



DAIRON JAIR LIZCANO BARAJAS

**HACIA UNA LECTURA APOCALÍPTICA DEL MAL EN EL
PENSAMIENTO DE RENÉ GIRARD**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 29 de noviembre de 2016**

**HACIA UNA LECTURA APOCALÍPTICA DEL MAL EN EL
PENSAMIENTO DE RENÉ GIRARD**

**Trabajo de Grado presentado por Dairon Jair Lizcano Barajas, bajo la dirección del
Profesor Mario Roberto Solarte Rodriguez,
como requisito parcial para optar al título de Licenciado en Filosofía**



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 29 de noviembre de 2016**

Bogotá, D. C., 29 de noviembre de 2016

Profesor
DIEGO PINEDA RIVERA
Decano Facultad de Filosofía
Ciudad

Estimado Diego:

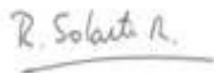
Un cordial saludo.

Me permito poner a consideración de la Facultad de Filosofía, por intermedio suyo, el Trabajo de Grado del estudiante de Licenciatura en Filosofía DAIRON JAIR LIZCANO BARAJAS, titulado “Hacia una lectura apocalíptica del mal en el pensamiento de René Girard”.

Dairon se interesó en la filosofía de René Girard en el curso de Antropología Filosófica. Y en el problema del mal a partir de diversos motivos existenciales y teóricos que se fue planteando en estos años de estudio. En este trabajo persigue el problema del mal en diversas obras de este filósofo, desde *Mentira Romántica* hasta *Clausewitz en los extremos*; pero no solo sintetiza los pensamientos del filósofo, sino que avanza en análisis de detalles de algunos textos y logra una poderosa síntesis. Todo esto lo hace acompañado de una revisión de la literatura académica más relevante.

A juicio mío, el Trabajo cumple los requisitos filosóficos y metodológicos para un grado de esta naturaleza.

Atentamente,



Roberto Solarte Rodríguez
Profesor Asociado

TABLA DE CONTENIDO

TABLA DE CONTENIDO	1
INTRODUCCIÓN	6
1. EL DESEO Y EL MAL INTERDIVIDUAL	10
1.1 El mal presente en el deseo de apropiación	10
1.2 El mecanismo de deseo en <i>El curioso impertinente</i> y <i>El eterno marido</i>	19
1.3 El hombre del subsuelo y la eclosión apocalíptica	37
2. EL CICLO MIMÉTICO	51
2.1 La crisis violenta	51
2.2 Lo sagrado o la violencia	55
2.3 La víctima como chivo expiatorio	60
2.4 Los ritos	64
2.5 Los mitos	69
2.6 Las prohibiciones	76
3. LA PARADOJA APOCALÍPTICA	79
3.1 La Biblia como revelación del mito y el asesinato fundador	79
3.2 Los Evangelios	86
3.3 Secularización	94
3.4 Escalada a los extremos	97
3.5 Conversión religiosa	100
3.6 Conversión epistemológica	107
CONCLUSIONES	112
BIBLIOGRAFÍA	116

INTRODUCCIÓN

En un mundo como el nuestro en el que cada vez se hace más difícil tener comprensiones sobre la verdad, el pensamiento de René Girard asume y recobra gran importancia gracias a la actualidad de su teoría mimética. El trabajo de Girard como pensador y crítico puede ser aplicado a un gran número de disciplinas y permite, asimismo, aproximarnos a una visión omnicomprendensiva del mundo. Su pensamiento tiene más de cotidiano y cercano que de esporádico y abstracto, ya que hace uso de la literatura, el arte, la música, la educación, la religión, el mundo actual para exponer su teoría.

Sin lugar a dudas, estos campos de comprensión, hacen que su teoría permee la historia de la humanidad y explique de manera clara y contundente la presencia real de la violencia. Gracias a sus investigaciones sobre la revelación que encuentra en la Biblia, concretamente en los Evangelios, se puede acceder a una comprensión del mal. Cabe aclarar que ésta fundamentación bíblica no corresponde a un desarrollo teológico, sino filosófico capaz de pensar el contenido y el significado de esta revelación, pero la visión que tiene de la religión puede parecer para algunos revolucionaria porque va en contra de los principios que la hacen sagrada por causa del asesinato fundador; para otros puede ser innovadora ya que expone la imposibilidad de la religión para comprender la violencia porque ella misma está involucrada en el origen de ésta última. Además, en su estudio de la revelación nos muestra que el cristianismo nos permite pensar en otras posibilidades que nos hagan salir de la presencia de lo sagrado a partir de la aceptación de lo santo, que consiste en la renuncia a todo tipo de violencia.

Es así como la obra de Girard, al mostrarnos el mecanismo de violencia y la posibilidad de salir de este, es en sí misma paradójica, porque nos pone en una contienda constante, una escalada a los extremos en la que optamos por la violencia, o decidimos

renunciar a ella. Las dos posibilidades son tan cotidianas y frágiles porque frente al menor descuido la violencia puede resurgir, pues se puede desatar en las relaciones personales, comunitarias, nacionales, transnacionales, mundiales. De ahí la urgencia de comprender la teoría mimética desde la imitación de buenos modelos, capaces de generar un deseo positivo y una mimesis creativa que nos aleje de la violencia. Este hecho es posible si estamos dispuestos a asumir una constante actitud crítica con respecto a nuestros propios actos y frente a los mecanismos de control que en nuestros días han tomado el lugar del asesinato fundador y se han encargado de recrear constantemente la presencia de chivos expiatorios. La teoría de Girard actualiza la misma actitud filosófica de la que hablaba Sócrates: conocerse a sí mismo y asumir que “una vida sin examen es indigna de un hombre”; sin lugar a dudas, este es uno de los rasgos inspiradores del origen de la Filosofía y expone a Girard como un gran filósofo. Examinar la propia vida es analizar críticamente diferentes sucesos y adoptar actitudes y estrategias para conseguir cambios reales, en otros términos, la Filosofía, más que una teoría, tiene que ser una forma de vida.

En este sentido, lo apasionante de la teoría girardiana es la capacidad de ir, con una lucidez extraordinaria al pasado, para hacernos comprender el presente y abrirnos el horizonte en un futuro apocalíptico. Esta visión tan completa del mundo es más actual que nunca, da cuenta de las guerras, de los mecanismos de segregación y discriminación que se viven actualmente en el mundo, fruto de prácticas antiquísimas de la sociedad, desde los grupos prehomínidos que sacrificaban a chivos expiatorios, hasta las guerras mundiales, los holocaustos, las masacres, los ataques terroristas, entre otros. Prácticas que desde el origen de la cultura han estado presentes, y permanecen hoy con las modificaciones necesarias para establecer el orden del mundo. Por eso, se trata de una gran teoría que vincula el principio y el fin de la humanidad, a su vez, significativa para los diversos campos del conocimiento y la experiencia humana y se afinsa en la existencia, ya que solo se la logra comprender bajo el examen de la propia interioridad.

Dada la aproximación a la teoría de Girard y a inquietudes personales a lo largo de estos años de estudio de Filosofía, la investigación presentada en este texto es producto de sinceros y sencillos acercamientos a una obra monumental, que supera de gran modo mis conocimientos, pero, a su vez, tiene el atractivo de seducir y cuestionar profundamente la

propia existencia. Este fue el motivo principal porque el que me sentí movido a conocer el pensamiento de Girard y, de paso, intentar dar respuesta a un asunto de interés personal: el problema del mal. La propuesta de Girard es distinta a los planteamientos presentados por otros autores acerca del mal; su teoría comprende un mal ontológico, no externo, sino interno e interindividual, pues por causa de nuestro deseo de apropiación de los deseos de otros, se generan sentimientos de odio, envidia, resentimiento, rivalidad y, claramente, estos fomentan la exasperación y desencadenan la violencia.

Esta forma de comprender el mal, más las conversaciones con el profesor Roberto Solarte, las conversaciones sobre la relación con el pensamiento y la persona de Girard, así como en los espacios académicos en los que otros profesores de diferentes lugares se han sentido atraídos por esta teoría y esta persona, despertaron en mí el deseo de conocer un poco más el pensamiento de este autor. Gracias a la curiosidad y a las preguntas existenciales que he tenido comencé a leer algunas de sus obras, para aproximarme a su comprensión del mal desde el deseo de apropiación y la crisis mimética. En ese sentido, este trabajo busca abordar este problema a partir de algunas de las obras más representativas de este autor.

Los tres capítulos contienen la siguiente distribución: El primer capítulo retoma los elementos expuesto por Girard en su primer libro *Mentira romántica y verdad novelesca* (1961), obra que se encarga de mostrar las fuentes del deseo, especialmente del deseo triangular en las novelas más relevantes del renacimiento y la modernidad. Para este análisis, en primera instancia, muestro los elementos característicos del deseo de apropiación y el deseo triangular en los sujetos. En segundo lugar, aplico los elementos anteriormente descritos del mecanismo del deseo en la novela *El curioso impertinente*, contada dentro de la novela *Don Quijote de la Mancha*, y en el *Eterno marido* de Dostoievski, obras que a mi juicio permiten hacer un análisis detallado y muy acertado desde la visión girardiana. El objetivo de este estudio es ver cómo, desde estas obras literarias, el triángulo de deseo desencadena los elementos iniciales del mecanismo violento. Finalmente, en la tercera parte de este capítulo se hace mención a otra obra de Dostoievski, *Memorias del subsuelo*, obra que muestra el engaño del sujeto moderno, y de paso nos permite descubrir la verdad que esconde el novelista y la posibilidad de conversión del mismo narrada en sus personajes. También se observa cómo se pasa de un mundo de relaciones propias de la mediación

externa, a uno donde se aceleran las relaciones de la mediación interna, con lo que el advenimiento del apocalipsis cada vez más parece desencadenado.

El segundo capítulo apunta a mostrar el mimetismo en términos colectivos, para comprender el origen de la cultura, empleando como material para su descripción fenomenológica los textos de los antropólogos y etnógrafos. Entonces, su comprensión efectúa un proceso deconstructivo de los mitos y datos de las ciencias sociales, explorando aquello que necesitan para poder operar, pero que resulta completamente invisible a las descripciones científicas. Así, veremos cómo los mitos suponen crisis experimentadas por las comunidades primitivas, que solo pudieron ser resueltas mediante la expulsión de una víctima aleatoria. Esto le permite a Girard postular que el orden social emerge gracias al mecanismo del chivo expiatorio, y se sostiene gracias a mecanismos necesarios para mantener controlada la violencia mediante la violencia. Esto es posible gracias a que los mitos, los ritos, las prohibiciones son los elementos que configuran la cultura, siempre referida a una exterioridad inaccesible, que es lo sagrado primitivo, el cual no es nada diferente de la víctima sacrificada, transfigurada y puesta como referente de esa cultura.

Finalmente, en el tercer capítulo, encontramos la paradoja en la que nos encontramos: si por un lado aparece el ciclo mimético de violencia, por otra parte la Biblia se presenta como el proceso de comprensión y desmitificación de los sistemas violentos. Especialmente la narraciones de la Pasión en los Evangelios muestran la verdad que esconden los mitos, pues exponen el mecanismo violento que los mitos se empeñan en ocultar. Así, se trata de la plena desacralización de lo sagrado primitivo. Este hecho nos lleva a apreciar la secularización desencadenada por los Evangelios como la no creencia en lo sagrado. Una vez la humanidad deja de creer en lo sagrado comienza a buscar nuevos caminos para establecer nuevamente el orden a partir de la violencia; este proceso puede desencadenar una escalada a los extremos en donde se desata la violencia con más vehemencia o por el contrario, por medio de la revelación cristiana tenemos la posibilidad de renunciar a todo tipo de violencia a través de la conversión religiosa, gracias a las mimesis positiva y creativa, y epistemológica.

1. EL DESEO Y EL MAL INTERDIVIDUAL¹

1.1 El mal presente en el deseo de apropiación

El deseo en la filosofía de René Girard puede estar relacionado con varios conceptos, sin embargo, existe un eje transversal que permite apreciarlo como algo característico del ser humano, una propiedad ontológica de la cual no podemos estar aislados. Girard sostiene que operamos de acuerdo al deseo y que este está mediado por el otro, que aparentemente ha alcanzado el objeto deseado. “Cada deseo nace de una relación, pues emerge dentro de ella. Y puede tener innumerables formas que no se pueden determinar con antelación”² (Oughourlian, 2010, p.19). El sujeto imita el deseo de su mediador de forma no consciente, razón por la cual el deseo experimentado por éste no es propio ni autónomo, sino que viene del otro y, por lo tanto, es un deseo mimético. “El deseo mimético es una clase de imitación no consciente de otros, pero es importante acentuar que la palabra “imitación” ha sido vinculada con el adjetivo “apropiación” o “adquisición”. La mimesis busca obtener el objeto que el modelo desea” (Girard & Williams, 1996, p.290)³.

¹ “Girard prefiere hablar de “interdividualidad”, para pensar a los sujetos como constituidos por los deseos de los otros. Cuando Girard habla de “interdividualidad” sostiene que los deseos no son de forma primaria sexuales, sino que la sexualidad es una forma derivada del proceso mimético; además, que el deseo no es intencional o directamente orientado a un objeto, y menos aún a un objeto predeterminado, sino que siempre depende de la relación con un mediador. Finalmente, Girard no concibe al deseo de manera dualista, debatiéndose entre el narcisismo y el complejo de Edipo, o entre las tendencias de muerte y las tendencias de vida y cuidado, como en Freud” (Solarte, 2016, p.64).

² Every desire is born from a relationship; it emerges from within it. And it can take innumerable forms that can never be determined in advance.

³ Mimetic desire is a kind of nonconscious imitation of others, but it is important to stress that the word “imitation” has to be joined with the adjective “appropriative” or “acquisitive”. Mimesis seeks to obtain the object that the model desires.

La fenomenología del deseo hecha por Girard permite considerar, en un principio, que la relación de dos sujetos o más hacia al mismo objeto tiene dos momentos fundamentales: en primer lugar, un deseo que siempre es mimético porque está mediado por el otro; en segundo lugar, ese deseo propiamente busca la apropiación del objeto de deseo del modelo. Así, la estructuración interna del deseo es la del conflicto con los modelos que le presentan objetos posibles de deseo al sujeto, haciéndolo alguien en permanente disputa con los otros. Este último carácter del deseo puede ser considerado como el origen del mal en las relaciones interpersonales, dado que el entrar en disputa con otros sujetos que desean, o reclaman la propiedad de dicho objeto, origina rivalidades entre unos y otros. En este sentido, para entender este mecanismo del deseo con más claridad es necesario recurrir al modelo triangular propuesto por Girard, compuesto por el objeto, el mediador y el sujeto deseante; dicho de otra manera: yo hago mímica, o imito el deseo de alguien que me presenta objetos de deseo. Esa persona, ya sea real o imaginaria, legendaria o histórica, se convierte en el mediador de mi deseo, lo que hace que la relación en la que estoy involucrado sea esencialmente triangular⁴ (Fleming, 2004, p.1).

La relación entre dos sujetos frente al mismo objeto puede darse en dos vías: desear el deseo del otro, cuando el sujeto desea un objeto que es deseado por un tercero (Girard, 1985, p.13); o, en segunda instancia, cuando esta relación entre las dos partes en disputa por el mismo objeto hace que el sujeto experimente “un impulso hacia el objeto que es impulso hacia el mediador” (Girard, 1985, p.15). En este último caso, el sujeto deseante fácilmente se puede convertir en un celoso o envidioso. Este hecho sucede porque "para que un envidioso desee un objeto basta con convencerle de que este objeto ya es deseado por un tercero que tenga cierto prestigio" (Girard, 1985, p.13). Estas dos vías suponen una triple presencia: del objeto, del sujeto y de aquél del que se sienten celos o de aquél a quién se envidia (Girard, 1985, p.18). En este orden de ideas, Girard considera que:

La rivalidad por el objeto no puede hacer más que exasperar la mediación; incrementa el prestigio del mediador y refuerza el vínculo con el objeto, obligándolo a afirmar estentóreamente su derecho, o su deseo de posesión. Así

⁴ I mimic, or imitate, the desire of someone I have chosen as a model. That person whether real or imaginary, legendary or historical becomes the mediator of my desire, and the relationship in which I am involved is essentially triangular.

pues, el sujeto es menos capaz que nunca de alejarse del objeto inaccesible: sólo y exclusivamente a ese objeto comunica el mediador su prestigio, poseyéndolo o deseando su poseerle (Girard, 1985, p.19).

En este sentido, el sujeto experimenta por el modelo o mediador un sentimiento desgarrador formado por la unión de los contrarios: la veneración más sumisa y el rencor más intenso. El mediador, que se ha convertido en quien impide satisfacer el deseo que el mismo ha sugerido, se vuelve objeto de odio. Con el fin de no develar la presencia del mal en su deseo, el sujeto deseante intenta disimular su imitación; al querer librarse de la responsabilidad de su deseo "afirma que su propio deseo es anterior al de su rival, de modo que, de hacerle caso, el responsable de la rivalidad no es él, sino el mediador (Girard, 1985, p.17). Todo lo que procede del mediador es despreciado, aunque sea secretamente deseado. El mediador se convierte en un enemigo sutil y diabólico: intenta despojar al sujeto de sus más queridas posesiones, se opone obstinadamente a sus legítimas ambiciones (Girard, 1985, p.17).

El proceso mediante el cual se expresa o no dicha rivalidad está estrechamente relacionado con los dos tipos de mediaciones que encontramos en el deseo triangular: mediación interna y externa. "Girard señala que el mediador del deseo puede ser "externo" o "interno" al mundo social de la persona deseante. Cuando imito el deseo de alguien conocido, esto puede conducir a la rivalidad sobre el mismo objeto de deseo, como en el clásico triángulo amoroso; tal es la mediación interna" (Goldman, 2016, p.3).⁵ Hablamos de mediación externa cuando la distancia es suficiente para que las dos esferas de posibilidades, cuyos respectivos centros ocupan el mediador y el sujeto, no entren en contacto. La mediación interna ocurre cuando esta misma distancia es suficientemente reducida como para que las dos esferas penetren, más o menos profundamente, la una con la otra (Girard, 1985, p.15). Este tipo de mediación entre el sujeto deseante y su modelo es la que hace posible la rivalidad entre dos sujetos que desean apropiarse del mismo objeto. El mal se desencadena no solo en el deseo de alcanzar el objeto, sino en las formas en que el deseo mimético se

⁵ Girard notes that the mediator of desire can be "external" or "internal" to the social world of the desiring individual. When I imitate the desire of someone I know, this can lead to rivalry for the same object of desire, as in the classic love triangle; such is internal mediation.

transforma para este propósito. En este tipo de mediación aparece, necesariamente, el resentimiento como el carácter de reacción que da cuenta de la experiencia del sujeto. La admiración apasionada y la voluntad de emulación chocan con el obstáculo aparentemente injusto que el modelo opone a su discípulo y recaen sobre este último bajo forma de odio impotente (Girard, 1985, p.17).

La relación entre sujeto y mediador responde a la mediación interna la cual contiene, como unas de sus formas, a los celos y la envidia. Al igual que todas las víctimas de la mediación interna, el celoso se persuade fácilmente de que su deseo es espontáneo; es decir, que está arraigado en el objeto y únicamente en este objeto. En este sentido, el celoso sostiene siempre que su deseo ha precedido a la intervención del mediador (Girard, 1985, p.18). Por otro lado, la envidia toma el carácter de sentimiento de impotencia que viene a oponerse al esfuerzo que hacemos para adquirir tal cosa, debido a que es propiedad de otro. El surgimiento de la envidia tiene que ver con el mero pesar de no poseer lo que otro posee y uno desea. La rivalidad presente en esta forma de mediación interna se desencadena de una manera silenciosa en la medida que el envidioso venera secretamente a su modelo. Por consiguiente, la rivalidad no puede hacer más que exasperar la mediación, al incrementar el prestigio del mediador y reforzar el vínculo que lo une con el objeto. Los demás objetos no tienen ningún valor a los ojos del envidioso, aunque fueran análogos o, incluso, idénticos al objeto mediatizado (Girard, 1985, p.19).

Es así como, cuanto más se acerca el mediador al sujeto deseante, se confunden aún más las posibilidades de los dos rivales y más insalvable se hace el obstáculo que se alza entre ellos. La fuerza de la relación que existe entre las dos partes tiende a incrementarse y no está limitada a un mediador único, hecho que permite considerar las múltiples imitaciones y rivales que aparecen en las relaciones interpersonales, debido a que la fuente de la transfiguración de los objetos y los mediadores está en nosotros, pero solo emerge claramente cuando el mediador es muy próximo al sujeto y vive con éste en una pugna por el objeto.

Mientras avanza el proceso triangular, vemos como la mediación nos aporta una impresión vivísima de autonomía y de espontaneidad en el preciso instante en que dejamos de ser autónomos y espontáneos (Girard, 1985, p.40). La mayoría del tiempo los hombres no reconocen la imitación que hacen de otros, y el propio autoengaño en el que viven les hace

creer que sus deseos son propios, originales. Al reconocer esta dinámica vemos como la copia del deseo sobre otro deseo tiene como consecuencia la envidia, los celos y el odio impotente (Girard, 1985, p.43). “La mediación interna es un proceso que ciega a sus víctimas a sus propios efectos: los individuos deseantes llegan a creer en la autonomía de sus deseos y, haciendo eso, niegan la importancia del mediador. Eventualmente, los mediadores serán borrados por completo”⁶ (Golsan, 2002, p.8).

