.A., Madrid, 1978.

KEENEY, Bradford. *Estética del cambio. Cibernética simple*, Piados, Buenos Aires, 1987.

LAPLANTINE, Francois. *El filósofo y la violencia*, Traducción de Guadalupe Rubio, Edaf, Madrid, 1977.

LIVINGSTON, Paisley. *Models of Desire. René Girard and the Psychology of Mimesis*, The Johns Hopkins University Press, London, 1992.

McLEISH, Kenneth. *Aristóteles. La poética de Aristóteles*, Ed. Norma, Bogotá, 1999.

MELBERG, Arne. *Theories of mimesis*. Cambridge University Press, New York, 1995.

MÈLICH, Joan-Charles, *Filosofía de la finitud*, Herder, Barcelona, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano demasiado humano*. Volumen I. Volumen II. Traducción de Alfredo Brotons, Madrid, Ediciones Akal, 1996.

NUSSBAUM, Martha. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Traducción de Antonio Ballesteros, Visor. Dis., S.A., 1995.

REALE, Giovanni. *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, Herder, Barcelona, 2001.

RICOEUR, Paul. *A Religião e a Violência*. En: *Religião, Violência e Sociedade: O contributo de René Girard*. Revista Portuguesa de Filosofia, Faculdade de Filosofia de Braga, Braga, Volume 56, Janeiro – Junho 2000.

ROJAS, Cristina. *Civilización y violencia. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*, Norma, Bogotá, 2001.

WATZLAWICK, Paul, *et alter. Teoría de la Comunicación Humana*, Herder, Barcelona, 1997.

WEIL, Éric. *Filosofía y violencia. Introducción a la lógica de la filosofía*. Traducción de Francisco Sierra, Centro Editorial Javeriano, Bogotá, 2002.

### **DE INTERNET**

BOTTUM, J., *Girard Among the Girardians*. En: First Things. The journal of Religion and Public Life. Vol. 61, Published by The Institute on Religion and Public Life, New York, March 1996. <http://www.firstthings.com/ftissues/ft9603/articles/reveessay.html>

CNN EN ESPAÑOL. *Especiales. Crisis nuclear en Corea del Norte*, En: <http://www.cnnespanol.com/especial/2003/north.korea/>

GIRARD, René. *What Is Occurring Today Is a Mimetic Rivalry on a Planetary Scale*. Interview by Henri Tincq. Translation for COV&R by Jim Williams; November 9, 2001; original French text published in: LE MONDE, November 6, 2001. [http://theol.uibk.ac.at/cover/girard\\_le\\_monde\\_interview.html](http://theol.uibk.ac.at/cover/girard_le_monde_interview.html)

GRAHAM, Tyler, *The Dangerous Legacy of Durkheim's Theory of Social Effervescence*, Purdue University. School of Liberal Arts, 2001. En: <http://www.sla.purdue.edu/academic/idis/jewish-studies/cov&r/papers/graham.pdf>).

REVISTA CAMBIO, *Monstruos Inc. Osama Bin Laden: el socio de confiar*. En: Revista Cambio.com. <http://www.cambio.com.co/web/Interior.Php?idp=101&ids=4>

University of Innsbruck. *René Girard (Honorary Chair of COV&R)*. Colloquium On Violence & Religion (COV&R). <http://theol.uibk.ac.at/cover/girard.html>

**DICCIONARIOS**

*Diccionario Griego – Español*, Editorial Bibliográfica Española, Madrid, 1945.

*Encyclopédie Philosophique Universelle, III Les œuvres philosophiques. Dictionnaire (Tome 2)*, Presses Universitaires de France, Paris, 1992.

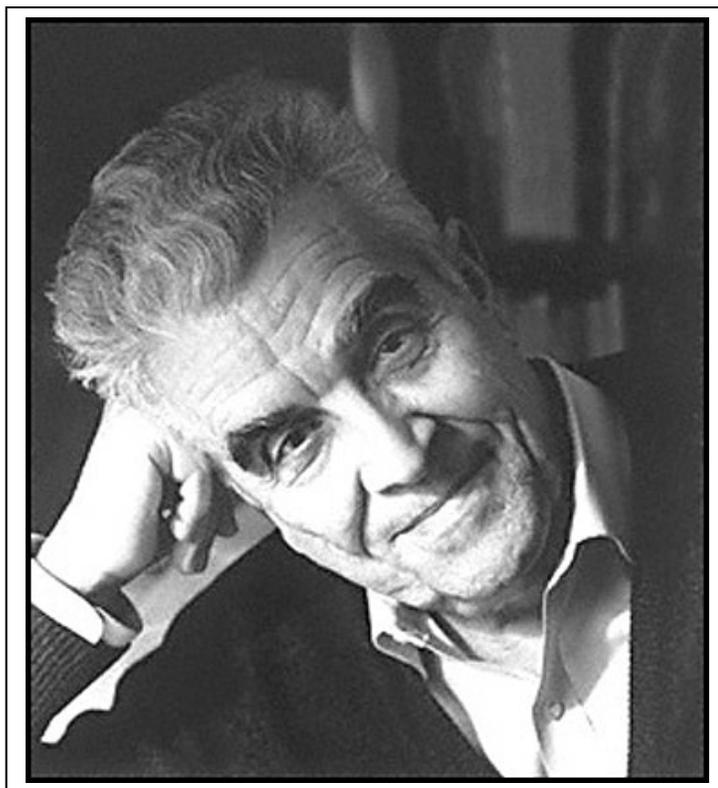
GRIMAL, Pierre. *Diccionario de la mitología griega y romana*, Traducción de Francisco Payarols, Paidós, Barcelona, 1994

HUISMAN, Denis (directeur). *Dictionnaire des philosophies*, Presses Universitaires de France, Paris, 1984.

LAPLANCHE, Jean; BERTRAND, Jean. *Diccionario de psicoanálisis*, Labor, Barcelona, 1981.

MORA, Ferrater. *Diccionario de Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1981.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la lengua española*, Espasa, Madrid, 22ª edición, 2001.



**RENÉ GIRARD**

© 1995 Herlinde Koelbl/Munich

<http://www.uibk.ac.at/theol/cover/girard.html>