El objeto no es más que un medio para alcanzar al mediador. El deseo de poseer el ser del mediador se presenta bajo la cortina de un deseo de iniciación a una vida nueva (Girard, 1985, p.53). El prestigio aparente del modelo es el que despierta el deseo. En este sentido, el sujeto deseante quiere convertirse en el mediador y al querer ocupar el lugar de ese otro, "experimenta una repugnancia invencible hacia la propia sustancia" (Girard, 1985, p.54). Además, imagina una síntesis perfecta entre la fuerza de este mediador y su propia cultura, pues busca convertirse en el otro sin dejar de ser el mismo. Hay una pérdida del reconocimiento de sus propios valores o de sus tendencias internas. El sujeto desea lo externo, la vida del otro, la propiedad de otro, el lugar del otro, y cae en la mentira de creer que la única manera de alcanzar el objeto de deseo es obtener el ser de su mediador. En otros términos "el deseo según el Otro siempre es el deseo de ser Otro" (Girard, 1985, p. 79). Por eso, este es el único deseo metafísico.

El deseo triangular se mantiene gracias a la mentira. El hombre honesto y cultivado que observa al hombre del subterráneo - el cual solo tiene fijas sus intenciones en los deseos de su mediador y se aferra a la ilusión de alcanzar el objeto deseado-, solo puede ser vanidoso a condición de ser infinitamente exigente consigo mismo y despreciarse a veces hasta llegar al odio (Girard, 1985, p.56). Esta exigencia, cuya subjetividad es incapaz de satisfacer, no puede venir de sí mismo, sino de una promesa engañosa procedente del exterior (del mediador). Es el deseo de algo más, mediado por el orgullo que lo lleva a no aceptar la carencia. Así, el sujeto se vuelve apasionadamente hacia ese Otro que parece disfrutar la herencia divina. Cree que puede descubrir el secreto que posee su modelo. De este modo,

⁶ Internal mediation thus is a process, which blinds its victims to its own effects: desiring individuals come to believe in the autonomy of their desires and in so doing deny the importance of the mediator. Eventually, the mediators will be effaced altogether.

construye su propia mentira romántica, al otorgarle características divinas a su modelo, razón por la cual, además de ser su mediador, se consolida como su rival por excelencia.

Sin embargo, hay que tener en cuenta las elecciones que hace el sujeto; como bien sabemos, todos tenemos un modelo que nos parece medianamente atractivo para imitar. Generalmente dicho modelo puede tener un carácter divino o humano. Si seguimos la doctrina cristiana nos encontramos con el modelo de Jesucristo, pero al no tener acceso a él sino por otros, terminamos imitando al prójimo por ser más cercano a nuestros propios deseos. Lo que en principio tiene como objeto la mediación externa (Jesús), termina convirtiéndose en mediación interna, debido a la pérdida de sentido del verdadero seguimiento (el camino de la cruz) y al interés que tenemos hacia los modelos y los objetos de deseo. En este orden de ideas, aquellos que se dejan contagiar por los deseos de otros permanecen experimentando envidia, celos y odio impotente en las relaciones interindividuales.

De acuerdo con esta descripción, el discernimiento del sujeto está cegado por causa del amor propio, el cual impide asumir el cambio sobre sí mismo y reconocer con opinión propia la imagen con la que ha sustituido su persona (Girard, 1985, p.62). Sin embargo, debido a la mentira en la que vive el sujeto, el amor propio es la ficción que esconde el desprecio y el odio por sí mismo. Al no aceptar la carencia, el sujeto tiende a divinizar a su mediador y cree en su propia auto-divinización.

Por otro lado, es importante considerar un segundo lado del triángulo del deseo, el que une al mediador con el objeto deseado. Ya hemos examinado el que une al mediador con el sujeto deseante. Ambas partes varían del mismo modo. Este triángulo el deseo se va haciendo más intenso cuando el mediador se acerca al sujeto deseante (Girard, 1985, p.79). En este orden de ideas, "a medida que en el deseo aumenta el papel de la metafísica, disminuye el papel de la física. Cuanto más se acerca el mediador, más intensa se hace la pasión y más se vacía el objeto de valor concreto" (Girard, 1985, p.81).

La relación del sujeto con el mediador toma un carácter distinto al que ya se ha enunciado. Además del deseo de apropiación del ser del otro, el sujeto comienza a experimentar los efectos de la mediación interna en la que está sometido a una diferencia nula que engendra una afectación máxima (Girard, 1985, p.82). Una vez se aproxime a su rival, está más interesado en el modo de ser o de actuar de este, que del objeto antes deseado.

Así, hasta que el objeto ha desaparecido por completo. Solo queda la presencia incomoda del mediador con la doble intención de ser causa de odio, ira, rencor, resentimiento, y a su vez, capaz de hacer fecunda la imaginación del sujeto.

Una vez el sujeto logra apropiarse del objeto, se da cuenta que la posesión del mismo no transforma su ser; entonces, el ideal de ocupar el lugar del otro se derrumba y el objeto es repentinamente desacralizado por la posesión y reducido a sus propiedades objetivas. Esta decepción demuestra el absurdo del deseo triangular (Girard, 1985, p.84). El objeto no ha tenido el valor inicial que se le atribuía y el sujeto se enfrenta a dos posibilidades: elegir otro objeto señalado por su antiguo mediador, o cambiar a éste por otro. Pero esta relación depende de la distancia que separa al sujeto de su mediador. Cuando esta distancia es muy grande, ya sabemos que el objeto es muy pobre en virtud metafísica. Sin embargo, cuando el mediador se aproxima al objeto, se une de una manera muy estrecha y esta posesión aparece como una virtud divina, aunque no se trate más que de una transfiguración del deseo. El fracaso de este deseo puede provocar el cuestionamiento del propio mediador, ya que cada mediación proyecta su espejismo; los espejismos se suceden como otras nuevas verdades que suplantán las verdades anteriores mediante un auténtico homicidio del recuerdo viviente, que se protegen de las verdades venideras mediante la censura de la experiencia cotidiana (Girard, 1985, p.85).

En esta carrera por alcanzar el objeto y el ser del otro, el mediador permanece alejado, y es por tanto único para el sujeto; mientras tanto, éste mantiene su unidad, pero constituida por la mentira y la ilusión. Una mentira única que abarca la totalidad de la existencia o parte de la temporalidad, ya que hace uso de la imaginación, que se enriquece gracias a la fantasía y a la ilusión de alcanzar sus deseos. En este orden de ideas, la unidad del hombre o del sujeto se fragmenta en multiplicidad (Girard, 1985, p.86), dado que puede pasar de tener un modelo a tener cinco o seis. Estos no son necesariamente personas, pueden ser costumbres culturales de cualquier comunidad, comunicadas por medio de la tradición, o de la mimesis que censura las nuevas experiencias. Hay que tener en cuenta que “el número de los modelos aumenta el nivel de la mediación interna” (Girard, 1985, p.86), ya que, gracias a la multiplicidad de mediadores, el sujeto también entra en conflicto con estos, de múltiples formas, hecho que lo encierra aún más en el orgullo, el amor propio y el resentimiento.

El deseo metafísico es eminentemente contagioso. “Los deseos son siempre contagiosos: un deseo copiado se transmite de persona a persona en una especie de epidemia mimética. Esta transmisión social aumenta la intensidad del deseo más y más a medida que pasa de uno a otro, y también el amor o la rivalidad de la que es titular”⁷ (Oughourlian, 2010, p.25). Se propaga de uno a otros de las formas más inesperadas (Girard, 1985, p.86). La sutileza típicamente demoníaca del mal ontológico ofrece la clave de numerosos episodios y transformaciones. Las posibilidades de contagio de unos hacia otros se multiplican y hacen que el sujeto imite al imitador por excelencia. El mal se hace cada vez más sutil porque puede cambiar constantemente el orden de su deseo y las estrategias que emplea para alcanzarlo.

Por otra parte, el triángulo del deseo propuesto por Girard, tiene relación con la dialéctica hegeliana del señorío y la servidumbre que expresa los conflictos entre los deseos de uno y los de otro, con complejas dinámicas en la constitución de los sujetos en sus intercambios intersubjetivos (Solarte, 2016, p.237). Esta dialéctica aparece como resultado de los modelos culturales de apropiación y reconocimiento (Solarte, 2016, p. 237). Si bien Girard no es el primero en hablar acerca del deseo, coincide en un elemento fundamental con Hegel: la cultura. La tradición, las prácticas que desarrollan las comunidades, hacen que el deseo tenga su metamorfosis en plenitud. Sin embargo, los dos autores toman distancia en la manera de concebir el deseo. Para Girard el deseo se refiere al ser del otro (deseo metafísico), a su existencia como sujeto, en cambio, para Hegel el deseo se refiere al otro como objeto, aunque necesite su subjetividad para ser reconocido.

Además, para Girard, el sujeto coexiste como la estructura del deseo mimético; en consecuencia:

Como la existencia humana no puede ser comprendida aparte del deseo, y nuestro deseo siempre está mediado por los deseos de los otros, el sujeto es un fenómeno dinámico y relacional, y nunca una esencia, objetivamente real y entendida como una fuente de intenciones autónomas. Si el deseo es el mismo para todos, y si es la clave de todas las interacciones humanas, entonces hay que comprenderlo como el verdadero asunto de las construcciones sociales (Solarte, 2016, p.245).

⁷ Desires are always contagious: a copied desire transmits itself from person to person in a kind of mimetic epidemic. This social transmission increases the desire's intensity more and more as it passes from one to another, and also the love or the rivalry of which it is the bearer.

En este sentido, el deseo metafísico siempre es contagioso. Va siéndolo cada vez más a medida que el mediador se aproxima al sujeto. En el fondo, contagio y aproximación constituyen un único e idéntico fenómeno. Al ser manifestaciones colectivas las que nos encontramos en la sociedad, estas predominan sobre las manifestaciones individuales. El contagio es tan general que cualquier individuo puede convertirse en mediador de su vecino sin entender el papel que está a punto de jugar (Girard, 1985, p.93). Ser mediador sin saberlo hace posible que este individuo sea incapaz de desear espontáneamente por su cuenta, razón por la cual, se sentirá tentado de copiar la copia de su propio deseo. En principio, lo que era para él un capricho se convierte en pasión violenta. Los deseos compartidos tienden a fortalecerse, circulando del sujeto al mediador y del mediador al sujeto. Cada cual imita al otro, a la vez que afirma la prioridad y la anterioridad de su propio deseo; además, dada tanta cercanía con él, cada uno ve al otro como a un perseguidor atrocemente cruel (Girard, 1985, p.93).

El juego diabólico (separación) simboliza perfectamente el carácter recíproco que adopta la imitación en la doble mediación. Los sujetos son opuestos, pero semejantes, e incluso intercambiables, porque pueden realizar exactamente los mismos gestos. El deseo que experimenta el sujeto expresa el deseo mutuo y significa el vaivén de deseo entre el sujeto-mediador y el mediador-sujeto (Girard, 1985, p.96). Esta dinámica hace que los jugadores, es decir, los perseguidores del mismo deseo, solo se entiendan para el disentimiento. La clave de este juego, en primera y en última instancia, es la separación.

Todo deseo según el otro, por noble e inofensivo que nos parezca en sus comienzos, arrastra poco a poco a su víctima hacia las regiones infernales (Girard, 1985, p.97), constituidas por los sentimientos mencionados anteriormente. Además, al igual que el objeto de deseo, o los mediadores, la mediación recíproca puede convertirse en triple, cuádruple, múltiple. Por ende, al desarrollarse de este modo, el deseo puede afectar al conjunto de la colectividad. “Trabajado sobre las necesidades y gustos de la vida animal, pero no determinado por ellos, el deseo es en gran parte un acto de la imaginación, incluyendo la fascinación con objetos y figuras que no solo poseen valores de uso, sino valores simbólicos

así como las rivalidades por los objetos simbólicamente mediados, que son hechos posibles gracias a las instituciones simbólicas”⁸ (Fleming, 2004, p.11).

En la doble mediación, cada cual pone en juego su libertad contra la del otro. La lucha concluye cuando uno de los combatientes confiesa su deseo y humilla su orgullo. La versión o la comparación próxima de este juego la podemos ver en la dialéctica del amo y el esclavo. Desde la propuesta girardiana, si el esclavo confiesa su deseo, la imitación no deja de estar presente, pues el deseo manifiesto destruye el del amo y garantiza su indiferencia real (Girard, 1985, p.102). Esta indiferencia desespera entonces al esclavo y reduplica su deseo. Pero esto no quiere decir que el amo no esté deseando, pues los dos desean al mismo tiempo. Por consiguiente, el deseo manifiesto está sustentado por la hipocresía mutua, la intensidad del deseo y la esclavitud compartida.

En este sentido, podemos considerar los siguientes elementos propuestos por Girard: el sujeto es un fenómeno material, que no puede ser reducido a una esencia y que solamente puede ser comprendido por el análisis de sus acciones. Segundo, el deseo es constitutivo de la subjetividad humana, de manera que cada cual es lo que desea. Tercero, el deseo es una acción temporal y dinámica, pero no un fenómeno que le ocurra a una esencia. Cuarto, el deseo se dirige al deseo mismo, a la existencia de la otra persona, antes que a alguna clase de cosas. Quinto, el deseo nos conduce a la violencia, ya que tiende a la negación y apropiación del otro como camino para afirmarnos. Recogiendo estos elementos de mimesis, el sujeto no es individual, sino interdividual, conformado por esas relaciones no conscientes con los otros, que le enseñan y lo forman en su ser (Solarte, 2016, p.243).

1.2 El mecanismo de deseo en *El curioso impertinente* y *El eterno marido*

A continuación, examinaremos dos pequeñas novelas de Cervantes y Dostoievski, en las que estos grandes novelistas exploran el desarrollo del deseo triangular. Se trata de narraciones en que un sujeto considera que toma decisiones autónomas sobre sus propias relaciones afectivas, pero no puede prescindir de un modelo o mediador para poder desear su más

⁸ Grafted onto the needs and appetites of animal life but undetermined by them desire is in large part an act of the imagination, involving fascinations with objects and figures that possess not only use values, but symbolic values as well rivalries for symbolically mediated objects made possible by symbolic institutions.

entrañable objeto de deseo; en ellas, nuestros novelistas insisten en que sus personajes están profundamente engañados. Lo que parece ser más importante para el desarrollo de la teoría mimética es que, en estas pequeñas novelas, el curso del conflicto tiene un final violento. Así, el mal no solo se muestra como esta torcedura interna del corazón, al no poder desear sino por medio de otro, sino que es el deseo mimético el que desencadena la violencia, la verdadera factura del mal. Se trata de obras que guardan una “clara relación de identidad” (Millán, 2008, p.71).

El curioso impertinente es un pequeño texto que Cervantes intercala en medio del Quijote. Es la historia de dos amigos íntimos, Anselmo y Lotario, y una mujer. En términos girardianos la historia del modelo, el sujeto, y el objeto de deseo, representantes en esta historia del deseo triangular (Piskunova, 2005, p.802). La relación de estos amigos era muy fuerte al punto de ser Lotario el encargado de hacer realidad los deseos de su amigo. Anselmo, por su parte, estaba profundamente enamorado de una doncella con la que, gracias a los favores de Lotario, termina casado. Sin embargo, la cercanía de la relación con su amada hace que Anselmo empiece a tener un extrañísimo deseo que no duda en comunicarle a su amigo: “te hago saber, amigo Lotario, que el deseo que me fatiga es pensar si Camila, mi esposa, es tan buena y tan perfecta como yo pienso” (Cervantes, 1916, p.268). Como consecuencia de esta duda, Anselmo siente la necesidad de poner a prueba la bondad y el valor de Camila, porque cree que el comportamiento de ella puede ser apariencias. Para saber si la bondad de Camila es auténtica, Anselmo quiere que ella se sienta deseada por Lotario. Y si ella no corresponde al deseo de Lotario, él estará convencido de que su esposa es tan buena como parece ser (Bandera, 2005, p.244).

La idea o el deseo de Anselmo no es accidental, porque él siente que, al haber alcanzado al objeto de su deseo, este no le atrae como le atraía, pues no ve en él el valor y la fuerza que tenía antes. ¿Vale tanto Camila como él pensaba que valía?, ¿cómo puede asegurarse él de que el objeto de su deseo es en realidad lo que aparenta ser? Además de la duda que tiene con su esposa, su amigo, silencioso y oculto mediador de su deseo, se ha alejado desde su matrimonio con Camila.

Todo indica que la persona que confiere sentido y realidad al objeto de deseo de Anselmo, deseándolo también, es Lotario. Sin ese mediador del deseo, todo el valor de

Camila se vacía de contenido y su realidad queda reducida a su mínima expresión (Bandera, 2005, p.246). De este modo, Anselmo ha convertido a Lotario en su mediador, o, dicho de otra manera, en una divinidad asociada profundamente con la envidia y los celos, porque confiere sentido y realidad a lo que él también desea. Lotario es el ídolo y el rival. Es claro que bajo esta ferviente amistad (entre Anselmo y Lotario) está latente un agudo sentimiento de rivalidad. Pero la rivalidad permanece en la sombra. El problema que amenaza la individualidad de Anselmo es de carácter universal: la envidia, el deseo envidioso, la mediación interna, o trascendencia desviada, la pérdida de todo punto de referencia externo, trascendente, en la relación entre el yo y el otro (Bandera, 2005, p. 250).

Esta pérdida de trascendencia en la que una relación interpersonal, aparentemente sana, da entrada a la envidia y se convierte en algo peligroso, que puede ser muy difícil de detectar, dado que aquello que merece una sana admiración y respeto puede ser, exactamente, lo que hace surgir la envidia. Encontramos esto en *El curioso impertinente*: la honesta presencia de Camila, la gravedad de su rostro, la compostura de su persona era tanta que ponía freno a la lengua de Lotario. Pero el provecho de las muchas virtudes de Camila llevó al silencio de Lotario. Esto produjo un mayor daño entre las dos partes porque si la lengua callaba, el pensamiento discurría y tenía lugar de contemplar, parte por parte, todos los extremos de bondad y de hermosura que Camila tenía. Algo similar sentía Anselmo, la bondad y la perfección que encontraba en Camila, le producían respeto y admiración, pero estas mismas virtudes generaban en él inseguridad.

En este orden de ideas, no se trata de que el mirar sano y el envidioso aprecien cualidades diferentes en el objeto. Ambos ven algo en sí mismo bueno, es decir, el envidioso desea lo mismo que el no envidioso. Y esta manera de ver el objeto es la que establece una inquietante cercanía entre dos formas de ver radicalmente contrarias (Bandera, 2005, p.251). Esta relación es un peligro constante si tenemos en cuenta al modelo y las mediaciones internas que compartimos con otros, ya que fácilmente un deseo bueno se puede contagiar y transformar por la envidia o el mal.

La diferencia entre el deseo envidioso o egoísta y el no envidioso es que este se rige por la razón, sin salirse de los límites que esta le marca (Bandera, 2005, p.251); por su parte, el envidioso no reconoce regla o límite, y es, por tanto, un deseo que se acelera, que tiende a

convertirse en obsesivo. En el momento en que el deseo egoísta se apodera de los pensamientos del personaje, este pierde la confianza, se siente inseguro, amenazado, dispuesto a creer en lo peor y se convierte en presa fácil de los celos. Éstos son la amenaza constante de las relaciones humanas ya que pueden poner en peligro la integridad individual.

El sentimiento de inseguridad, que se apodera del personaje tan pronto como el objeto de respeto y admiración se convierte en objeto de deseo envidioso, sugiere que la misma distancia que el respeto establece entre sujeto y objeto, admirador y admirado, es vivida inmediatamente por el sujeto como una forma de exclusión que sitúa al objeto admirado fuera de su alcance. Una vez sucede esto, la distancia entre sujeto y objeto no solo sirve para resaltar el valor del objeto, sino también, para excluir al sujeto, para revelar su carencia. El valor del objeto vale en contra del envidioso que lo contempla y se le revela como un desafío (Bandera, 2005, p.252).

Por otro lado, cualquier objeto que, por cualquier razón, se le niegue al sujeto tenderá inmediatamente a convertirse en objeto de su deseo. El sujeto inseguro y excluido estará más convencido del valor de aquello que se le niega, y su deseo será más intenso. En este sentido, vemos en este mecanismo como los mejores sentimientos de sana amistad pueden ir demasiado lejos y convertirse en lo opuesto. Es la experiencia de Anselmo. Su amistad por Lotario llegó a convertirse en malsana dependencia, en esclavitud, en completo sometimiento del deseo del amigo, siéndole imposible desear lo que este no deseara; límite en el cual su amigo termina convirtiéndose en rival (Bandera, 2005, p.253). El deseo y las dudas angustiosas de Anselmo hacen que él ofrezca el objeto de deseo al admirado rival, para retirarlo tan pronto cuando extienda la mano, o que, por el contrario, construya un muro en torno al objeto, disparando así el deseo del rival. Esta intensa convergencia de deseos en la cima del conflicto reclama un sacrificio; en este caso, ofrecer al ser amado a la falsa divinidad que es el amigo-rival.

La propuesta de Anselmo no solo pone a prueba la bondad de Camila, sino que también está en juego la amistad de Lotario. Anselmo está convencido que su esposa puede no ser buena por naturaleza, sino por temor o por falta de oportunidades para dejar de serlo. Hacer que Camila sea deseada por otro para ver la respuesta de ella, es la solicitud que Anselmo hace a su amigo Lotario “quiero ¡oh amigo Lotario!, que te dispongas a ser el instrumento

que labre aquesta obra de mi gusto, que yo te daré lugar para que lo hagas, sin faltarle aquello que yo viere ser necesario para solicitar a una mujer honesta, honrada, recogida y desinteresada” (Cervantes, 1916, p.269).

El problema que encontramos en *El curioso impertinente* es el de la libertad humana, o el problema de la individualidad. Además, es una fascinante historia donde están presentes la locura, la rivalidad y el engaño (Mancing, 2006, p.19). La certeza que busca Anselmo no solo es imposible, sino además pecaminosa, diabólica, estrictamente prohibida por Dios. En este sentido, al no poner sus deseos y esperanzas en la voluntad divina, el sujeto termina inevitablemente, colocándolos en el otro, buscando la seguridad y certeza en la dominación de ese otro. Esa dominación total, que busca Anselmo con Lotario, no es más que una ilusión, ya que es el mismo quien sitúa a su amigo, su rival, en un endiosado pedestal. En este caso Anselmo, al estar angustiado e inseguro es quien desea, se excluye a sí mismo y se hace víctima del autoengaño. Anselmo sabía que tenía todo para ser feliz, pero reconocía que era carente de deseo. El eros que experimentaba Anselmo, según Anne Carson, correspondía a aquello que falta. De este modo, el amante quiere lo que no tiene y, por consiguiente, se le imposibilita tener lo que tanto desea, pues tan pronto como lo consigue, ya no le hace falta (Pabón, 2005, p. 511).

En este juego de deseo que expresa Anselmo, Lotario sabe muy bien que ser instrumento de su amigo solo trae como consecuencia la pérdida de la honra de los implicados, lo que juzga como malo. La rivalidad que se empieza a tejer entre los dos es la del deseo frente al no deseo dirigido hacia el mismo objeto, pero tarde o temprano, el no deseo de Lotario, que en principio hace uso de la mediación externa, dada la insistencia de Anselmo, terminará convirtiéndose en deseo puro. Cuando los deseos están lejos en términos espaciales, temporales o están mediados por una distancia social, tenemos una mediación externa, en la cual, como lo define Girard, no existe riesgo de conflicto. En cambio, en el caso de Anselmo y Lotario al encontrarse en una misma situación, encontramos una mediación interna, lo que acentúa la rivalidad (Scaramuzza, 2007, p. 131). Los recursos externos de Lotario serían el uso de la razón o las acciones que se hacen por una causa justa y necesaria (diferentes deseos); por eso, él reprocha el deseo de Anselmo, pues no es razonable. La razonabilidad a la que se

refiere Lotario tiene que ver con la ignorancia de Anselmo, quizá por la imposibilidad que tiene de imaginar o suponer las consecuencias que traerá su deseo.

Por su parte, Lotario considera que no es necesario someter a Camila a ese tipo de pruebas, además, no le parece conveniente perder la honra y a su amigo. Anselmo escucha los reproches de su amigo y parece estar confundido y pensativo. Sin embargo, pese a los consejos de Lotario, Anselmo continúa insistiendo en su deseo: “es menester usar de algún artificio para que yo sane, y esto se podía hacer con facilidad, sólo con que comiences, aunque tibia y fingidamente, a solicitar a Camila” (Cervantes, 1916, p.273). Anselmo cree que, de cumplir esta petición, Lotario estaría ratificando su amistad. Además, cree que gracias a la ayuda de su amigo no perderá la honra.

Todos los antecedentes presentados hasta el momento en esta historia nos muestran un Anselmo obsesionado por hacer realidad un deseo inconsciente que lo desborda completamente. Hecho que se trasmite claramente a Lotario, ya que éste, como no puede hacer que su amigo cambie de parecer, termina aceptando su petición. Según Girard, Anselmo no se puede satisfacer hasta que venza al hombre a quién más admira, su amigo Lotario, quien, como pretendiente de Camila, le servirá de rival. Si Camila elige a Anselmo por encima de Lotario, la necesidad narcisista de Anselmo de verse como el vencedor con poder prepotente sobre otros, le otorgará desahogo, aunque sea por un tiempo (Pabón, 2005, pp.511-512).

El trato está hecho; ahora Anselmo se encarga de dejar solos a Camila y a Lotario para probar el honor de ella. En la primera oportunidad no sucede nada comprometedor, pero si aparece algo nuevo en la historia: la sutileza del deseo empieza a apoderarse de Lotario. Cuando Anselmo pregunta sobre lo sucedido, Lotario responde: “que no le había parecido ser bien que la primera vez se descubriese del todo, y así, no había hecho otra cosa que alabar a Camila de hermosa, diciéndole que en toda la ciudad no se trataba de otra cosa que de su hermosura y discreción” (Cervantes, 1916, p.275). Este método le parecía apropiado para ir ganando confianza con la esposa de su amigo.

El pacto entre amigos pasa de las bellas palabras a los detalles. Anselmo da dinero a Lotario para que éste le compre detalles a Camila, fórmula que al parecer tampoco funciona, sencillamente porque hay un intercambio de deseos hasta el momento no compatibles. Por

un lado, tenemos el deseo de Anselmo, por otro, el no deseo de Lotario, que poco a poco va tomando el carácter de deseo; finalmente, el deseo de Camila que consiste en tener cerca a su esposo y ser fiel al compromiso adquirido con él. Por estos motivos, el plan realizado por los amigos sigue sin dar resultado.

De este modo, Anselmo ve como alternativa obligar a Camila a hacer caso omiso a sus peticiones, especialmente cuando Lotario esté presente. Le pide que durante su ausencia lo atienda como si fuera él. Camila hace lo que su esposo le solicita y Lotario continúa con sus técnicas de seducción. El tiempo y la cercanía de los dos hacen que Camila vaya aceptando, silenciosamente, las solicitudes de Lotario. Sin embargo, su deseo aún no se transforma en lo que Anselmo espera. Por esta misma razón, ella intenta persuadir a Lotario y conseguir, por medio de una nota, que su esposo retorne pronto a casa, de no hacerlo, amenaza con irse a vivir con sus padres. Anselmo le dice que permanezca en la casa porque él regresará pronto. Para no desobedecer a su esposo decide quedarse en casa y resistir en silencio las insinuaciones de Lotario, procurando no contarle nada a su esposo para evitarle alguna incomodidad.

Pero el tiempo compartido y las bellas palabras de Lotario empezaron a dar resultado en el pensamiento de Camila. Entonces, el objeto de deseo ha dejado de ser un simple objeto y se ha convertido en deseo puro. La búsqueda de sus propios intereses, la cercanía de otro hombre al que parece importarle, le ha dado valor a Camila, quien ha entrado a participar en el triángulo del deseo propuesto por Anselmo. Sin embargo, la respuesta de Camila, a pesar de corresponder con su deseo, está fundada en el engaño, pues ni Lotario ni Anselmo le han dicho la verdad. Finalmente, el plan de los dos ha dado resultado, con lo que el deseo y la rivalidad se mantienen gracias a la mentira que los dos amigos sostienen. Ahora Camila y Anselmo, además de amigos, son amantes que camuflan, perfectamente, su amor. Los dos saben que no hay lugar para decir la verdad.

Por otra parte, hay que reconocer los intentos de Camila por escapar de esta situación, pues la supuesta fidelidad y obediencia a su esposo produjo el efecto contrario. Bien sabemos que sólo se vence una pasión amorosa escapando de ésta, pues si el deseo es muy fuerte, la voluntad no resiste. Precisamente esto fue lo que le ocurrió a Camila, frente a la poca resistencia, solo quedó la entrega.

Anselmo, sin saber lo que sucede, cree que su amigo Lotario ha cumplido su promesa. Al llegar a su casa busca, inmediatamente, a su amigo para preguntarle lo que había pasado con su esposa. En lugar de decirle la verdad sobre Camila, Lotario prefirió decirle que ella es “cifra de toda belleza, es archivo donde asiste la honestidad y vive el comedimiento y el recato, y todas las virtudes que pueden hacer loable y bien afortunada a una mujer honrada” (Cervantes, 1916, p.275); además, le pide que no haga más pruebas para probar la honradez de su esposa. Sin embargo, a pesar de estar feliz por la noticia, Anselmo sigue insistiéndole a su amigo para que continúe con el plan así sea solo por curiosidad y entretenimiento.

Anselmo habla con Camila acerca del tiempo que él estuvo fuera y la carta que ella le envió para que volviera pronto. Las razones de Camila eran las mismas de siempre: ella quería compartir más tiempo con su esposo y no quería involucrarse con Lotario. Sin embargo, en esta ocasión decide contarle a su esposo la extraña proximidad de Lotario, sus miradas, sus palabras y las formas que había empleado para seducirla, que en definitiva, le parecían producto de su imaginación, pues le parecía que no era del interés de Lotario. Anselmo, por su parte, reforzó esta idea diciendo que los intereses de su amigo estaban puestos en la doncella principal de Clori y si no estaba enamorado de ella, no debía desconfiar de la amistad de Lotario.

Al enterarse del supuesto amor de Lotario hacia la doncella de Clori, Camila cae en las desesperadas redes de los celos. Luego de estar tres involucrados en este extraño triángulo de deseo que nos presenta Girard, aparece otro personaje para formar un nuevo triángulo. De algún modo, la historia del *Curioso impertinente* se desarrolla en el mundo ternario, cerrado según las leyes de la lógica binaria: si el elemento a está relacionado con b y b con c , es inevitable el contacto entre a y c (Piskunova, 2005, pp.802-803). En este sentido, este caso nos muestra la multiplicidad de probabilidades, que pueden tener los deseos, o, dicho de otra manera, el deseo ontológico (constitutivo) que entra en rivalidad con el deseo de otros.

Con el paso de los días se reunieron los tres. Anselmo pidió a Lotario que recitara algunos de los poemas que, supuestamente estaban dedicados a la doncella de Clori. Este nombre, les servía a los dos para ocultar el nombre de Camila. Las insinuaciones de Lotario a Camila ya habían dado resultado. Así, Camila desconocía el plan de Anselmo, pero estaba enamorada de Lotario. Y ahora era Anselmo quien no sabía lo que realmente sucedía.

En su casa, Camila no era la única que sabía, pues también Leonela, una de las empleadas, se había dado cuenta de la cercanía de su señora con Lotario. Leonela sabía perfectamente cuál había sido el proceso entre los dos. Creía, además, que no estaba mal el cariño de Lotario hacía su señora, como tampoco la manera en la que ella le correspondía. Aparentemente Leonela estaba de acuerdo con esta relación, pues parecía animar a Camila para que no se mortificara por lo sucedido. Sin embargo, Camila le había pedido mantener el secreto, ya que ella no quería perder la honra si se llegaban a descubrir sus sentimientos.

En este orden de ideas podemos identificar el contagio mimético que se ha ido apoderando de cada uno de los personajes. Anselmo contagió a Lotario, este a Camila y ella a Leonela. Esta última, al ver que el comportamiento de su señora no era el más adecuado, decidió llevar su amante a la casa de su señora. Estaba segura de que Camila no podía reprocharle nada, pues su comportamiento había dejado de ser ejemplar. Este contagio mimético transmitido de forma simultánea permitió la consolidación de la mentira y el auto engaño, además, terminó siendo un círculo vicioso, del que parecía, no podrían salir.

Las visitas del amante de Leonela llamaron la atención de Lotario. Lo vio salir de la casa de Camila y para infortunio de todos, pensó que no había entrado por Leonela, sino por Camila y que, si ella había sido tan fácil y ligera para él, también lo era para otro. La sospecha de Lotario terminó con el silencio; aquello que había comenzado como un juego en el que no había dudas, ahora, iba a ser la causa de la verdad. Lotario decidió contarle a Anselmo lo que había sucedido con Camila. La empresa que emprendieron juntos había desatado el mal, pero ahora iba ser a llevado hasta sus últimas consecuencias.

En pocas palabras, Lotario le comunica a Anselmo que "Camila está ya rendida y sujeta a todo aquello que yo quisiera hacer de ella, y si he tardado en descubrirte esta verdad, ha sido por ver si era algún liviano antojo suyo, o si lo hacía por probarme y ver si eran con propósito firme tratados los amores que, con tu licencia, con ella he comenzado" (Cervantes, 1916, p.283). Además, le dijo que como ella era en efecto como estaban pensando, por esta razón le estaba contado lo que estaba sucediendo. Por otra parte, como sabe que esto puede producir un deseo de venganza por parte de Anselmo, Lotario fue claro en expresar que el pecado ha sido de pensamiento y podría ser que antes de ponerlo en obra Camila se arrepintiera; por otro lado, le dice que, si desea comprobar lo que le está diciendo, mejor

fingiera estar ausente por un tiempo como lo había hecho antes. De esta forma se podría dar cuenta de los engaños de Camila.

Anselmo, como ya lo había hecho en otras ocasiones, decide hacerle caso a los consejos de Lotario. Mientras tanto, Lotario parece estar arrepentido de haberle dicho la verdad a su amigo. Ahora solo quería hablar con Camila para encontrar una salida razonable a esta situación. Cuando Lotario pudo encontrarse con Camila, quería comunicarle su error ante Anselmo, pero fue ella quien tomó la palabra para expresar lo que sentía por el comportamiento de Leonela con el amante que tenía en su casa. Se sentía tan triste al no poder decir nada de aquella situación. En el fondo, ella creía que de este suceso iba a resultar algo malo.

Los celos de Lotario frente al personaje que, aparentemente, visitaba a Camila, desencadenaron las dinámicas del mal. La rivalidad, el deseo del otro, el sentir que se desea el objeto porque ha sido deseado antes por otro, lo llevaron a confesar la verdad, porque posiblemente si ella no podía ser para él, tampoco podría ser para otro. De este modo, la verdad contada por Lotario y la sospecha de una posible infidelidad de Camila, han hecho que ella, como objeto de deseo, cobre un valor mayor del que ya tenía. Así, los dos amigos, al hacerse conocedores de la verdad, se han convertido en rivales, haciendo así Cervantes una tenue remembranza del pecado del paraíso. El esposo impertinente y el amigo traidor experimentan, entonces, la incertidumbre de perder el objeto de deseo por causa de un tercero, al que consideran al acecho del mismo. Vemos entonces como “el sujeto es incapaz de desear por su propia cuenta; no tiene confianza en una elección que sea sólo suya. Necesita al rival porque únicamente el deseo de éste puede conferir a la mujer amada el valor que ella tiene a los ojos del sujeto. Si el rival desaparece, ese valor también desaparecería” (Girard, 1997, p.79). En síntesis, “el sujeto necesita el deseo de su rival para sostener y legitimar su propio deseo” (Girard, 1997, p.79).

Pero Lotario, al escuchar a Camila, reconoce que aquel hombre es el amante de Leonela y no de ella, le cuenta la verdad a su amada y acepta que, por causa de los celos, cometió el error de decirle a su esposo lo que sucedía entre los dos. Con esta noticia Camila quedó preocupada, pero como el mal tiende a buscar alternativas para salir adelante, los dos amantes, encontraron una solución para persuadir a Anselmo. Su plan los implicaba a ellos

dos y a Leonela. Los tres sabían que Anselmo fingiría ir a la aldea donde vivía su amigo y terminaría escondiéndose en la casa. Una vez sucediera esto Leonela y Camila entrarían a la recámara y hablarían acerca de las intenciones de Lotario. Camila, fingiendo desconocer los intereses de Lotario, parecería no entender porque éste se había fijado en ella; además, sostendría que este acontecimiento tendría solución si asesinarán a Lotario, para lo que pediría a Leonela que tomará una daga de Anselmo para ejecutar el plan una vez este llegará. Camila fingiría querer tomar venganza por la pérdida de su honra y la infidelidad que había tenido para con su esposo.

Anselmo escuchaba cada palabra que decía Camila en su escenificación, pero, al saber que quería matar a Lotario tuvo el deseo de salir, pero prefirió permanecer escondido para ver en que terminaba la determinación de su esposa. En ese momento, Camila tuvo un fuerte desmayo y, como estaba planeado, Leonela aprovechó el momento para resaltar las virtudes de su señora: corona de las buenas mujeres, honestidad del mundo, ejemplo de castidad. Este traspie duro poco tiempo. Camila se reincorporó pronto y le insistió a Leonela para que llamara a Lotario. Ella hizo caso a la petición de su señora, aunque simulaba desconfiar de ella porque aún tenía la daga en su poder.

Antes de que Lotario llegara, Camila dijo un monólogo acerca de los malos deseos que éste tenía con ella. Anselmo seguía escuchando y estaba resuelto a salir para decirle la verdad a su esposa, pero se detuvo al ver que Leonela venía con Lotario. Cuando Camila los vio, hizo una raya en el suelo y le advirtió que no se atreviera a pasar de ahí porque, en caso contrario, se vería en la obligación de atacarlo con la daga. Camila le preguntó acerca de lo que él pensaba de Anselmo y de ella. El respondió que conocía a Anselmo desde sus más tiernos años y a ella desde que era esposa de su amigo, pero que ahora el amor que sentía por ella se había encargado de ir en contra de la verdadera amistad que los unía. Las amenazas continuaron. Camila sostenía que estaba convencida de la traición de Lotario. Pero también reconoció su impertinencia, de este modo: “quiero atribuirme a mí la culpa de tu impertinencia, pues, sin duda, algún descuido mío ha sustentado tanto tiempo tu cuidado, y así, quiero castigarme y darme la pena que tu culpa merece” (Cervantes, 1916, p.287). Camila simula hacer un sacrificio expiatorio de su culpa y la de Lotario. Pero entonces, como estaba planeado, atacó a Lotario con la daga, pero no con la intención de hacerle daño, sino

solamente fingiendo el ataque. En todo este simulacro terminó hiriéndose “la isilla del lado izquierdo, junto al hombro, y luego se dejó caer en el suelo, como desmayada” (Cervantes, 1916, p.288). Pese a ser una pequeña herida, Lotario simuló una triste y larga lamentación sobre el cuerpo de Camila, en la que reconoció su propia culpabilidad y la de aquel que la puso en esta situación. Luego, recurrió por ayuda y de camino celebró la actuación de Camila y de Leonela, porque sabía que Anselmo, al estar escuchando, estaría seguro de la fidelidad de su esposa. Entonces, Lotario solo esperaba el momento para celebrar con él la mentira y la verdad más disimulada que pudieran imaginarse.

En su drama, las dos mujeres parecían no saber qué comunicar a Anselmo, quien parecía creer cada palabra pronunciada por el grupo de actores que intentaban persuadirlo de lo que sucedía. Solo esperaba el momento de salir para poder encontrarse con su amigo Lotario y expresarle su felicidad por la honestidad manifiesta de su esposa. Sin embargo, parecía que Lotario, su amigo de toda la vida, no podía compartir tal alegría, porque en el fondo sabía perfectamente cómo habían engañado a su amigo.

Pasó el tiempo. Lotario comprendió que lo mejor era no estar en la casa de Anselmo porque esto le producía incomodidad a Camila. No obstante, Anselmo, el impertinente, continuaba insistiéndole para que no dejara de visitarlos. Mientras sucedía esto, Leonela seguía con su amante, segura de no ser descubierta porque su señora la encubría. Sin embargo, un día Anselmo sintió pasos en el aposento de Leonela y decidió averiguar que sucedía. Al abrir la puerta alcanzó a ver a un hombre saltar por la ventana. Intento correr para alcanzarlo e identificarlo, pero no lo pudo conseguir porque Leonela lo abrazó y le dijo que no se preocupara porque era cosa de ella. Anselmo no quiso creerle e intentó herir a Leonela con su daga, pidiéndoles que le dijera la verdad, o de lo contrario, la mataría. Ella con miedo le dijo: “No me mates señor, que yo te diré cosas de más importancia de las que puedas imaginar” (Cervantes, 1916, p.295). Anselmo quería saber lo que Leonela ocultaba, pero también sabía que la única forma de obtener esa información era mantener la amenaza de muerte.

Anselmo salió inmediatamente a buscar a Camila para decirle lo que sucedió con Leonela. Le contó que había prometido comunicarle cosas de gran importancia. Camila, por su parte, sintió temor, al creer que Leonela podría contar todo lo que sabía sobre su relación

con Lotario. Decidió, entonces, recoger algunas joyas e ir en busca de su amante para informarle aquel suceso. Además, para decirle que se fueran a un lugar en el que estuvieran lejos de Anselmo. Lotario se puso muy nervioso y, de momento, lo único que se le ocurrió fue llevar a Camila a un monasterio, en el que era priora una de sus hermanas. Camila aceptó y con rapidez Lotario la llevó al monasterio. Luego, él desapareció de la ciudad sin decirle a nadie.

Anselmo, sin darse cuenta que Camila no estaba, se levantó y se fue a buscar a Leonela donde la había dejado encerrada, pero no la encontró. Regresó a contarle a Camila y, para su desgracia, ella tampoco estaba. La buscó por toda la casa y lo único que encontró fueron los cofres abiertos sin algunas joyas. Con estos acontecimientos, se dio cuenta que Leonela no era la causa de su desgracia. Se fue inmediatamente a buscar a Lotario, pero tampoco estaba y, según algunos de sus empleados, se había ido con todo el dinero que tenía. Todos estos acontecimientos hicieron que Anselmo estuviera confundido. Se contemplaba ahora como un hombre sin mujer, sin amigo, sin criados, y, sobre todo, sin honra porque en la falta de Camila sintió su perdición. Decidió entonces, viajar a la aldea de su amigo y de camino se encontró con un hombre al que le preguntó sobre las nuevas noticias de Florencia. El ciudadano respondió: “Las más extrañas [...] porque se dice públicamente que Lotario, aquel amigo de Anselmo el rico, que vivía en San Juan, se llevó esta noche a Camila, mujer de Anselmo, el cual tampoco aparece” (Cervantes, 1916, p.296). La ciudad estaba admirada por este suceso, ya que no esperaban que sucediera esto entre los que eran reconocidos como los dos amigos para muchos. Anselmo preguntó si él sabía del camino que habían tomado Lotario y Camila. El ciudadano respondió que no sabía. Con esta información Anselmo se fue para la casa de un amigo; éste lo vio llegar amarillo, preocupado, como si algo grave hubiera pasado. Anselmo pidió que lo acostaran y que le dieran algo para escribir. Empezó a imaginar su desgracia y empezó a sentir que se le iba acabando la vida. Después de unos minutos Lotario, al ver que Anselmo no llamaba, decidió entrar al cuarto y lo encontró tendido boca abajo, frío, muerto. Halló el papel que Anselmo escribió y leyó: “Un necio e impertinente deseo me quitó la vida. Si las nuevas de mi muerte llegaren a los oídos de Camila, sepa que yo la perdono, porque no estaba ella obligada a hacer milagros, ni yo tenía necesidad de querer que ella los hiciese; y pues yo fui el fabricante de mi deshonra, no hay para qué...”

(Cervantes, 1916, p.297). Anselmo se convirtió, luego de propiciar este desenlace por abuso de su poder de intriga, en un ser humano desgarrado entre su amor y su amistad (Faliu Lacourt, 1983, pp.51-52), que no pudo vivir más; parece que nos estuviera diciendo que fuera de estos triángulos amorosos no hay vida posible, y que en ellos la tormenta se torna insoportable. Camila se enteró de aquella noticia como de la muerte de Lotario en una batalla en el reino de Nápoles, donde había ido a parar aquella tarde el arrepentido amigo. Una vez ella conoció esta información hizo profesión solemne en el convento y, dadas las consecuencias de los actos pasados, acabó su vida pronto por causa de la tristeza y la melancolía. Este fue el fin que tuvieron todos gracias a que la impertinencia de un hombre desencadenó los más bajos instintos de sus seres queridos.

Al final de esta historia, Anselmo ya no es un ser que comete una terrible impertinencia, sino un hombre desgarrado por celos, justificados porque ese amor solo era posible bajo la mediación del otro. De manera notable, aquí no hay lucha a muerte entre los dos rivales, sino toda una artimaña y sofisticación que quiere probar en los otros lo que ya se presiente de sí mismo. También ocurre aquí que ese rival se sacraliza y a él se le ofrecen los mayores bienes, el ser amado. Finalmente, Cervantes expresa aquí su conocimiento del deseo, que no solo desencadena la rivalidad, sino que pide sacrificios y no se sacia sino con la muerte, en este caso, de los tres protagonistas.

Las rivalidades miméticas, el triángulo de deseo y el deseo de apropiación, permiten considerar claramente el mecanismo del mal que constituye parte de la humanidad. Los seres humanos tenemos como tendencia un deseo que sobrepasa nuestra propia voluntad. La inclinación hacia el mal es fruto de esos deseos más profundos que tarde o temprano entran en contacto con los deseos de otros. Queda claro que el deseo en sí mismo no es origen del mal. Por el contrario, el mal es un elemento constitutivo del deseo cuando lo polariza hacia la falta de distinción del odio, la venganza, la envidia y el resentimiento. Es en ese momento en el que aparece con todo su esplendor el mal expresado como violencia, movida por el deseo de apropiación del ser del otro a partir de la muy cotidiana imitación de otros. La ignorancia sobre sí mismo es la impertinencia de Anselmo, quien, en lugar de examinarse a sí mismo, se pone a prueba jugando con los demás, con una insistencia en su deseo terminó por convertirlo en víctima del deseo del otro. En su obsesión con el deseo de su amada, fue

dominado por su desconocimiento de sus propios deseos, y se rindió frente a la sacralización que hizo de los otros, su amigo y su esposa. Por eso, ante la evidencia de que no son dioses, ni seres bondadosos, sino simples humanos como él, cae rendido y expira.

El caso del *eterno marido*, obra de Dostoievski no está aislado del *curioso impertinente* (Connolly, 2008, p.75). En el eterno marido, Velcháninov, es un don Juan de edad madura que comienza a sentirse invadido por el cansancio. Este personaje lleva unos días obsesionado por las apariciones fugitivas de un hombre misterio inquietante y grotesco (Girard, 1985, p.46). El hombre que lo persigue es un viejo conocido, Pavel Pávlovich, quien acaba de perder a su esposa, antigua amante de Velcháninov. Pávlovich ha viajado a San Petersburgo para buscar a los amantes de su difunta esposa. Sabe que ha sido un marido burlado, y eso lo ha llevado a ser un borracho envilecido por el descubrimiento de su bochorno, asesino frustrado, un pecador cuya culpa no es, en último término suya, sino de los demás. Este marido engañado cuenta las cosas más extrañas acerca del pasado. Visita a su rival en plena noche, bebe a su salud, lo besa en la boca, lo tortura con la ayuda de una desdichada niña de la que no se sabrá quién es el padre (Girard, 1985, p.46).

Un hombre que luego de la muerte de su esposa descubre, por medio de unas cartas, que ella lo engañó toda la vida. A Pávlovich le habría gustado “formar un terceto ideal sin que su amigo ni la esposa fueran traidores, sin que se salieran de los límites de un afecto honrado” (Dostoievski, 1957, p.962), pero las pasiones humanas y la cercanía de un tercero, en la mayor parte de los casos, acaba ocupando el lugar del mediador, el modelo, el responsable del deseo. Pávlovich sabía que había nacido para estar casado; su papel, al igual que el de otros, era el de ser eterno marido. En el fondo, es un hombre resignado a aceptar los engaños de su pareja. Este hecho, aunque pareciera insignificante, desencadenó una serie de acciones y actitudes de Pávlovich hacia Velcháninov, el responsable de su odio. Pese a la distancia que los separó durante algún tiempo. Pávlovich no tuvo ningún reparo en buscar a su eterno rival, el hombre que le arrebató a su esposa y lo convirtió en padre de una hija que no era suya. Pávlovich podríamos decir, encarna al eterno marido y Velcháninov el eterno rival. A pesar de parecer caminos paralelos, los dos terminan encontrándose, el marido contando lo que había sucedido en los años de ausencia y el amante, desconcertado por la muerte de la

amada y por la aparición de Liza, la pequeña que parecía ser su hija, aunque en definitiva no se sabía quién era su padre.

Por otro lado, en el desarrollo de esta historia, el rival, Velcháninov, descubre que, a su amigo, o a los eternos maridos, correspondían un tipo especial de mujeres. Eran hombres que en esta vida “eran solo maridos y nada más. Esta clase de hombre nace y se desarrolla únicamente para casarse y ya casado convertirse en un complemento de su mujer” (Dostoievski, 1957, p.984). Los principales signos de este tipo de maridos son: ser cornudos, vivir engañados y no ser conscientes de esa situación. El problema expuesto en este caso no tiene que ver con la aparición del amante o el reencuentro que tuvieron luego de la búsqueda de Pávlovich, sino con la reestructuración del deseo por parte del marido. La historia de los dos se había transformado, pero, con el paso de los años la razón fundamental que los ataba no había desaparecido. El deseo de Pávlovich era más fuerte que antes. Velcháninov se había convertido en el modelo que odiaba silenciosamente, además, era el mediador que necesitaba para desear a la que fuera su mujer, y a las mujeres que podrían aparecer en su vida. Quizá necesitaba encontrarlo para contagiarse del deseo de aquello que ha sido deseado por otro. Este conjunto de experiencias volvió a ser parte de la memoria de Pávlovich, haciendo que recordara la tristeza que había sentido por la pérdida de su esposa y el engaño que había descubierto a través de las cartas. Esta situación de miseria y dolor lo llevaron a olvidarse de su supuesta hija y a que ella muriera sin su atención, por causa de una enfermedad.

Sin embargo, pese a la situación que vive, Velcháninov sabe que tanto él como Pávlovich son hombres del subsuelo, ruines, desbordados por las pasiones y por la miseria que los constituye. Velcháninov sabe que su amigo lo odia con todas sus fuerzas, en algunas ocasiones de manera inconsciente, pero la mayor parte del tiempo de forma consciente. No en vano lo lleva al lugar donde estaba su nueva novia para ponerlo a prueba.

El amante sabe que la memoria del marido hace que tenga vívidos recuerdos. Él mismo le había expresado que arreglarían cuentas; lo decía con rabia, y es preciso decir que este sentimiento es el cariño más poderoso, el mismo que lo hizo buscarlo para intentar vengarse por haberlo engañado. No había ido para abrazarse y llorar con Velcháninov. Fue con el deseo de asesinarlo. Pávlovich ya no sabe distinguir el papel que cumple su supuesto amigo en esta relación. Aquí podemos ver cómo se presenta al modelo, Velcháninov, como

obstáculo y al obstáculo como modelo. El sujeto retorna a una relación con el mediador, cuando el modelo, no habiéndose convertido en obstáculo, era objeto de culto (Girard, 1997, p.76). Esta ambivalencia que experimenta Pávlovich es producto de la mediación interna que tarde o temprano llegará a su paroxismo (Millán, 2008, p.9). El proceso que desencadena esta mediación se fortaleció con los años, pero solo se concretó cuando los dos personajes se encontraron. Es en ese momento en el que todo cobra sentido, y los sentimientos de odio, venganza, y resentimiento aparecen en su esplendor.

En esta obra hay una estrecha identidad con el curioso impertinente debido a que expone las dinámicas del deseo mimético (Girard & Müller, 1996, p.12). El personaje principal, al igual que Anselmo, no puede desear sino por la mediación de su amigo Velcháninov, anterior amante de la esposa fallecida. Este hecho se ve claramente cuando Pávlovich quiere llevarlo a la casa de la nueva mujer que ha elegido para que éste la desee y así él resulte garante de su deseo erótico (Millán, 2008, p.9). En palabras de Velcháninov:

Usted me cogió y me llevó allá, no con ese objeto ridículo de poner a prueba a su novia, sino, sencillamente, porque me vio usted anoche y le dio rabia, y me condujo allá para mostrármela y decir: ¡Mira que linda! ¡Pues será mía; anda y prueba tú ahora! ¡Usted me lanzó un reto! Usted mismo es posible que no lo supiera; pero así fue, porque usted siempre tuvo esos sentimientos... Sin un odio así no es posible lanzar ningún reto; por consiguiente usted tiene que odiarme (Dostoievski, 1957, p.1037).

El rival debe interpretarse como un modelo desde el principio. Tan pronto como reconocemos esta primacía de la mimesis, todo encuentra su lugar y se hace inteligible. Al sujeto de esos triángulos no le basta que el mediador le designe un objeto de amor; el mediador debe continuar deseando ese objeto a fin de que el valor de éste continúe siendo constante. Esa es la razón por la cual el sujeto desea siempre que el otro hombre desempeñe un papel activo como intermediario, literalmente como mediador, entre él mismo y el objeto (Girard, 1997, p. 79). *El eterno marido* revela la esencia de la mediación interna bajo la forma más simple y pura posible. Ningún elemento desvía al lector. El texto parece enigmático porque es demasiado claro. Proyecta sobre el triángulo novelesco una comprensión mayor (Girard, 1985, p.46). El protagonista de *El eterno marido* ofendido ronda alrededor del ofensor, intentado provocar una y otra vez las condiciones de la ofensa. En acciones

posteriores, ante nuevos lances amorosos buscará una y otra vez que el rival sea su consejero, se convierta de nuevo en amante de la nueva mujer, para sentir, el protagonista, avalado el objeto de su deseo por la elección del otro. Este triángulo se reproduce una y otra vez (Barahona, 2008, p.5).

Tanto *el curioso impertinente* como *el eterno marido* son obras que ofrecen al ser amado en sacrificio a la divinidad idolatrada. Esta trascendencia desviada, la idolatría del otro es, según Girard, una caricatura trágica de la trascendencia verdadera (Millán, 2008 p.11). Además, en las dos obras encontramos que las experiencias de la vida y, en particular, la experiencia del deseo, no brotan de una supuesta fuente auto-originaria, como a menudo hace creer la novela romántica, o como el héroe, que siempre intenta convencernos de que su relación con el objeto deseado es independiente del rival (Girard, 1985, p.47), sino que se aprehende del deseo de los otros, deseando lo deseado por los demás. De este modo, vemos perfectamente que este héroe nos engaña. El mediador es inmóvil y el héroe gira a su alrededor (Girard, 1985, p.47). *El curioso impertinente* es una construcción paradigmática de este proceso que, por lo demás, funciona como una analogía de desear por medio del deseo de otros. De ahí que “las malas novelas hagan creer que el deseo se experimenta espontáneamente, lo que sería una ‘mentira romántica’, mientras que las buenas novelas muestran el modelo de imitación, lo que sería ‘la verdad novelesca’” (Pérez, 2005, p.305).

El curioso impertinente es como el eterno marido de Cervantes; los relatos sólo difieren por la técnica y los detalles de la trama. En ambos casos, “el prestigio del mediador es lo único que puede ratificar la excelencia de una elección sexual” (Girard, 1985, p.50). Además, la amistad ferviente de la que nos hablan estas novelas va acompañada de un sentimiento de rivalidad. Pero esta rivalidad permanece en la sombra. En *El eterno marido*, lo que permanece oculto es la otra cara del sentimiento triangular trazado en torno a la rivalidad (Barahona, 2008, p.5). Vemos claramente el odio del marido engañado. Asimismo, en los dos relatos, el héroe parece ofrecer gratuitamente la mujer amada al mediador, de la misma manera que un fiel ofrecería un sacrificio a la divinidad. Sin embargo, el fiel ofrece el objeto para que el dios lo disfrute; el héroe de la mediación interna ofrece el objeto para que el dios no lo disfrute. “Empuja a la mujer amada hacia el mediador para hacérsela desear y para triunfar a continuación sobre este deseo rival. No es un mediador que desea, sino más

bien contra él” (Girard, 1985, p.50). En el fondo, lo único que desea es vencer sobre el deseo de su mediador, mientras no se da cuenta que ese deseo es el mismo del que participa.

Esta lectura hecha por Girard nos sugiere que el orgullo nos convierte a todos nosotros, tarde o temprano, en esclavos del otro. La verdadera autonomía no existe, siempre somos incapaces de prescindir de los otros (Girard, 1985, p.51). Así, estas dos novelas nos muestran como el deseo de un tercero resucita el deseo por una mujer. En más de una ocasión, “Girard recurre a la metáfora de los espejos para ilustrar el deseo mimético y muestra la situación como espejos los unos de los otros” (Moreno, 2012, p.153).

1.3 El hombre del subsuelo y la eclosión apocalíptica

En *Mentira romántica* Girard examina diversas novelas, pero acá solo hemos examinado textos de Cervantes y Dostoievski, porque consideramos que del Siglo de oro español al siglo XIX se acentúa la mediación interna. La influencia existencialista de la modernidad ha creado un interés por la libertad y la autonomía del sujeto. Sin embargo, esta supuesta espontaneidad del sujeto ocasionó que éste pasara de idolatrar a Dios a convertir a los mediadores de sus deseos en dioses, a saber:

Según Girard, en lugar de un solo Dios, cada individuo pretende ser su propio dios. Sin embargo, no siempre se convence de ser dios, aunque sienta la necesidad de ser divinizado. Por eso, busca la aprobación de los demás para probar su divinidad individual, y si los demás no la aprueban la transfiere a ellos, pero debido a que quiere ser el único dios, adora al Otro en el odio ⁹ (...) Por tanto, la idea de Dios, no reside completamente ni en sí mismo ni en el otro, se trata de una disputa constante entre el yo y el otro para saber quién recibe el culto deseado (Williams, 2012, p.1)¹⁰.

El mundo occidental consolida el individualismo en sus versiones más egoístas, apoyado, además, por una batalla constante entre el orgullo y la humillación que hacen parte

⁹ To Girard, in place of one God, every individual has become their own god. However, we cannot always convince ourselves we are gods, though we feel that we deserve to be deified. We seek the approval of others for proof of our individual divinity. And if others do not approve of us, we may transfer the idea of god hood onto them. But, because we secretly want to be the one and only god, we worship the Other in hatred.

¹⁰ The idea of God therefore does not reside completely in the Self nor in the Other; it is a constant tug-of-war between the Self and the Other over who receives the desired worship.

de una misma necesidad emocional de ser reconocidos. Deseamos lo que otros desean, y cuando otro desea lo que deseamos, lo despreciamos con orgullo; pero si ocurre lo contrario y nos sorprendemos humillados, estaremos encerrados en el culto: el odio, a los pies del modelo, al que consideramos el guía para encontrar el camino correcto. “Todos estos actos de orgullo, humillación y deseo mimético se producen debajo de la superficie, es decir, están ocultos en las personas, y así Girard llama acertadamente estas ideas, en línea con Dostoievski, pensamientos subterráneos” (Williams, 2012, p.2)¹¹.

Dostoievski representa, para Girard, el esclarecimiento de los caminos subterráneos de la trascendencia desviada, es decir, el descenso vertiginoso, un ciego chapuzón en las tinieblas, en el autoengaño, el orgullo y la humillación (Barahona, 2008, p.14). Sobre estos asuntos tratados, los grandes novelistas han ilustrado el proceso en el que se dio dicha transformación. Algunas obras literarias como el *Quijote* y *Memorias del subsuelo*, por citar algunos casos, se han encargado de mostrar la verdad que se oculta en lo más profundo de los sujetos. No obstante, según Girard, las interpretaciones que han hecho algunos críticos de estas obras, específicamente las de Dostoievski, se han encargado de suprimir al mediador, pues no perciben las leyes del deseo subterráneo ni creen en las atroces convulsiones del hombre del subterráneo, sino en su carácter racional y autónomo. Pretenden mostrar en la obra de Dostoievski la autonomía del ser humano en contraste con el rebaño que no hace uso de la razón frente a la ciencia (Troyat, 2006, p.218). Por otro lado, asumen al hombre del subterráneo como un sujeto contemplativo, que niega todos los artificios, desafía las leyes científicas más allá de los límites de los números y de la materia y, como si fuera poco, intenta vivir en lo imposible (Troyat, 2006, p.218). En contraste con estas concepciones, Girard considera que el hombre del subterráneo, y las obras de Dostoievski, requieren de una interpretación diferente. Suprimir el deseo del hombre del subsuelo lo convierte en un ser libre y espontáneo, en el cual no se pueden percibir las obsesiones del personaje ni la pasión furiosa que se apodera de él tan pronto como se siente rechazado. De ese modo, no tendría comportamientos extraños, sino una rebelión magnífica contra la sociedad y la condición humana (Girard, 1985, p.232). Sobre este tema Dostoievski tiene una aguda conciencia del

¹¹ All these acts of pride, humiliation and mimetic desire occur beneath the surface, they are concealed, and so Girard aptly calls these ideas, in line with Dostoevsky, underground thoughts.

dinamismo mortal que anima el deseo. Su obra no tiende hacia la desintegración y la muerte porque tiene una imaginación sombría, sino que tiene una imaginación sombría porque su obra tiende hacia la desintegración y la muerte (Barahona, 2008, p.13).

Los personajes y los sujetos de la época contemporánea creen que mantienen intacta su preciosa libertad. En cambio, el hombre del subterráneo limita su libertad a un mediador, alguien que represente un obstáculo para él o simplemente lo mire con ironía verdadera o imaginada. El engaño del contemporáneo está en confundir la libre espontaneidad con la esclavitud subterránea. Pero no es un engaño consciente, porque es algo que está desbordado por un deseo metafísico que escapa por completo de la autorreflexión. Así, Dostoievski parece hablar mejor de nosotros que los filósofos, al revelar un deseo metafísico que nosotros mismos intentamos disimular (Girard 1985, p.233). Dostoievski no respalda la protesta del hombre del subterráneo: la representa y al hacerlo, la explica con precisión como un signo de la falta de libertad del hombre del subsuelo, de su dominación por una estructura de deseo mimético que es mecanicista en esencia y de sus efectos al frustrar su auto-realización¹² (Pattison & Oenning, 2001 p.244).

La literatura de Dostoievski nos demuestra que los dioses de nuestra época son falsos y expone que lo son porque halagan nuestra ilusión de autonomía.

Girard observa que las novelas maduras de Dostoievski tienen lugar en un mundo contemporáneo en el que "los hombres se convierten en dioses uno para el otro". En otras palabras, los hombres han abandonado en general a Dios y a la religión, y con ellos, la posibilidad de trascendencia. La revelación cristiana tiene el efecto irónico del advenimiento de la modernidad secular mediante la disolución del antiguo orden sacrificial. Sin dios como un mediador externo, los seres humanos se toman unos a otros como mediadores, creando la rivalidad desenfrenada que se encuentra en las obras de Dostoievski (Goldman, 2016, p.21)¹³.

¹² Dostoevsky does not endorse the protest of the Under-ground Man: he represents it and in doing so explains it precisely as a mark the underground man's lack of freedom, his domination by a structure of mimetic desire that is mechanistic in essence and that effects the frustration of self-attainment.

¹³ Girard observes that Dostoevsky's mature novels take place in a contemporary world in which "men become gods for each other." In other words, men have generally abandoned God and religion, and with those, the possibility of transcendence. The Christian revelation has the ironic effect of ushering in secular Modernity by dissolving the old sacrificial order. Without God as an external mediator, humans take each other for mediators, creating the rampant rivalry found in Dostoevsky's works.

Además, se han convertido en modelos y en mentiras románticas destinadas a prolongar los sueños del mundo moderno. Las obras de este autor, de acuerdo con Girard, permiten ver como nuestra ficción nos oculta al mediador en la existencia cotidiana. Lo oculta, sencillamente, si la crítica, la auto-reflexión, no está presente en la lectura de las obras dostoievskianas.

Por otra parte, se cree que Dostoievski repudiaba la unidad psicológica de los personajes novelescos y con ello se pretende demostrar un acuerdo con los novelistas actuales. Pero los novelistas de nuestra época sólo denuncian la unidad psicológica para fundamentar la unidad metafísica. A esta unidad metafísica apuntaba ya la burguesía a través de la unidad psicológica. Las ilusiones burguesas de permanencia y estabilidad se han desvanecido, pero el objeto no ha cambiado. Este objetivo es el que se persigue obstinadamente, bajo el nombre de libertad, en medio de la angustia y el caos (Girard, 1985, p.233).

El hombre del subterráneo es la verdad que se oculta de las abstracciones racionalistas, románticas o existencialistas. El subterráneo es la agravación de un mal preexistente, es una manifestación de la metafísica que habíamos creído suprimida. "El hombre del subsuelo permanece en su oposición ineludible con la "otra persona". Todo lo que dice y hace anticipa constantemente y se resiste a lo que otros puedan decir y pensar en él (Goldman, 2016, p.22)¹⁴. El hombre del subsuelo en la obra de Dostoievski atestigua, a su modo, la auténtica vocación del individuo (Girard, 1985, p.234), y, además:

Él demuestra con gran claridad la esclavitud involucrada en el mimetismo. Girard argumenta convincentemente que la valoración de la libertad en el hombre del subsuelo (y asumida por los existencialistas), a modo de refutación del racionalismo, es una pista falsa. El hombre del subsuelo no es libre en absoluto; a pesar de que actúa en contra de su propio interés racional, todo lo que hace está destinado a impresionar al "otro" en una forma u otra; él está esclavizado por lo que se imagina que los demás piensan de él (Goldman, 2016, p.22)¹⁵.

¹⁴ Bakhtin's interpretation of Notes from the Underground is in some ways quite similar: "The Underground Man remains in his inescapable opposition to the 'other person'" (PDP 254). Everything he says and does constantly anticipates, and resists, what others might say and think about him.

¹⁵ He demonstrates with great clarity the slavery involved in mimeticism. Girard argues cogently that the value placed on freedom by the underground man (and taken up by existentialists), his refutation of rationalism, is a red herring. The underground man is not free at all; even though he acts contrary to his rational self-interest,

De alguna manera, da cuenta de la elección del individuo ya que puede apreciarse el deseo metafísico cada vez se hace más insistente. No se trata entonces, de ir en contra de las ciencias o del racionalismo moderno, como piensan algunos intérpretes, sino de comprender el comportamiento del individuo frente a su carencia, la misma que lo hace desear con mayor fuerza los deseos de otros, hecho que sigue vigente y el cual no podremos suprimir.

Según Girard, lo que escribe Dostoievski no es una confesión lírica sino un texto satírico de una comicidad prodigiosa. El hombre del subsuelo, enfermo, crítico, capaz de narrar su inconformidad con el mundo, quiere expresar el orgullo y el dolor de ser único, pues cree que puede alcanzar la particularidad absoluta. Sin embargo, termina engañándose, al querer presentar su distanciamiento de los otros: *yo, yo soy uno y ellos, ellos son todos...* Curiosamente el hombre del subterráneo está más próximo a los otros cuando cree estar separado de ellos. Los pronombres empleados en la frase en negritas pasan de lo individual a lo colectivo. Así, el individualismo queda completamente vaciado de sentido. En este orden de ideas, cada uno de nosotros es para sí mismo su propio tonel de las Danaides que se esfuerza inútilmente por llenar (Girard, 1985, p.235).

El hombre del subterráneo es incapaz de reír porque no puede superar el individualismo de oposición. Nuestros contemporáneos son tristes como él porque no pueden entender la ironía dostoievskiana que se encarga de pulverizar las pretensiones individualistas y disgregar las conciencias enfrentadas. Según Girard no se interpreta a Dostoievski con claridad porque se asume su obra como un conjunto de textos escritos hace un siglo, y no como una obra que desentierra la propia caricatura de la humanidad contemporánea. *Apuntes del subsuelo*, sin lugar a dudas, muestra al hombre y a la sociedad de nuestra época en su mayor esplendor. El escritor cumple la función de atraer, de hacer que lo detestemos o de denunciar aquello con lo que no está de acuerdo, inclusive puede, a través de sus escritos, representar las situaciones más hondas en las que se encuentra el sujeto. Observemos este hecho a partir de la segunda escena de *Apuntes de subsuelo*, la del banquete

everything he does is intended to impress the "other" in one way or another; he is enslaved to what he imagines that others think about him.

de Zvierkov, a la que el hombre del subterráneo asiste, pero donde se comporta de manera extraña. Respecto a este punto el novelista relata lo siguiente:

Yo sonreía despectivamente y me paseaba por el otro lado de la habitación, a lo largo de la pared, frente al diván, desde la mesa hasta la estufa y viceversa. Quería demostrarles por todos los medios que no me hacían ninguna falta; sin embargo, en mis idas y venidas pisaba con fuerza y hacía sonar mis tacones. Pero era en vano. Ellos no me hacían ningún caso. Tuve la paciencia de pasearme así ante ellos, desde las ocho hasta las once, siempre por el mismo sitio: desde la estufa hasta la mesa y desde la estufa hasta la mesa (Dostoievski, 1957 pp.1509-1510).

Para Girard muchas obras contemporáneas se parecen a este paseo interminable. Si realmente no nos hicieran ninguna falta, no pisaríamos con fuerza haciendo sonar los talones. Nos proclamamos libres, despojados de cualquier interés, pero no decimos la verdad, pues seguimos hipnotizados por dioses ridículos, y nuestro dolor aumenta al reconocerlos como tales. Al igual que el hombre del subterráneo, todos nosotros giramos en torno a esos dioses con la incomodidad de saber la contradicción existente entre la supuesta libertad y la esclavitud en la que nos encontramos.

El deseo metafísico supone una manera superior de deseo. Pone en las bocas románticas las frases vengadoras y las imprecaciones entre los dioses y los hombres. Además, arrastra a sus víctimas al lugar ambiguo de la fascinación, intermediario preciso entre el auténtico desapego y el contacto íntimo con la cosa deseada (Girard, 1985, p. 239). Curiosamente, el ser fascinado quiere ocultar su fascinación y ocultársela incluso a sí mismo, de modo que siempre debe fingir que vive de acuerdo con uno u otro de esos dos modos de existencia (auténtico desapego y contacto íntimo) los únicos compatibles con la libertad y la autonomía. Sin embargo, el ser fascinado, el hombre del subsuelo, está demasiado próximo y demasiado alejado tanto de la proximidad como del alejamiento. Así que puede pretender cualquiera de las dos opciones cuando le sea conveniente. Esto es producto de la situación contemporánea, en la que también encontramos cómo los mitos de la soledad, en el caso del subterráneo, alternan con los mitos contrarios y no menos falaces del abandono sin reservas a las formas sociales y colectivas de la existencia histórica (Girard, 1985, p.240). De la misma manera el ser fascinado, al llegar al estadio paroxístico de su mal, se volverá completamente incapaz de mantenerse en la pose originalmente elegida y cambiará a cada momento de

narrativa. Pasará de manera inteligente a la que le parezca más atractiva para alcanzar sus fines. El hombre del subterráneo contiene los elementos que acabamos de describir; por eso, en su narración no encontramos elementos de ninguna actitud romántica, que le atribuyen los críticos literarios a ojos de Girard.

Por otro lado, Dostoievski no puede develar el alma de su héroe sin arrojar elementos saludables que nos ayudan a vivir. Sus obras están colmadas de reflexiones existenciales que se acercan al posterior surrealismo; además, tiene en cuenta a los que santifican el terror y a los que sancionan el desenfreno. Intenta dar cuenta de las realidades más profundas, más oscuras y mezquinas que hacen parte de la existencia humana, así como de las virtudes que en medio del mal pueden resplandecer. Las artimañas de un orgullo siempre ocupado en renegar de sus dioses se encarnan en Dostoievski en personajes novelescos. Nosotros las encontramos en nuestra época en forma de teorías filosóficas y estéticas. En el fondo, estas teorías reflejan el deseo, la carencia frente a la existencia, formas de explicar y entender los vacíos en los que se encuentra la humanidad. De algún modo, podemos darnos cuenta hasta qué punto el mal ontológico, en su proceso de justificación, transforma los obstáculos en recursos y los adversarios en aliados (Girard, 1985, p.242).

La obra de Dostoievski, según Girard, revela el deseo metafísico en su forma suprema. El romanticismo contemporáneo aparece incluso más quimérico que los romanticismos anteriores, pero todos, sin excepción, exaltan la fuerza del deseo. El héroe, el hombre del subterráneo, es el ser del deseo más intenso. Un deseo que termina apareciendo como el más espontáneo y se opone a los deseos de los otros, que siempre son más débiles porque son copiados. El romántico reconoce el papel que desempeña la imitación en la génesis del deseo, sin embargo, el papel de la mimesis está estrechamente relacionado con el decaimiento del deseo original. Los deseos copiados están siempre más desdibujados que los deseos originales. Dicho de otro modo, estos deseos no son nunca los nuestros porque siempre son nuestros deseos los que nos parecen más intensos. “La novela realista, según Girard, revela la verdad del deseo; ese deseo es mediado por otro u otros. El deseo no es

original y espontáneo, sino más bien una imitación del deseo del otro. El deseo es social, no individual” (Goldman, 2016, p.2)¹⁶.

Por otro lado, el romántico contemporáneo tiene una concepción distinta a la anterior. Son los otros los que desean intensamente. En este sentido, el hombre desea débilmente o no desea en absoluto. Así, si se examinan los dos casos, el primer romántico intenta demostrar su espontaneidad, o sea su divinidad, deseando más intensamente que los otros. El segundo romántico intenta demostrar exactamente lo mismo por medios opuestos.

Este tipo de certezas que va ganando el sujeto tienen tanto de verdad como de mentira. Al mismo tiempo que crece la lucidez crece la ceguera. Optar por una verdad absoluta arrastra al sujeto a unas mentiras cada vez más delirantes. Las novelas muestran estas dinámicas descritas por el autor por medio de la identificación que pueden tener los lectores con sus obras. Generalmente se identifican con los héroes que ofrecen modelos a su deseo de autonomía y, en algunos casos, somos víctimas de esos modelos que nos atraen.

No obstante, tan pronto como el sujeto deseante percibe el papel de la imitación en su propio deseo debe renunciar al deseo o renunciar a su orgullo (Girard, 1985, p.245). La lucidez moderna desplaza y amplía el problema de la ascesis al ámbito de la consciencia y el monólogo interior. Ya no se trata de renunciar momentáneamente al objeto para poseerlo, sino de renunciar al propio deseo porque éste nos convierte en esclavos (Girard, 1985, p.245). Es en ese momento en el que aparece la posibilidad del no deseo, el sujeto deseante intenta retroceder ante la idea de la renuncia absoluta. Intenta crear un personaje en el cual la ausencia de deseo no sea penosamente conquistada, sobre la anarquía de los instintos y de la pasión metafísica. Sin embargo, mientras se da este proceso el sujeto puede experimentar una confusión en la trascendencia. Por un lado, puede optar por una trascendencia verdadera conformada por una mediación externa positiva, en la que no entran en conflicto los deseos propios con los de otros, o, por otra parte, elegir la trascendencia desviada, constituida por la mediación interna, sujeta al conflicto y a la rivalidad, dada la idolatría que el sujeto adopta con su mediador o modelo. El héroe pasa por este proceso, debido a que el modelo siempre tiende a despertarle y a comunicarle sus propios deseos y a hacerle creer que sus deseos son

¹⁶ The realist novel, according to Girard, reveals the truth of desire, that desire is mediated by an other or others. Desire is not original and spontaneous, but rather an imitation of another's desire. Desire is social, not individual.

autónomos. "La enfermedad mimética que infecta el narrador en *Memorias del subsuelo* infecta a toda la comunidad de *Los poseídos*, y la destrucción que resulta del contagio es tanto social y política, así como espiritual"¹⁷ (Golsan, 2002, p.20).

Esta enfermedad ontológica se agrava incesantemente a medida que el mediador se aproxima al sujeto deseante. Percibir la verdad metafísica del deseo es prever la conclusión catastrófica. "Apocalipsis significa revelación en desarrollo. El apocalipsis dostoiévskiano es un desarrollo cuyo final es la destrucción de lo desarrollo. La estructura metafísica, tanto es vista en su conjunto o sólo en parte, siempre puede definirse como un apocalipsis" (Barahona, 2008, p. 14). Su término natural es la muerte. El orgullo, la soberbia del sujeto, no puede desarrollarse sin llevar a la división, en seguida a la fragmentación y luego a la desintegración completa del orgulloso. Este proceso se da, precisamente, porque las contradicciones que engendra la mediación interna acaban por destruir al individuo. El dolor interno que llega a padecer el sujeto puede traducirse en masoquismo, reflejo de lo que ve en su modelo. En palabras de un comentarista:

El hombre del subsuelo, por ejemplo, demuestra con su propia vida cómo el paraíso de interés propio se convierte paradójicamente en un interés obsesivo en otros que conduce a la autodestrucción. En este sentido, Dostoiévski ofrece una importante reflexión sobre las limitaciones del sueño moderno de la individualidad interesada en sí misma (Stenner, 2003, p.116)¹⁸.

Este proceso largo, mediano, o corto, puede desencadenar el último estadio del deseo metafísico, el de la auto-destrucción: la autodestrucción física como sucede en algunos personajes dostoiévskianos, o la auto-destrucción espiritual, cuya agonía está constituida por las demás formas falsas de fascinación. "Su voluntad de autodestrucción confirma la dimensión infernal de la enfermedad ontológica en su fase final"¹⁹ (Golsan, 2002, p.20). La

¹⁷ The mimetic disease which infects the narrator in *Notes from the Underground* infects the entire community in the *Possessed*, and the destruction which results from the contagion is social and political as well as spiritual.

¹⁸ The underground man, for instance, demonstrates with his own life how the paradise of enlightened self-interest turns paradoxically into an obsessive interest in others that leads to self-destruction. In this sense, Dostoevsky offers an important reflection on the limitations of the modern dream of self-interested individuality.

¹⁹ His will to self-destruction confirms the infernal dimensions of ontological sickness in its final stages.

fatal solución del mal ontológico siempre es, directa o indirectamente, una forma de suicidio, ya que el orgullo es libremente elegido (Girard, 1985, p.251).

La verdad del deseo metafísico es la muerte. Se trata del término inevitable de la contradicción que sustenta este deseo. Los signos premonitorios de la muerte llenan las obras novelescas. Tan pronto como la muerte se presenta, ilumina el camino recorrido; enriquece nuestra interpretación de la estructura mediatizada; confiere su pleno sentido al deseo metafísico (Girard, 1985, p.254).

En la experiencia que está en el origen de la mediación, el sujeto descubre su vida y su espíritu como debilidad extrema. De esta debilidad pretende escapar adorando la divinidad ilusoria del Otro. El sujeto está avergonzado de su vida y de su espíritu. Desesperado por no ser dios, busca lo sagrado en todo lo que amenace esta vida, en todo lo que se oponga a este espíritu. Así pues, está siempre orientado hacia lo que puede envilecer y, finalmente, destruir la parte más elevada y más noble de su ser.

Por otra parte, no es el deseo de un rival lo que nos opone el obstáculo más considerable, más inerte, más implacable, sino, más bien la ausencia de deseo, la apatía pura y simple, la falta de corazón y de inteligencia. El individuo demasiado limitado espiritualmente para responder a nuestras insinuaciones disfruta, en relación a los restantes, de una autonomía que a la víctima del deseo metafísico le parecerá necesariamente divina. La absurda empresa de la auto-divinización lleva exactamente al automatismo cuando no al mecanicismo puro. El individuo, cada vez más extraviado, cada vez más descentrado por un deseo que nada puede satisfacer, acaba por buscar la esencia divina en lo que niega radicalmente su propia existencia, es decir, lo inanimado.

La afirmación de uno mismo termina con la negación de uno mismo. La voluntad de auto-divinización es una voluntad de auto-destrucción que se concreta poco a poco. En esa dinámica que se teje el deseo metafísico se va transformando poco a poco. En la medida que avanza nos va mostrando su final catastrófico. Es decir, el apocalipsis que narra Dostoievski muestra su desarrollo y, por último, cómo es el final del proceso desarrollado. En el fondo

“tiene una idea apocalíptica sobre la modernidad, sobre el mundo de la mediación interna” (Müller, 1996, p. 6).²⁰

Como hemos examinado hasta el momento, parece que la verdad del deseo metafísico en el mundo de la mediación interna es la muerte, pero esta verdad no se aplica a la obra novelesca. El apocalipsis mencionado hasta ahora, en medio de catástrofes, orgullo y soberbia, que son el desarrollo del deseo metafísico, quedaría incompleto si no logra mostrar una cara luminosa. Según Girard, en las conclusiones de los libros de Dostoievski: *Los demonios*, *Los hermanos Karamázov* y *Crimen y castigo*, aparecen dos muertes antitéticas: “una muerte que es extinción de espíritu y una muerte que es espíritu” (Girard, 1985, p.262). Esa muerte que es espíritu hace referencia a la posibilidad de conversión que muestran las novelas, por ejemplo, Raskólnikov y Dimitri Karamázov no mueren físicamente pero por ello dejan de resucitar. Todas las conclusiones Dostoievskianas son comienzos, posibilidades de una nueva vida, aunque a algunos críticos literarios les parece que esos finales son apresurados.

Sin embargo, las de Dostoievski no son las únicas novelas que cuentan con esos elementos. Don Quijote, por ejemplo, repudia su existencia anterior:

Yo tengo juicio ya, libre y claro, sin las sombras caliginosas de la ignorancia, que sobre él me pusieron mi amarga y continua leyenda de los detestables libros de las caballerías. Ya conozco sus disparates y sus embelecos, y no me pasa sino que este desengaño ha llegado tan tarde, que no me deja tiempo para hacer recompensa, leyendo otros que sean luz del alma (Cervantes, 1916, p.878).

El desengaño y la conversión tienen el mismo sentido. Se trata de una renuncia al carácter destructivo del deseo mimético (Moreno, 2014, p.281). Esta renuncia del deseo metafísico es lo que constituye la unidad de los finales de las novelas. El héroe moribundo condena a su mediador: “Ya soy enemigo de Amadís de Gaula y de toda la infinita caterva de su linaje... ya, por misericordia de Dios, escarmentando en mi cabeza propia, las abomino” (Cervantes, 1916 p.878). Condenar al mediador es renunciar a la divinidad y, por consiguiente, al orgullo (Girard, 1985, p.264). Al renunciar a la divinidad, el héroe renuncia

²⁰ Have a somewhat apocalyptic idea about modernity, about the world of internal mediation.

a la esclavitud y todos los efectos del deseo metafísico son sustituidos por efectos contrarios. “La mentira es reemplazada por la verdad, la angustia por el recuerdo, la agitación por el reposo, el odio por el amor, la humillación por la humildad, el deseo del otro por el deseo según uno mismo, la trascendencia desviada por la trascendencia vertical” (Girard, 1985, p.265). No se trata de una conversión falsa, sino verdadera. Así como el deseo metafísico engendraba una relación con el otro y consigo mismo, la conversión auténtica engendra una nueva dinámica, acaba con la rivalidad.

La posibilidad de la conversión también está mediada por la memoria. Una memoria más auténtica de lo que fue la primera autopercepción como sujeto autónomo y que es, de algún modo, reminiscencia del pasado. Este medio para llegar a la conversión le permite al novelista reconocer a su prójimo en el mediador y, a su vez, vencer las dinámicas de un amor propio (fascinación y odio) para convertirlas en el reconocimiento y la aceptación del otro; de este modo, el yo y el otro terminarán reconociendo su mismidad ética. En este caso:

La conversión novelesca supondría siempre el repudio de una obra anterior por parte del novelista, que después retoma como mediocre, aunque la retome y vuelva a trabajar sobre ella. Las obras nuevas luego de la conversión, son un reflejo de una lucha interior que ha terminado en una victoria sobre el amor propio, que es también una impugnación de la filosofía moderna y romántica del Yo (Moreno, 2014, p.283).

En este sentido, vemos como las grandes creaciones novelescas son siempre el fruto de una fascinación superada. El héroe se reconoce en el rival aborrecido; renuncia a las diferencias que sugiere el odio (Girard, 1985, p.270).

En síntesis, las características esenciales de los finales de novela son, a saber: el doble rostro de la muerte, el papel del dolor, el desapego de la pasión, el simbolismo cristiano y la lucidez sublime, a un tiempo memoria y profecía que proyecta una claridad igual sobre el alma del héroe y sobre el alma de los personajes restantes (Girard; 1985, p. 276). El análisis hecho por Girard apunta a los finales geniales de las novelas: “al renunciar a la divinidad engañosa del orgullo, el héroe se libera de la esclavitud y posee finalmente la verdad de su desdicha. Esta renuncia no se diferencia de la renuncia creadora. Es una victoria sobre el

deseo metafísico que convierte a un escritor romántico en un auténtico novelista” (Girard, 1985, p.276).

Son los propios novelistas, a través de la voz de sus héroes, quienes acaban por confirmar que el mal está en el orgullo y el universo novelesco es un universo de endemoniados. Curiosamente, los finales de las novelas permiten apreciar la verdad, ya que muestran la reconciliación entre el hombre y el mundo, entre el hombre y lo santo. Esta reconciliación debe entenderse como la conquista de una posibilidad negada durante largo tiempo al escritor. A medida que avanza el texto se hace el esfuerzo por alcanzarla. Por ejemplo, *Apuntes del subsuelo*, es una transición entre el romanticismo y la novela, entre las reconciliaciones inauténticas anteriores y las reconciliaciones auténticas posteriores (Girard, 1985, p.278). Cabe anotar, además, que dicha conversión no supone que el escritor convertido ya no desea, o que ya no desea miméticamente; lo sigue haciendo, solo que ahora es consciente de las implicaciones que tienen la trascendencia desviada y el deseo metafísico o de apropiación (Moreno, 2014, p.283).

La genialidad de Dostoievski, Cervantes y de otros novelistas está ligada al abandono del prejuicio individualista. “La experiencia novelesca destruye el mito de la soberanía personal construido sobre la dependencia y la servidumbre hacia otros, gracias a la fusión imposible entre la observación y la introspección” (Moreno, 2014, p.288). En las conclusiones de las grandes novelas nos encontramos con una verdadera conversión de los héroes que, paradójicamente, triunfarían en la derrota. Al no saber qué hacer, el héroe tiene que enfrentarse a su desesperación y a su nada, por lo cual:

Las relaciones engendradas por el deseo metafísico con los demás y consigo mismo, característico de las relaciones de proximidad con los mediadores del deseo, queda sobrepasado por una nueva relación con los otros y con uno mismo, esta nueva relación es producto de la conversión del héroe (Moreno, 2014, p.289).

Esta conversión del novelista es una renuncia a sus propios ídolos, es decir, a su metamorfosis espiritual. Por tanto, Girard, se detiene en los aspectos religiosos de las novelas y los analiza en detalle. Se encarga de relacionar los símbolos de la muerte y de la resurrección “muerte a la mentira romántica, al yo, al amor propio y al orgullo y resurrección a la verdad novelesca, a la humildad, al cuestionamiento de la dicotomía entre el yo y los

otros” (Moreno, 2014, p.291); en otras palabras, el retorno del sujeto sobre él mismo, una auténtica autocrítica.

En este orden de ideas, se puede apreciar de algún modo la aparición de elementos cristiano en las novelas, pues existe un cierto misticismo así el novelista no se declare cristiano. Para muchos, si la semilla no muere después de haber sido sembrada quedará sola, pero si muere, aportará muchos frutos, frase que expresa la necesidad del héroe de morir frente a desear los deseos del mediador, su renuncia a la trascendencia desviada, con lo cual busca necesariamente los símbolos de la trascendencia verdadera (Girard, 1985, p.280), como una mediación externa positiva, que se encarga de erradicar el orgullo, el odio, el resentimiento. La experiencia de la trascendencia verdadera hace que el sujeto renuncie a la fascinación y al romanticismo y asuma la igualdad que comparte con los otros.

2. EL CICLO MIMÉTICO

Hemos propuesto en el primer capítulo una fenomenología del deseo presente desde la estructura psicológica del sujeto y las rivalidades miméticas en las que éste puede encontrarse. Por otro lado, a través de la reconstrucción de los conflictos miméticos en algunas novelas, mostramos cómo, las dinámicas de apropiación del deseo del otro, la rivalidad, o el deseo metafísico, pueden desencadenar la violencia. Ahora veremos cómo este mismo sistema de relaciones violentas ha fundado la cultura.

2.1 La crisis violenta

En el pensamiento de Girard el origen de la cultura está íntimamente relacionado con los elementos explicativos descritos por las ciencias antropológicas. Sin embargo,

La teoría mimética expone del proceso de hominización de una forma que las ciencias naturales, no lo pueden hacer, ya que encuentra elementos explicativos que cumplen el papel que antes tenían los conceptos especulativos, ofreciendo comprensiones conceptuales de una altísima sistematicidad. Por eso, este origen debe comprenderse a partir de las crisis en las cuales las comunidades pre-homínidas tenían una reducción de los objetos que satisfacían sus deseos, con lo cual, sus instintos cada vez más lejanos de la referencia a un campo sencillo de objetos, se abrían de manera indeterminada, dando origen al deseo, que solo puede tener por contenido lo que otro desea. Desatado el deseo y reducidos los objetos posibles, las comunidades entraban en crisis contagiosas de rivalidad (Solarte, 2015, p.34)²¹.

²¹ À teoria mimética, que expõe o processo de hominização de uma forma que as descrições e evidências das ciências naturais não podem fazer, já que encontra mecanismos explicativos que cumprem o papel que antes tinham os conceitos especulativos, oferecendo compreensões conceituais de uma altíssima sistematicidade. Esta origem se compreende a partir da crise na qual as comunidades pré-hominídeas tinham uma redução dos objetos

Luego de esta consideración veamos, específicamente, la función que desempeña el deseo mimético en la construcción del orden social y cultural. El deseo mimético cumple una función doble: así como puede ser productor de conflictos y rivalidades entre los sujetos que aspiran al mismo objeto, también puede ser la base de cualquier transmisión cultural. El otro puede tomar el lugar de rival o de modelo pedagógico (Girard, 2007, p.19). Sin embargo, los seres humanos somos más propensos a entrar en rivalidad con otros para satisfacer nuestros deseos, debido a que el origen de la violencia es el deseo de apropiación. La violencia es rivalidad de sujetos en conflicto por la posesión de un mismo objeto. Pero la rivalidad no se debe a la escasez de objetos, sino al miedo de que el otro, por medio del objeto deseado, amenace la identidad del sujeto (Velasco, 1997, p.325). En ese sentido, la disputa con otros es la encargada de legitimar el ciclo mimético de la violencia o el mecanismo victimario. Así,

Para Girard, la violencia no es simplemente la expresión de un instinto o el resultado de la agresión innata: ni es principalmente el resultado de la territorialidad y de la competencia por recursos. En cambio, la violencia es el resultado del deseo imitativo. Para Girard, somos criaturas de imitación y nosotros imitamos no sólo el comportamiento de las personas, sino también sus deseos. El desear eso que otros desean causa conflicto social. Cuando Thomas Hobbes se refiere al "estado de naturaleza" como la "guerra de todos contra todos", está reconociendo el modo en que el conflicto rápidamente pueden escalar en un frenesí caótico (Stephenson, 2015, p.34).²²

La escalada mimética de la violencia produce una dinámica de contiendas y venganzas recíprocas en un grupo. Así, tras la dislocación e indiferenciación extrema de los vínculos sociales que se presentan en las comunidades, la imitación deviene más intensa que nunca, aunque opera de manera diferente. El grupo se ha convertido en masa y gracias a la imitación

que satisfaziam seus desejos, com o qual seus instintos, cada vez mais afastados da referência a um campo simples de objetos, se abriam de maneira indeterminada, dando origem ao desejo, que só pode ter por conteúdo o que o outro deseja. Desatado o desejo e reduzidos os objetos possíveis, as comunidades entravam em crises contagiosas de rivalidade, les de objetos, se abriam de maneira indeterminada, dando origem ao desejo, que só pode ter por conteúdo o que o outro deseja. Desatado o desejo e reduzidos os objetos possíveis, as comunidades entravam em crises contagiosas de rivalidade.

²² For Girard, violence is not simply the expression of an instinct or the outcome of innate aggression; neither is it mainly the result of territoriality and competition for resources. Rather, violence is the outcome of what Girard calls imitative desire. For Girard, we are creatures of imitation, and we imitate not only the behavior of people but their desires as well. Desiring what someone else desires causes social conflict. When Thomas Hobbes refers to the "state of nature" as the "war of all against all," he is recognizing the way in which conflict can quickly escalate into a chaotic frenzy.

tiende ahora a reunificarse. La violencia va polarizándose sobre antagonistas cada vez menos numerosos. La energía mimética que estaba tras el desorden cada vez mayor ahora va reuniendo a toda la comunidad hasta que todos tienen al mismo individuo como objeto de odio. Todos los miembros de la multitud se influyen o se imitan entre ellos en la búsqueda y posteriormente en la elección de la víctima. De la atomización de las hostilidades y del caos general se pasa a la polarización de la masa contra un objetivo único, a la atención colectiva que tiende a concentrarse miméticamente sobre la víctima elegida al azar y aceptada de forma mimética y automática por la comunidad (Moreno, 2012, p.39). Esa violencia colectiva se resuelve con la destrucción de los combatientes o es canalizada sobre un único individuo a quien se le atribuye ser el origen de la crisis bajo la que se encuentra ese grupo. Este personaje escogido por la comunidad permite reconciliar a sus miembros tras la expulsión unánime de esa víctima (Girard, 2007, p.20). De este modo:

El sacrificio del chivo expiatorio es acompañado del regreso del orden o de la constitución de un nuevo orden social, siempre unido a la disminución de tensiones al interior de la comunidad. Al mismo tiempo, la víctima, a la cual se atribuyó el origen del mal experimentado en la violencia de rivalidad que había contagiado a la masa, ahora parece ser la causa del nuevo orden, es decir, aparece como un poder capaz de acabar con la misma violencia (Solarte, 2016, p.71).

Para Girard, el sacrificio del chivo expiatorio es el mecanismo que genera el orden social, pues del sacrificio de la víctima emerge lo sagrado, y de él, toda la cultura. Esto ocurre porque el asesinato de ese chivo expiatorio produce una catarsis en el grupo, de la cual emerge la comunidad sintiéndose producida por esa víctima; así la víctima pasa de ser el culpable del mal a ser la causa del bien, que es el orden social o la comunidad.

En el mundo moderno se presentan persecuciones, que nos pueden iluminar una mejor comprensión de la producción de víctimas que Girard propone para comprender el origen de la cultura. Esto porque de esas persecuciones hay relatos, que suelen ser más claro que los mitos primitivos. Cada vez que los testimonios contados por las comunidades muestran violencias colectivas de tipo persecución, es importante preguntarse si este tipo de narraciones orales o escritas, presentan los siguientes estereotipos: a) la descripción de una crisis social y cultural, o sea de una indiferenciación generalizada, b) crímenes

indiferenciadores, c) la designación de los autores de esos crímenes como poseedores de signos de selección victimaria, unas muestras paradójicas de indiferenciación, d) la propia violencia (Girard, 1986, p.35). Por tanto:

De la yuxtaposición de varios estereotipos para considerar a una víctima solo se requiere de uno para deducir que hay persecución. No hace falta que aparezcan todos los estereotipos. Bastan tres de ellos y con frecuencia sólo dos. Su presencia nos lleva a afirmar que: a) las violencias son reales, b) la crisis es real, c) no se elige a las víctimas en virtud de los crímenes que se les atribuyen, sino de sus rasgos victimarios, de todo lo que sugiere su afinidad culpable con la crisis, d) el sentido de la operación consiste en achacar a las víctimas la responsabilidad de esta crisis y actuar sobre ella destruyéndolas o, por lo menos, expulsándolas de la comunidad que contaminan (Girard, 1986, p.35).

Esto nos permite pensar que las sociedades han continuado resolviendo sus conflictos de manera sacrificial. No es extraño entonces, que de la misma manera que el sistema cultural generado a partir del sacrificio en todas las sociedades, también aparezca en ellas el ciclo de la violencia mimética. Al tener múltiples mediadores y al hacer de ellos falsos dioses, que engendran la rivalidad mimética y producen envidia, celos y odio, los sujetos son más propensos a la violencia. Además, la supuesta autonomía que creen tener al saberse dueños de sus deseos se ve frustrada porque es una ilusión tanto menos consciente de su mimetismo cuanto más mimética es (Millán, 2008, p.14). Razón por la cual, los sujetos al no ser conscientes de la imitación de los deseos del modelo idolatrado, que es otro como cualquiera, intensifican la rivalidad y emplean la violencia colectiva como medio de catarsis, que expresa lo siguiente:

Esta catarsis, no puede abstraerse de sus significados religioso o médico que remitirían en última instancia a los efectos liberadores y apaciguadores de la violencia, del mecanismo del chivo expiatorio y de su ritualización sacrificial posterior: las lágrimas sugieren que la emoción trágica tenga realmente algo que ver con un proceso de purificación y evacuación, proceso que ciertamente se da en la catarsis religiosa (Moreno, 2012, p.48).

Así también, desde un análisis fenomenológico del deseo imitativo, la Pasión de Jesús, “representa el momento en que los mil conflictos miméticos, los mil escándalos que entorchaban violentamente durante la crisis, se ponen de acuerdo contra un solo individuo:

Jesús” (Girard, 2002, p.39). Acerca de este punto la Biblia y los Evangelios se encargan de mostrar en Jesús la víctima de la comunidad. La pasión narrada en los Evangelios muestra un contagio mimético de la masa contra Jesús. Tanto los discípulos como la comunidad son fácilmente influenciados por ese mimetismo. El mismo Pilato, para no entrar en rivalidad con la masa y no perder su poder soberano, decide hacer caso omiso a la petición del pueblo (Girard, 2002, p.39). El mimetismo generador de rivalidades está precedido por un mimetismo que agrupa a todos los escandalizados contra una víctima única a la cual se le atribuye un escándalo universal.

La crisis de rivalidad es la base de ese escándalo. El número y prestigio de los escandalizados determina la fuerza de atracción de los mismos. Los pequeños escándalos tienden a fundirse con los grandes, y éstos, a su vez, se contaminan mutuamente hasta que los más fuertes absorben a los más débiles (Girard, 2002, p.42). Los escándalos entre individuos se intensifican y terminan por desembocar en el ciclo de la violencia colectiva, debido a que todos los escándalos independientes entre sí se agrupan en uno solo contra la misma víctima por el apasionamiento mimético. “La condensación de todos los escándalos separados en un escándalo único constituye el paroxismo de un proceso que comienza con el deseo mimético y las rivalidades” (Girard, 2002, p.43).

2.2 Lo sagrado o la violencia

El mecanismo sacrificial genera lo sagrado, al cual siempre se refiere la comunidad, y de manera derivada, todas las instituciones de todas las culturas. Lo sagrado ha sido designado en la Biblia, y en particular, en los Evangelios, como Satán. La comprensión de Satán que Girard ha desarrollado más plenamente es la del modelo-rival. Señala que Satán representa un tipo de obstáculo o tentación que puede producir atracción (modelo) o repulsión (rival) (Fleming, 2004, p.119-120)²³, y al generar estos sentimientos fácilmente puede hacer que el

²³ Fleming expone las connotaciones de Satán de modo más completo: The depiction of Satan that Girard has developed most fully is that of the ‘model-rival’. He points out that Satan is often associated with – indeed sometimes almost synonymous with – the noun skandalon (verb form: skandalizein), which used to be translated into English as ‘stumbling block’ (or, in French, as ‘pierre d’achoppement’), and now is more commonly – and regrettably – rendered ‘scandal’ or ‘obstacle’. What the most recent renderings of the term lose, Girard maintains, is the psychopathological character of the designation captured by the original term. Representing

deseo mimético esté fuera de control, ya que Satán es la personificación de la mimesis y la rivalidad y, por tanto, de la acusación y la violencia (Northey, 2006, p.10)²⁴. Entendiendo que ésta última en la teoría de Girard, tiene la siguiente connotación:

La violencia es correlato de lo sagrado, tal como él lo entiende. Es decir, el advenimiento de lo sagrado llega acompañado de la 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, se encuentran en todos los ámbitos humanos, las relaciones interpersonales, relaciones sociales, la moda, los actos políticos, las posturas filosóficas, etc. (Polo, 2013, p.2).

“Tan pronto como lo sagrado, o sea la violencia, se insinúa dentro de la comunidad, el esquema de la víctima propiciatoria tiene que aparecer necesariamente.” (Girard, 2005, p.1328). Por eso, El camino al que Satán nos lanza es la gran autopista de la crisis mimética. La primera de sus transformaciones es ser seductor luego se convierte en adversario. Esta segunda metamorfosis “no es otra cosa que la conversión del modelo mimético en obstáculo y en rival, la génesis de los escándalos” (Girard, 2002, p.54). De este modo, Satán desea lo mismo que nos empuja a desear, y hace que nuestro modelo se oponga a nuestro deseo. Por eso, en cualquier momento nosotros podemos ocupar el lugar de Satán convirtiéndonos en garantes de las crisis miméticas.

Hay que tener en cuenta que las grandes crisis desembocan en el verdadero misterio de Satán, es su más extraño poder, el de auto expulsarse y traer de nuevo el orden a las comunidades humanas (Girard, 2002, p.55). Pero “¿cómo puede Satán expulsar a Satán? Si un reino se divide contra sí mismo, no puede mantenerse en pie; y si una casa se divide contra sí misma, no podrá sostenerse; y si el adversario se alzó contra sí mismo y se dividió, no puede sostenerse, sino que está llegando a su fin” (Marcos 3, 24-26).

El Satán expulsado es el que fomenta y exaspera las rivalidades miméticas hasta el punto de transformar la comunidad en una hoguera de escándalos. Y ese Satán que expulsa

more than a kind of (invariably physical) obstacle that can be disposed with, the biblical label designates a more diffuse force of attraction/repulsion, a temptation ‘causing attraction to the extent that it is an obstacle and forming an obstacle to the extent that it can attract’ (Fleming, 2004, p.119-120).

²⁴ This is mimetic desire gone amok, derivative from Satan who is the personification of the rivalrous mimesis [imitation], the mimesis engendering accusation and violence.

a Satán es esa misma hoguera una vez alcanzado el punto de incandescencia suficiente para desencadenar el mecanismo victimario. Para impedir la destrucción de su reino en el momento de su paroxismo, Satán hace de su propio desorden un medio de expulsarse a sí mismo (Girard, 2002, p.56). De acuerdo con el mecanismo empleado por él la comunidad se encuentra en un extremo desorden. Este desorden puede ser producto del malestar social o de un conflicto cuyo carácter mimético (escándalo) es lo suficientemente fuerte para generar una parálisis en la comunidad. Además, puede resumirse como una crisis que, para la comunidad y su sistema cultural, supone un peligro de destrucción total (Girard, 2002, p.90). Una vez la comunidad se sume en la crisis, es decir, que estalla la violencia de todos contra todos, puede destruirse o canalizar esa violencia contra un chivo expiatorio; las crisis miméticas pueden empezar entre dos personas, pero suelen contagiarse y tener implicaciones colectivas (Girard, 2002, p.90).

En el ciclo de la violencia Satán es el mimetismo que convence a la comunidad entera de que esa culpabilidad es real, es decir, cumple el papel de acusador. Además, representa el principio de acusación sistemática que surge del mimetismo exasperado por los escándalos (Girard, 2002, p.57). El propósito de esas acusaciones radica en lo siguiente:

Tender un puente entre la insignificancia del individuo y la enormidad de la masa, si esta víctima es capaz de causar tan hondo impacto en la comunidad, sus acciones han de revelar el grado de maldad y de destructividad que excede las posibilidades de un miembro corriente de la comunidad. En otros casos cuando la víctima hace parte de alguna minoría, las acusaciones acentúan sus diferencias y las muestran como amenazas reales para la comunidad, lo que mueve la hostilidad de las masas (Solarte, 2016, p.67).

Cuando se elige una víctima y ésta ha quedado aislada, privada de derechos y defensores, todo el mundo puede encarnizarse contra ella sin miedo a alguna represalia. Como en la comunidad nadie tiene ya más enemigo que esta víctima, tras su rechazo, expulsión y aniquilación, la multitud privada de enemigo, se siente liberada. De esta manera, el todos contra uno mimético, trae la calma a una comunidad que estaba perturbada.

Asimismo, la crucifixión es uno de esos momentos en que Satán restaura y consolida su poder sobre los hombres. El paso del todos contra todos al todos contra uno mimético, al aplacar la cólera de la masa aportando de nuevo la tranquilidad indispensable para la

supervivencia de toda comunidad humana, permite al Príncipe de este mundo la destrucción total de su reino (Girard, 2002, pp.58-59). Satán puede restaurar el suficiente orden en el mundo para prevenir la destrucción total de su bien, sin tener que privarse durante demasiado tiempo de sembrar desorden, violencia, etcétera. Es decir, puede diferir la violencia hasta que aparezcan nuevas víctimas de recambio, o aparezcan nuevas crisis en la comunidad.

En este orden de ideas, los Evangelios permiten comprender que las comunidades humanas están sujetas a desórdenes que se repiten periódicamente y que, cuando se cumplen ciertas condiciones, pueden resolverse por fenómenos de masas en que éstas obran de modo unánime. Esto quiere decir que los grupos humanos han percibido este tipo de violencia como sagrada y al reaccionar de esta manera contra una víctima hacen desaparecer la inocencia de la misma gracias al todos contra uno mimético (Girard, 2002, p.42). Por lo tanto, “la unanimidad es necesaria para provocar la violencia sacrificial, y para evitar que los perseguidores se dividan y continúen acusándose entre ellos, lo que significaría la continuidad de la violencia” (Solarte, 2016, p.67). Con estos elementos, podemos ver que “el ciclo mimético empieza con el deseo y las rivalidades, continúa con la multiplicación de escándalos y la crisis mimética y concluye con el mecanismo victimario” (Girard, 2002, p.60).

Además, en sus discursos Jesús nos muestra a Dios y Satán como los dos archimodelos. El primero presenta una trascendencia verdadera y el segundo se encarga de conducir a la humanidad a la trascendencia desviada, génesis de la rivalidad y por ende del ciclo de violencia. Si no imitamos a Jesús, nuestros modelos se convierten para nosotros en obstáculos vivos (Girard, 2002, p.62) y correríamos el riesgo de descender juntos en las crisis miméticas generalizadas y así, al todos contra uno mimético. En este sentido, tendremos que diferenciar lo sagrado de lo santo, como lo propone Serres:

Lo santo se distingue de lo sagrado. Lo sagrado mata, lo santo pacifica. No violenta, la santidad se despoja de la envidia, de los celos, de las ambiciones hacia las grandezas del establecimiento, asilos del mimetismo, y así nos emancipa de

las rivalidades cuya exasperación conduce hacia las violencias de lo sagrado. El sacrificio devasta, la santidad da a luz (Serres, 2007, p.95-96)²⁵.

Otro elemento fundamental en el ciclo de violencia es la falsa acusación, la injusta condena de una víctima inocente. Estos dos elementos basados en la mentira hacen parte del modo de proceder de Satán en el mundo. El diablo, como acusador, tiene que mentir; de no hacerlo los perseguidores descubrirían la inocencia de la víctima y no podrían descargar su violencia frente al que sería un chivo expiatorio. Curiosamente, cuando el desorden provocado por Satán es demasiado grande, al igual que ocurre con el escándalo, el propio Satán se convierte de alguna manera en su antídoto, pues suscita el apasionamiento mimético y el todos contra uno reconciliador, con el que vuelve la calma a la comunidad. Por lo tanto, es claro que la concepción mimética de Satán permite al Nuevo Testamento conferir al mal un papel a la medida de su importancia, sin darle el peso ontológico que haría de este personaje una especie de dios del mal. Satán no sólo es incapaz de crear algo por sus propios medios, sino que no tiene otra forma de perpetuarse que, parasitando el ser creado por Dios, imitándolo de manera celosa, grotesca, perversa; justo lo contrario de la imitación recta y dócil de Jesús. El reino de Satán es una caricatura del de Dios.

Por otra parte, en los Evangelios los fenómenos miméticos y victimarios pueden organizarse a partir de dos nociones diferentes: la primera, un principio impersonal, el escándalo; la segunda, a través del personaje que aparece en los Evangelios sinópticos: Satán (Girard, 2002, p.68). Aunque el escándalo y Satán sean básicamente una misma cosa, entre ambos pueden encontrarse diferencias relevantes. “En el escándalo se subraya, sobre todo, el proceso conflictivo en sus comienzos, las relaciones entre individuos, y no tanto los fenómenos colectivos, aunque éstos, como se ha dicho, no dejen de estar presentes” (Girard, 2002, p.68). En el escándalo se perfila el ciclo mimético, pero no de forma tan clara como en el caso del Satán que muestran los Evangelios.

Para entender el mecanismo victimario de manera más clara hay que tener en cuenta los dos elementos mencionados anteriormente: 1) lo impersonal de los escándalos. 2) La

²⁵ Le saint se distingue du sacré. Le sacré tue, le saint pacifie. Non violent, la sainteté s'arrache à l'envie, aux jalousies, aux ambitions vers les grandeurs d'établissement, asiles du mimétisme, et ainsi nous délivre des rivalités dont l'exaspération conduit vers les violences du sacré. Le sacrifice dévaste, la sainteté enfante.

expulsión satánica de Satán que permite cerrar el ciclo mimético y definir de manera explícita el mecanismo victimario. Además, Satán representa la consecuencia principal del ciclo de la violencia, la aparición de una falsa trascendencia y de numerosas divinidades que la representan. Satán es siempre *alguien* (Girard, 2002, p.69).

Esta impersonalidad de Satán está claramente representada en la violencia o en lo sagrado; este último elemento expuesto desde una mirada actual, es fuente de tergiversaciones, de los pensamientos enfocados hacia un punto de referencia trascendente que produce temor y reverencia a causa de las exigencias que contiene, centradas en el esquema retributivo de la violencia, por medio de la mentira, la acusación, el engaño, a través de los cuales, se obtienen grandes beneficios si se sacrifica y se destruye a los seres humanos. Es claro, entonces, que esta estructura de lo sagrado se repite en diversas instituciones que desplazan las antiguas funciones de las religiones. Las guerras y los sistemas globales como el mercado y el Estado sacrifican la mayor parte de las vidas humanas como condición necesaria para su desarrollo (Solarte, 2010, p.59). En este sentido, vemos una constante en la historia de lo sagrado, ya que desde los inicios de la humanidad hasta nuestros días la dinámica cíclica de lo sagrado se remonta a un asesinato primordial, el cual se regenera una y otra vez (Girard, 2007, p.9), en la evolución y organización que va adoptando la sociedad.

2.3 La víctima como chivo expiatorio

La víctima con la que se resuelve la crisis violenta es elegida de forma arbitraria. No hay reglas que definan quién va a ocupar el lugar del chivo expiatorio, sino que puede ser cualquiera del grupo en medio del frenesí violento. Basta con que algo en esa persona atraiga la atención para convertirse en víctima. Por eso, Girard sostiene que hay unos rasgos victimales en todas las persecuciones, que consisten en cualquier diferencia frente a una masa violenta. Esto permite comprender la variedad de víctimas en las diversas culturas. Así, la violencia es una masa indiferenciada, cuya única salida viable es aniquilar cualquier diferencia que experimente como amenazante.

En los relatos de persecución, la víctima de este proceso mimético es elegida por el propio mimetismo, y sustituye a las demás víctimas que la masa hubiera podido escoger si las cosas fueran de otra manera, así las cosas, vemos que:

La víctima es una persona que viene de otra parte, un extraño bien conocido. Es invitado a una fiesta que termina con su linchamiento. ¿Por qué? Él ha hecho algo que no debería; su conducta es percibida como fatal; uno de sus gestos fue mal interpretado. Una vez más, sólo tenemos que imaginar una verdadera víctima, un verdadero extraño, y todo se aclara. Si el desconocido se comporta de una manera extraña o de un modo insultante a los ojos de sus anfitriones, es porque él se ajusta a otras costumbres. Más allá de un cierto umbral de etnocentrismo, el desconocido se convierte, para bien o para mal, en verdad mitológica. El malentendido más pequeño puede ser desastroso (Girard, 1986, p.32)²⁶.

La negación de la diferencia, es en sentido estricto la unanimidad, que a su vez se convierte en condición para la violencia (Solarte, 2016, p.66). Sobre este hecho los Evangelios sugieren que existe un proceso mimético de rechazo hacia aquellos individuos que no son como los demás. Es una realidad que permanece hasta el día de hoy, tanto las sociedades antiguas como las recientes han hecho que las víctimas sean los lisiados, inválidos, miembros de pueblos o razas consideradas inferiores, pensadores, etcétera. Todos los pueblos de acuerdo con sus interés institucionales o culturales tienden a victimizar a quienes no encajan en su concepción de lo normal y corriente, o que simplemente no son como la mayoría (Girard, 2002, p.46).

Los intentos por comprender los fenómenos victimarios se muestran en la significación moderna del chivo expiatorio. El nombre de chivo expiatorio es, en primer lugar, el de la víctima del rito judío que, de acuerdo con el Levítico, se celebraba durante las grandes ceremonias de expiación. Consistía en expulsar al desierto un chivo cargado con todos los pecados del pueblo: “el gran sacerdote posaba sus manos sobre la cabeza del chivo, gesto con el que se pretendía transferir al animal todo lo que fuera susceptible de envenenar

²⁶ The victim is a person who comes from elsewhere, a well-known stranger. He is invited to a feast which ends with his lynching. Why? He has done something he should not have done; his behavior is perceived as fatal; one of his gestures was misinterpreted. Here again we have only to imagine a real victim, a real stranger, and everything becomes clear. If the stranger behaves in a strange or insulting way in the eyes of his hosts, it is because he conforms to other customs. Beyond a certain threshold of ethnocentrism, the stranger becomes, for better or worse, truly mythological. The smallest misunderstanding can be disastrous.

las relaciones entre los miembros de la comunidad” (Girard, 2002, p.200). Se creía que, con la expulsión del chivo, también se expulsaban los pecados de la comunidad y ésta quedaba liberada de ellos (Girard, 2002, p.200), Así:

El chivo expiatorio girardiano designa la ilusión unánime de una víctima culpable, producida por un contagio mimético, por la influencia espontánea que los miembros de una misma comunidad ejercen los unos sobre los otros; la resolución de la violencia por sustitución donde la víctima inocente es el precio del apaciguamiento general (Moreno, 2012, p.34).

En las prácticas arcaicas los ritos de expulsión eran comunes, sin embargo, ya sea en la antigüedad, en la modernidad, o en nuestros días, la comprensión del chivo expiatorio es inseparable del conocimiento sobre el mito que rige los fenómenos victimarios. Así, exponiendo la forma en que la Biblia fue desenmascarando los mitos, Jesús, para referirse a este tipo de expulsión, retoma lo dicho por uno de los Salmos: “la piedra que desecharon los arquitectos es ahora la piedra angular” (Salmo 117, 22). De este modo, nos muestra como en el mismo sujeto (chivo expiatorio) están presentes ser causa del desorden y del orden de la comunidad. Y así nosotros, debido a la trascendencia de esta interpretación de Jesús, comprendemos, y condenamos estos fenómenos, heredando lo que ya se ganó con la Biblia y los Evangelios (Girard, 2002, p.201), Sin embargo:

Cuando amenacen nuevas crisis o problemas en la comunidad, nuevas víctimas de recambio serán utilizadas siendo sacrificadas, intentando evocar lo sucedido anteriormente. Así es como el chivo expiatorio se convierte en técnica ritual. Los ritos de cada cultura serían la rememoración reglada de sus crímenes fundadores y se ejecutan tratando de representar el proceso, con el objetivo de perseguir el efecto pacificador y unificador procurado por la divinidad (el chivo expiatorio sacralizado) (Moreno, 2012, p.51).

Los seres humanos convertimos a otros en nuestros chivos expiatorios por causa del apetito de violencia que se despierta cuando la cólera se apodera de nosotros y, por una u otra razón, el objeto de deseo de apropiación oculto en esa cólera resulta intocable. “El campo de los objetos susceptibles de satisfacer el apetito de violencia se amplía proporcionalmente a la intensidad de la cólera” (Girard, 2002, p.202). Como ya lo hemos visto, la eficacia de las prácticas y de las instituciones sacrificiales aumenta cuando es mayor y más intenso el

número de escándalos individuales aglutinados contra una sola víctima. Pese a no encontrarnos en la época de las comunidades arcaicas, aún conservamos la influencia judaica y cristiana; el fenómeno de los chivos expiatorios ocurre de forma corriente, producto de la inmediatez en las relaciones sociales, en una época donde las relaciones de imitación solo pueden ser de mediación interna, es decir, de extrema cercanía. Sin embargo, producto de las experiencias de nuestros antecesores “nos sorprendemos de entrar en trance de desquitarnos con un inocente y sentimos vergüenza de nosotros mismos” (Girard, 2002, p.203).

En un universo en el que pasamos de una víctima a otra con gran facilidad, observamos el funcionamiento de los mecanismos relacionales que subyacen en la organización ritual de los universos arcaicos. Este mecanismo que podríamos considerar un vestigio de la violencia, puede reaparecer de forma virulenta o gigantesca, como ejemplo de ello tenemos los regímenes totalitarios, que llevaron a cabo los terribles genocidios del siglo XX (Girard, 2002, p.205) y cuya última expresión es el “Estado islámico” (Girard, 2010, p.305).

El conocimiento que tenemos acerca del chivo expiatorio nos permite asumir este hecho con benevolencia, pero si es solo un progreso más del saber, corremos el riesgo de desatar con mayor vehemencia el mal. La supuesta desritualización moderna nos deja ver el funcionamiento de los fenómenos rituales. Llamamos chivo expiatorio a los fenómenos de discriminación política, social, religiosa, sexual, etcétera, que aparecen con mayor fuerza cuando un grupo humano, o una persona se sabe de una identidad nacional, sexual, étnica o religiosa, que difiere de la mayoritaria. En consecuencia:

Esta exclusión hace que las relaciones humanas sean problemáticas. Por consiguiente, las crisis de rivalidad mimética pueden parecer normales en ciertos tipos de sociedades humanas, pero en algún momento tiene que haber algún mecanismo igualmente “normal” para interrumpir y revertir los efectos disociadores de aquélla. Este mecanismo sería el mecanismo del chivo expiatorio, un embalamiento mimético de toda la comunidad que se desencadena espontáneamente contra una víctima cualquiera por razones insignificantes, a menudo accidentales (Moreno, 2012, p.34).

Por lo tanto, la expresión chivo expiatorio, en primer lugar, hace referencia a la víctima presentada en el Levítico; en segundo lugar, todas las víctimas de ritos análogos

existentes en las sociedades arcaicas denominados ritos de expulsión, y, finalmente, a todos los fenómenos de transferencia colectiva no ritualizada que observamos o creemos observar a nuestro alrededor. De ahí que todas las disertaciones sobre la exclusión, la discriminación, el racismo, no sean superficiales por tener como soporte la expulsión de la diferencia o de aquello que pone en riesgo los deseos de la colectividad. “Claramente la teoría mimética aclara como el mimetismo del modelo obstáculo, fuente secreta de la homogeneidad conflictiva, puede desembocar en la adopción mimética de un único e idéntico modelo, el chivo expiatorio de todos sin excepción” (Girard, 2002, p.87).

De este modo, gracias al mecanismo victimario o al chivo expiatorio, la religión juega un papel fundamental y es comprendida como sinónimo de la cultura. E.O Wilson, pese a creer que la religión puede ser un capricho, reconoce que posee un valor adaptativo intrínseco, y si no representará ese poder adaptativo habría sido desechada del constructo cultural. La religión protege al hombre de la escalada mimética y es también el origen de la hominización, de la diferenciación entre animales y seres humanos (Girard, 2007, p.95), porque se hace presente en el surgimiento del ritual, del lenguaje, y del simbolismo, hasta llegar a hacerse algo pensable. Finalmente, la religión es el sacrificio creador de culturas e instituciones y, por consiguiente, ella misma se produce por el mecanismo del chivo expiatorio (Girard, 2007, p.105).

2.4 Los ritos

Por otro parte, el funcionamiento del ciclo mimético hace uso de los ritos en la conformación de las sociedades. Por tal motivo, es necesario distinguir la relación existente entre las sociedades y los ritos. Según Girard, encontramos tres clases de sociedades: en primer lugar, una sociedad en la que el rito ya no es casi nada, como en la sociedad contemporánea. En segundo lugar, las sociedades en las que el rito acompaña y, de alguna manera, genera nuevas instituciones, que son las sociedades tradicionales. Finalmente, una tercera clase que estaría constituida por sociedades muy arcaicas, que carecen de instituciones y solo tienen ritos (Girard, 2002, p.124). En las sociedades exclusivamente rituales, la secuencias sacrificiales

y rituales corresponderán a esas instituciones que se definen a partir de una función racionalmente concebida (Girard, 2002, p.125).

En las comunidades arcaicas como suele considerarse, existen ritos de iniciación, pruebas de paso para que los jóvenes sean considerados por su comunidad como adultos. Estos ritos, como todos, se basan en el sacrificio, en la idea de que cualquier cambio radical constituye una especie de resurrección enraizada en la muerte que la precede y es la única forma de poner de nuevo en marcha la potencia vital. En la primera fase de este proceso, la de la crisis, los postulantes mueren, metafóricamente, junto con su infancia, y en la segunda fase, resucitan, preparados para asumir su lugar en el mundo como adultos (Girard, 2002, p.125).

Este funcionamiento de las comunidades arcaicas supone que los ritos sacrificiales son los primeros en todos los ámbitos, y han estado presentes en la historia de la humanidad. Encontramos ritos de muerte y nacimiento, ritos matrimoniales, ritos de caza y pesca y de actividades agrícolas, entre otros. La humanidad ha hecho que este tipo de prácticas tengan legitimidad, asimismo, todo lo que concebimos como instituciones culturales, debe relacionarse en sus orígenes con comportamientos rituales modificados, transformados, que pierden su connotación religiosa y se definen con relación a los tipos de crisis que están destinados a resolver (Girard, 2002, p.126). Por tal motivo, las innumerables repeticiones rituales van modelando las instituciones y las sociedades humanas van siendo el producto de procesos miméticos avalados por los ritos.

Por otra parte, el ser humano, al estar constituido por un deseo ontológico intenta disciplinar este deseo por medio de los sacrificios. Razón por la cual la humanidad surge de lo religioso arcaico por medio de los asesinatos fundadores y los ritos que de ellos se derivan. La idea del asesinato fundador es una idea común a todos los grandes relatos sobre los orígenes, una idea que denuncia la Biblia, tanto el Antiguo Testamento como los Evangelios. Además, el asesinato fundador cuenta con los efectos acumulativos de los ritos. La repetición de estas prácticas, podría decirse, se encarga de dar origen al mimetismo, a las rivalidades, pero una vez surgieron estos conflictos, aparecieron como antídotos los mecanismos victimarios, divinidades y ritos sacrificiales que no sólo moderaron la violencia en el seno de los grupos humanos, sino que canalizaron sus energías en direcciones positivas. Estás

prácticas en las que aparece el conflicto, el mimetismo, el sacrificio y el rito, dotaron a las comunidades de un cierto orden y una relativa estabilidad en el tiempo.

La filosofía girardiana nos presenta el mimetismo de nuestros deseos, que, a su vez, se reúnen en contagiosos sistemas de oposición a los que pertenece la comunidad: los escándalos. Y éstos, como ya se ha dicho, al multiplicarse y concentrarse, sumen a las comunidades en crisis que van exasperándose progresivamente hasta llegar al instante paroxístico en el que la unánime polarización frente a una víctima que será sacrificada por medio de los rituales que encarnan el asesinato fundador (Girard, 2002, p.130). De este modo, los ritos:

Tratan de regular lo que escapa a toda regla, extraer de la violencia fundadora una especie de “*técnica* del apaciguamiento catártico”, jugando un papel no curativo, sino preventivo: el rito está llamado a funcionar al margen de los períodos de crisis aguda; [...] El sacrificio está tan adaptado a su función *normal* como el homicidio colectivo a su función a un tiempo *anormal* y *normativa*. Hay todos los motivos para suponer que la catarsis menor del sacrificio deriva de la catarsis mayor definida por el homicidio colectivo. Girard define el rito, “él mismo”, como mimesis que esta vez ya no apunta al deseo del otro con las consecuencias disolventes y destructivas [...] sino que apunta antes bien a la violencia unificadora. Unánime, la mimesis ritual, combinada con prohibiciones y con la totalidad de lo religioso constituye un verdadero preventivo de la mimesis conflictiva y turbulenta (Moreno, 2012, p.51).

Una vez la comunidad asume el asesinato como fundacional, desarrolla prácticas que aseguran su repetición; estas son los rituales. De la ritualización de este acontecimiento surgen todos los procesos de estructuración social y cultura: “tabúes, normas, instituciones, así como el relato mítico de este acontecimiento “original” (Girard, 2007, p.22). Esta interpretación del proceso sacrificial sugiere un acontecimiento sistémico que es contingente pero necesario,

Fue necesario porque fue encontrado accidentalmente por las comunidades primitivas y sirvió para canalizar y controlar la violencia endogámica. Y fue necesario porque suministró la mejor adaptabilidad a las comunidades primitivas, permitiendo el desarrollo de formas simbólicas complejas (las primeras entre ellas: ritos, mitos y lenguaje) y las instituciones que les protegieron de la creciente complejidad y dimensión de los grupos sociales, ofreciendo nuevas herramientas técnicas y cognitivas para la evolución humana (Girard, 2007, p.22).

Los datos etnológicos, recogidos por los científicos sociales y que emplea ahora Girard como descripciones de base para avanzar en su fenomenología del deseo, incluyen mitos y ritos, asumidos por las ciencias sociales como verdaderos fósiles simbólicos de la evolución cultural del hombre. En cambio, Girard recurre a ellos, los mitos, los ritos y las prohibiciones más primitivas, como si fueran indicios, huellas de evidencias inesperadas de esas cosas que han permanecido ocultas desde la fundación del mundo y que son inasibles a los experimentos de las ciencias sociales (Girard, 2007, p.23). Esto ocurre porque detrás del mundo aparentemente mágico y maravilloso de los mitos, los textos religiosos y la literatura se encuentra una verdad: “a saber, que todos nosotros deseamos miméticamente y que la sociedad y la cultura están fundadas en la ritualización del asesinato de chivos expiatorios” (Girard., 2007, p.23).

Al acercarnos al mecanismo del chivo expiatorio como un proceso que surge de las rivalidades miméticas en un grupo prehomínido, debe comprenderse que este proceso supone una serie de pasos progresivos. Se hace esta advertencia pues no se puede determinar el momento exacto en el que surge la cultura, ni es el objeto de la teoría de Girard, pues al pensar el mecanismo sacrificial nos enfrentamos a un concepto que permite comprender sucesos que, desde el plano cronológico, pudieron durar miles de años (Girard, 2007, p.101).

En este sentido, tenemos que pensar la evolución cultural como un proceso en el cual las comunidades arcaicas fueron asimilando, con poca consciencia, el modo en que se organizaba la sociedad a través del mecanismo sacrificial. La elección de una víctima y su sacrificio, es decir, la producción de lo sagrado, genera una cohesión novedosa dentro del mismo grupo, ya que se pasa de una masa violenta, en la que no hay diferencias sino pura unanimidad contra la víctima, a una comunidad organizada como un sistema de diferencias, las primeras de las cuales son entre ella y lo sagrado.

En adelante, las culturas son sistemas de diferencias, todas las cuales remiten a esa víctima sacrificial. Pero el orden social no existe sin asegurar la eficacia de lo sagrado, de modo que todas las comunidades humanas primitivas se vieron abocadas al imperativo de repetir el ritual homicida: “la invención del sacrificio ritual está basada en la observación previa de la efectividad etológica de agresiones y violencias compartidas y de la euforia

unificadora que resulta del mismo” (Girard, 2007, p.101). La paz que produce la muerte de la víctima puede ser pasajera, por eso, las mentes primitivas se encargaban de repetir miméticamente este evento, percibido como la forma más efectiva de adquirir la paz y la solidaridad dentro del grupo en los momentos de crisis.

Esta repetición, luego del asesinato fundacional, permite ver la puesta en escena de ese asesinato con una víctima sustituta. Esta víctima no es la responsable de la crisis, pero cumple la función de nueva víctima que debe ser asesinada y convertida en un símbolo del evento primordial (Girard, 2007, p.103). En consecuencia, el ritual es una práctica cultural de una importancia primordial, porque revela, por un lado, nuestro comportamiento cognitivo y, por otro lado, funciona como herramienta pedagógica para sociedades primitivas, pero también puede evitar la violencia en las sociedades más avanzadas.

Las comunidades que nacen del asesinato de la víctima estarán sometidas al imperativo de repetición del acto fundacional para poder perpetuarse. El imperativo del ritual se hace presente gracias a la voluntad colectiva de producción de significados, motivada por el temor que impone lo sagrado. Por este motivo, y con el ánimo de perpetuarse como grupo, los hombres se esfuerzan por reproducir el signo y representarlo. Girard sostiene que el ritual “es una operación de sustitución en la repetición de la constitución de la víctima” (Solarte, 2016, p. 80). Sin embargo, la imitación ritual diferencia, distingue simplifica y clasifica los datos de modo que los mutila, desaparece y disimula los mecanismos miméticos y, sobre todo, el del chivo expiatorio cuyos efectos diferenciadores prolonga al infinito. El pensamiento ritual no puede nunca volver a su propio origen, que se perpetúa en el pensamiento filosófico y, actualmente en nuestras modernas ciencias del hombre, herederas de los poderes del rito. “Por un proceso no consciente de mutilación y metamorfosis la imitación ritual acaba por convertirse en creadora y desemboque en la variedad de las instituciones religiosas o no religiosas” (Girard, 2002, pp.118-119).

Como resultado de esa resignificación estas prácticas se convierten en una voluntad colectiva de significados, los cuales sustituyen a la víctima (Solarte, 2010, p.58): “Y llega el momento en que la víctima original, en vez de ser significada por víctimas nuevas, lo será por algo distinto de víctimas, por toda clase de cosas que significarán siempre en esa víctima, aunque cada vez más la oculten, la disfracen, la desconozcan” (Girard, 1978, p.113 citado

por Solarte, 2016, p.58-59). Esto sucede porque “la víctima debe ser el primer objeto de atención no instintiva y él o ella debe proveer un buen punto de partida para la creación de los sistemas de signos, pues el imperativo ritual consiste en una solicitud de víctimas sustitutivas, introduciendo así la práctica de la sustitución que es la base de todas las simbolizaciones” (Girard, 1987, p.129 citado por Solarte, 2016, p.59). Por estas razones, “no hay mitos sin prohibición, pues los ritos controlan la nueva aparición de la violencia, repitiendo aquello que hizo la víctima para salvar a la comunidad, y las prohibiciones impiden las acciones que perpetró la víctima para ocasionar la violencia” (Solarte, 2010, p.59).

En síntesis, el sacrificio ritual está basado en una doble sustitución; la primera, la que es difícil de percibir, es la sustitución de todos los miembros de la comunidad por uno solo, conocido como chivo expiatorio y que se basa en el mecanismo de la víctima propiciatoria. “La segunda, la única exactamente ritual, se superpone a la primera; sustituye la víctima original por una víctima perteneciente a una categoría sacrificable. La víctima propiciatoria es interior a la comunidad, pero la víctima ritual es exterior, y es preciso que lo sea puesto que el mecanismo de la unanimidad no juega automáticamente a favor suyo” (Girard, 1995, p.110).

2.5 Los mitos

Junto a los ritos aparecen los mitos, como una narrativa inevitablemente distorsionada de los orígenes del mecanismo sacrificial. “El ritual confirma que la víctima es verdaderamente asesinada. El mito sugiere que la víctima es asesinada con el fin de reproducir los efectos del primer homicidio” (Girard, 2007, p.142). El mito pone de manifiesto también que la comunidad misma está indiferenciada y solo podrá recuperar el orden si se expulsa al culpable.

Para Girard “los mitos son narraciones que contienen huellas o vestigios de acontecimientos históricos reales, de los cuales son representaciones distorsionadas” (Solarte, 2016, p.81). Se presentan “en el marco de una especie de concurso o de competición casi deportiva o belicosa que evoca, claro está, las rivalidades de la crisis sacrificial.” (Girard, 2005, p.480). Quizá una de las características más importantes en la comprensión de Girard

acerca de los mitos son los hechos reales que hay detrás de los sacrificios. Su sospecha acerca de las narraciones míticas consiste en afirmar que se refieren a hechos históricos violentos y no a simples juegos de significados (Bjørnar, 2002, p.103)²⁷. Generalmente:

Los mitos entran en juego después de las crisis de sacrificio, y son interpretaciones de las crisis miméticas a través de las cuales se ha generado una sociedad. Pero debido a que los creadores de los mitos imitan las normas de la sociedad, escriben desde el punto de vista de la victimización. La mimesis no se extrae de los mismos eventos. En realidad, hay una tendencia anti-mimética en relación con el evento real, lo que explica el informe borroso de la realidad (Bjørnar, 2002, p.104)²⁸.

En otras palabras, los mitos son narraciones en la perspectiva de los sacrificadores que impiden hacerle frente a la violencia, ya que está “engendra mitos, y convierte los eventos reales en algo fantástico. Al igual que en una guerra, los hechos reales son censurados. La violencia distorsiona la realidad y los mitos son una forma de acabar con, o transformar los acontecimientos reales” (Bjørnar, 2002, p.104)²⁹.

Los mitos de origen se refieren al surgimiento de las comunidades. En los mitos fundadores y en los relatos de origen, casi siempre todo comienza con una violencia tan extrema que descompone a la comunidad. La cultura comienza cuando el deseo de la gente por la sangre, en medio de la violencia colectiva dominante, espontáneamente se unen contra una sola víctima: la guerra de todos contra cada uno se convierte en la unidad de todos contra uno, el principio del chivo expiatorio. Y fuera del cadáver de la víctima del chivo expiatorio es el culto sacrificial que es la base de toda la cultura humana (Stephenson, 2015, p.35)³⁰.

²⁷ According to Girard, one cannot trust the myth’s message, one has to uncover layers of mythology in the myths to discover the real accounts hidden in myths. Golsan, in his book on Girard and myth, writes that while Girard ‘shares the view that myths are not precise accounts of historical occurrences, he does argue that they originate in real or historical events.’ Thus, one of the most important features in Girard’s understanding of myths is that there are real events behind sacrifices. Despite his suspicion about the messages of myth, Girard believes they refer to violent historical events.

²⁸ Myths come into play following the sacrificial crises, and are interpretations of the mimetic turmoil which a society has gone through. But because the mythmakers imitate the norms of society, and tell/write from a society’s victimizing point of view, mimesis is not drawn from the events themselves. There is actually an anti-mimetic tendency concerning the real event, which explains the blurred report of reality. The act which should be imitated is the act of divinization, which is enacted through ritual.

²⁹ Engenders myths, and turns the real events into something fantastic. As in a war, the real facts are censored. Violence distorts reality, and myths are one way of doing away with or transforming the actual events.

³⁰ Many origin myths point to a founding murder as the origin of culture, such as in the story of Cain and Abel., says Girard, is founded on a collective murder. Culture begins when people’s desire for blood, in the midst of

En los mitos arcaicos el protagonista es la comunidad convertida en masa violenta. “Lo significativo aquí es el peso de la multitud, es la comunidad disuelta, que solo puede recomponerse gracias a su víctima” (Solarte, 2016, p.94) Por esta razón, la histeria colectiva es tal que los agresores se precipitan contra su víctima. Destrozan a su víctima, la despedazan con las manos y uñas. Esta “súbita y convulsiva violencia” (Girard, 2002, p.91) puede ser catalogada como linchamiento. Girard Sintetiza de esta manera los resultados:

En los mitos de fundación y las narraciones de origen, todo comienza, en reglas generales, con una violencia tan extrema como ella descompensa la comunidad o lo impide fundarse. Sobre este fondo, un acontecimiento específico surge, la violencia de todos contra uno. El desencadenamiento espontáneo de esta violencia no tiene nombre en ninguna lengua. Pero los americanos le dieron una a la cual debemos recurrir, *lynching*, linchamiento (Solarte, 2016, pp.85-86).

En estas narraciones míticas todos los miembros de la comunidad sucumben al contagio mimético; en consecuencia, todos se imaginan que la víctima es culpable, pues sobre esta ilusión reposa la transferencia mimética contra ella y el milagro de su trascendencia. Estos acontecimientos se llevan a cabo gracias a que “la mimesis y la violencia desempeñan un papel tan importante en la comprensión girardiana de los mitos, que sin la presencia de la violencia y la mimesis, un mito no sería un mito, sino que sería sencillamente una historia real, o una narración romántica” (Bjørnar, 2002, p.102)³¹. Además, al estar inmerso el grupo en la unanimidad muestra el estado de indiferenciación y la pérdida de niveles que tipifica la crisis sacrificial, debido a que las rivalidades miméticas se han encargado de borrar todas las distinciones (Golsan, 2002, p. 63)³². De esta manera:

La unanimidad colectiva contra una víctima derivaría en el igualmente colectivo y unánime crimen contra ella que pondrá fin a la crisis. Poco importan las causas de la crisis, ya que la sed de violencia las reemplazaría por un objetivo conveniente

pervasive collective violence, spontaneously unite against a single victim: the war of each against each becomes the unity of all against one—the principle of the scapegoat. And out of the corpse of the scapegoat victim is the sacrificial cult that is the basis of all human culture.

³¹ Mimesis and violence play such an important role in Girard’s understanding of myths that without the presence of violence and mimesis, a myth would not be a myth, but either a straightforward true story, or a fairy tale.

³² Frequently recalls the state of undifferentiation and loss of degree which typifies the sacrificial crisis. Mimetic rivalries have effaced all distinctions.

a todo el mundo: “todos los participantes pueden entonces saciar su sed de violencia a expensas de la víctima sobre la cual su mimesis se ha polarizado. Y es así que, a pesar de sus aspectos aleatorios e imprevisibles, y del hecho de que se consumó por la colectividad unánime, la expulsión o el asesinato de la víctima designada puede poner un término a este desorden de manera absolutamente regular y normal (Moreno, 2012, p.40).

A partir de la muerte de la víctima se restablece la paz en la comunidad; la crisis concluye, retrocede el caos y ocurre un fenómeno de transferencia de la víctima: quien al principio fue linchado a causa de la violencia unánime pasa de ser malhechor a convertirse en bienhechor divino. En suma, en los mitos “la víctima se transfigura dos veces: la primera de forma negativa, maléfica, y la segunda de manera benéfica” (Girard, 2002, p.93). Hecho que nos permite apreciar que:

En esta lógica sacrificial descrita de manera paradigmática por René Girard: la culpa se proyecta en el chivo expiatorio cuyo sacrificio nos permite establecer la paz social mediante la localización de la violencia; como si se tratara de un reconocimiento por el papel benéfico que desempeña, la víctima obtiene de este modo el aura de la santidad. El componente crucial de esta “utilización generativa del chivo expiatorio” es, desde luego, que la sociedad “cree realmente” en la culpa del mismo: la “función social” de su utilización radica en su subproducto, en el modo en que éste garantiza el pacto social, aunque sólo puede desempeñar esta función en la medida en que no se la postula directamente como su objetivo (Zizek, 1994, p.95-96).

De este modo, la víctima, que creían muerta, sigue con vida, porque la comunidad se ve emergiendo de ella, cuando antes amenazaba con destruirla; por lo tanto, de haber sido asesinada pasa a ser considerada inmortal o divina.

En síntesis, en todos los textos que narran formas de violencia colectiva, existen al menos tres momentos: “1) una crisis violenta o una catástrofe que descomponen la comunidad o impide su fundación, 2) el linchamiento que vuelve a traer la paz, 3) la comunidad se compone o vuelve a funcionar” (Solarte, 2016, p.84). La violencia colectiva narrada en los mitos sigue este proceso de exasperación y multiplicación contagiosa, es decir, mimética. “La reducción de las diferencias por alcanzar los objetos que se desean hacen que la rivalidad sea cada vez más separación y desagregación, pero que sea siempre igualmente

correspondida por otros rivales” (Solarte, 2016, p.84). Al hacerse extensiva la rivalidad por contagio, encontramos una potencial violencia de todos contra todos, que podría destruir la vida social, si no estuviera dirigida hacia un tercero: el chivo expiatorio encargado de construir el orden social (Solarte, 2016, p.84). Entonces,

Toda la cultura se remite al mecanismo del chivo expiatorio, todo sistema cultural está constituido por mitos, ritos y prohibiciones, que son los grandes mecanismos que transmiten y ocultan la violencia que lo constituye. En ese sentido, las instituciones son sistemas religiosos. La relación de una institución con su propia violencia es de doble vínculo, derivada de la diferencia: un imperativo contradictorio, creador del proceso de desorden-orden en la victimización, ya que la propia violencia se torna invisible para los victimarios, que transfieren el desorden y el nuevo orden a la víctima, a la cual instituyen con todo el poder de la producción del orden y del desorden (Solarte, 2016, p.374).

Lo que caracteriza a los mitos es su poder de ilusión, que se hace irresistible gracias a la intensidad del contagio mimético. El fenómeno posterior al linchamiento genera una dinámica en la comunidad. Quienes tomaron el papel de perseguidores contra la víctima, una vez esta haya perecido, toman el lugar de adoradores. Se reconcilian por la proyección que encuentran sobre la víctima, primero, de todos sus temores y después, una vez reconciliados, reconocen en ella todas sus esperanzas (Girard, 2002, p.94). “El efecto de apaciguamiento es vivido como la experiencia de lo tremendo y fascinante, de una realidad trascendente e incomprensible que tiene el poder de producir tanto la paz de la comunidad como su destrucción” (Solarte, 2016, p.85). De este modo, la víctima en su doble papel, como amenaza de destrucción y origen de la paz, constituye lo sagrado primitivo:

Los mitos están relacionados con las crisis sacrificiales y, por lo tanto, con la violencia. Girard está totalmente en sintonía con la afirmación de Mariasusai Dhavamony de que la función más importante del mito es la de establecer una realidad sagrada. Los creadores de mitos son imitadores de las normas de la sociedad; ellos son una especie de narrador espiritual que producen los mitos dentro de los cuales una sociedad puede funcionar. Tanto los mitos como rituales son racionalizaciones de las crisis sacrificiales que amenazan con hacer que su sociedad se disuelva en la violencia (Bjørnar, 2002, p.104)³³.

³³ Myths are linked to sacrificial crises and thus to violence. Girard is totally attuned to Mariasusai Dhavamony’s claim that the most important function of myth is to establish a sacred reality. The mythmakers are imitators of

En las mitologías, las víctimas o los chivos expiatorios que inspiran más terror en el momento de la crisis; más alivio y armonía proporcionan cuando son divinizadas. Sobre este punto es importante considerar que los pueblos no inventan a sus dioses, sino que divinizan a sus víctimas (Girard, 2002, p.99), claramente fundamentadas desde el ciclo mimético que impide conocer la verdad, las voces de las víctimas, de los inocentes, hecho que permite la prolongación y perpetuación de la ilusión mítica. De ese modo, la víctima se sacraliza y se convierte en una figura salvífica, y sus rasgos victimarios se transfiguran en los de un héroe mítico (Solarte, 2016, p.87). En este sentido:

Descubrir el juego completo de la violencia en las sociedades primitivas es acceder a la génesis y a la estructura de todos los seres míticos y sobrenaturales. Hemos visto que la víctima propiciatoria es ejecutada bajo las apariencias del doble monstruoso. Es, pues, al doble monstruoso que hay que referir el carácter espectacular o discretamente monstruoso de cualquier creación sagrada (Girard, 2005, p.1274).

Los actores violentos, es decir, los rivales o quienes han sucumbido a la homogenización mimética contra la víctima, no se saben responsables de sus rivalidades miméticas ni del ciclo mimético que desencadenan las mismas. Como perseguidores no saben por qué ese mecanismo actúa favorablemente sobre sus relaciones recíprocas y sobre la comunidad, pero saben que actúa y son muy receptivos al respecto. Así mismo, “el mecanismo sacrificial va mostrando que la sociedad comprende, perfectamente, que su víctima constituye un buen remedio, una purga eficaz para sus malos humores” (Girard, 2002, p.94). Por eso, rechazan todas las responsabilidades y las atribuyen al chivo expiatorio.

En este sentido, los sacrificios realizados por las comunidades arcaicas son producto de la ignorancia del mecanismo mimético productor del orden social. Los mitos, en este caso, expresan el componente paradójico de la conformación de cualquier sistema social: la violencia se resuelve gracias a la violencia, constituyendo sistemas sociales contradictorios,

the norms of society; they are a kind of spiritual storyteller who produces myths within which a society can function. Both myths and rituals are rationalizations of the sacrificial crises that threaten to make their society dissolving into violence.

regulados por la violencia que los ha fundado (Solarte, 2016, p.82). Los mitos, según lo expuesto anteriormente, podrían resumirse del siguiente modo:

Los mitos están estructurados alrededor de una lógica paradójica porque narran una historia que sucede en la realidad, pero que se vive en la ignorancia. La comunidad se constituye como unidad a través de la exclusión de la víctima, que entonces se hace sagrada. Los mitos expresan, al mismo tiempo, la naturaleza interna y externa, el carácter prescindible e indispensable, lo infinitamente malo e infinitamente bueno, de la víctima sacralizada. En consecuencia, lo sagrado se constituye bajo la lógica del suplemento, tal como se encuentra en las narrativas que dicen eventos reales con las distorsiones bien definidas y reguladas (Solarte, 2016, p.82).

Por otra parte, Girard analiza los mitos y los textos de persecución a través de la deconstrucción de las acusaciones que se lanzan contra las víctimas. Eso invierte la forma de leer los textos, ya que en los mitos siempre se legitima la violencia, pero si las víctimas son inocentes y las acusaciones son falsas, los mitos siempre cuentan procesos de chivo expiatorio (Solarte, 2016, p.86). En este sentido, desde el punto de vista del mecanismo victimario, deberían pertenecer a las dos categorías siguientes:

1. Mitos cuya estructuración no puede demostrarse directamente que se base en el mecanismo victimario, por el mismo hecho de serlo y porque ese mecanismo no aparece en ninguna parte. 2. Textos en los que ese mecanismo aparece con toda claridad. La inocencia de la víctima queda proclamada; la identidad de chivo expiatorio resulta manifiesta pero, por eso mismo, los perseguidores ya no están ahí para exaltarse con la venganza divina y los ejércitos celestes (Girard, 2002, p.44).

En la primera categoría podemos enmarcar los mitos mencionados anteriormente en los que la víctima es víctima necesariamente, y no obedece a la categoría de chivo expiatorio debido a que la narración construida corresponde a la perspectiva de los vencedores de los conflictos (Solarte, 2016, p.89). Por otro lado, encontramos textos como el libro de Job y los Evangelios que permiten descifrar las representaciones de la violencia, mitos o relatos de persecución. Por ejemplo, el Job del inicio del texto no puede triunfar como lo hace sin provocar en sus compañeros unos formidables celos. Constituye el modelo obstáculo de la teoría mimética. Suscita el resentimiento, ante el enfrentamiento con la barrera que el modelo

constituye, la ola de admiración acaba convirtiéndose en una resaca que invierte ese sentimiento. La rivalidad que se desprende de esta relación intensifica la frustración que, al no poder alcanzar su objetivo directo, acaba siempre por aceptar víctimas de recambio miméticamente designadas (Girard, 2002, p.68).

Gracias a este tipo de narraciones aparecen las voces de las víctimas, silenciadas, y desplazadas por las construcciones sociales (mitos) (Solarte, 2016, p.89). La perspectiva bíblica muestra como las víctimas reclaman su inocencia al ser reconocidas ante la comunidad como chivos expiatorios que han sido injustamente odiados y condenados. Sobre la perspectiva bíblica profundizaremos en el siguiente capítulo.

Finalmente, Girard considera que los mitos han cambiado con el tiempo y con el desarrollo de las culturas, pero mantienen el objeto de eliminar cualquier representación de la violencia. De este modo, mientras la víctima se sacraliza y se convierte en lo sagrado, y sus rasgos victimarios se convierten en los de un héroe mítico, el papel de los asesinos se disfraza. En las etapas finales de la construcción narrativa del asesinato de la víctima se pierde del todo y se llega a un relato de acciones de una divinidad, de manera que su asesinato corre el riesgo de dispersarse en la narración (Solarte, 2016, p.87). En otras palabras, las narraciones míticas, en cualquier cultura, sociedad o institución, pretenden ocultar la conciencia de la propia violencia, el papel que cumple la violencia en la génesis de las culturas. Reconocer esto es darse cuenta del mecanismo victimal que origina la sociedad. Atribuir la violencia a una causa externa, es proclamar la inocencia personal o grupal. “Además, como todos los mitos están narrados en la perspectiva de los perseguidores, ellos de forma invariable comenzarán por justificar la violencia ejercida y luego, con el tiempo, tratarán de borrarla o hacerla invisible” (Solarte, 2016, p.87).

2.6 Las prohibiciones

Las prohibiciones acompañan a los ritos y los mitos; se trata del imperativo de no repetir el mal con el cual víctima puso en peligro a la comunidad. Así las cosas, los ritos van de la mano de las prohibiciones con el fin de permitir el orden de la comunidad, e impedir que la

violencia se desate por causa de nuevas rivalidades miméticas. Con respecto a este punto uno de los estudiosos nos ofrece la siguiente interpretación:

Para Girard, son las prohibiciones sagradas lo que funciona para impedir la rivalidad mimética y la apropiación de control de la forma más endémica. Tales prohibiciones, por ejemplo, típicamente prohíben la adquisición de ciertos objetos sagrados, objetos que fueron controvertidos anteriormente - es decir, sirvieron como pretexto para la mimesis conflictiva (Fleming, 2004, p.65).³⁴

Con la hipótesis de la víctima sustituta propia de los rituales, Girard sostiene que las prohibiciones funcionan para evitar una repetición no ritual de la crisis a través de la lucha contra posibles casos de mimesis conflictiva. En caso del incesto, por ejemplo, las prohibiciones implican el distanciamiento de los hermanos con el fin de controlar la rivalidad mimética (Fleming, 2004, p.65)³⁵ y hacen que las futuras generaciones dejen a sus familias y tengan relaciones sexuales fuera de las mismas. En el plano del asesinato fundador y de la víctima sustitutiva que hace parte del mecanismo violento, Girard considera que, en los momentos en que vuelve a incrementarse la violencia, las prohibiciones reflejan que el dios o, en su momento, la víctima, no ha podido controlar la violencia y la paz que trajo consigo luego de su sacrificio y, por lo tanto, el dios-víctima legitima las prohibiciones. De este modo, la víctima convertida en sagrada no puede ser tocada, y tampoco se puede tener cercanía con la misma. Por eso, “Girard considera que la primera prohibición y la primera distinción son homólogas: la distinción entre lo sagrado y lo profano es estrictamente equivalente a la separación entre el dios-víctima y la comunidad” (Fleming, 2004, p.65).³⁶

Con estos elementos acerca de los ritos y las prohibiciones Fleming sintetiza la función que cumplen estas últimas en las comunidades:

34 For Girard, it is sacral prohibitions that function to thwart mimetic rivalry and control appropriation in the most endemic fashion. Such prohibitions, for instance, typically proscribe the acquisition of certain sacred objects, objects that were previously contested – that is, served as pretexts for conflictual mimesis.

35 Consistent with the hypothesis of surrogate victimage, Girard argues that prohibitions function to avert a (non-ritual) repetition of the crisis through countering possible instances of conflictual mimesis. Incest taboos, for instance, involve distancing siblings in order to control mimetic rivalry; these regulations put into effect the imperative that generations must leave their families – the ‘proper’ place for sexual relations, in other words, is with others.

36 Girard argues that the first prohibition and the first distinction are homologous: the distinction between the sacred and the profane is strictly equivalent to the separation between the god/victim and the community.

Girard sugiere que el ritual y la prohibición son las dos formas de memoria, cada uno de los cuales es una transposición temporal específica de distintos momentos dentro del proceso de la víctima sustituta - de la crisis sacrificial y su resolución violenta. Donde el ritual reitera en forma silenciosa la crisis sacrificial y su resolución a través de la víctima sustituta, la prohibición encarna un resultado destemporalizado de este proceso. Esto es, de hecho, la continuidad de estas formas lo que dan cuenta del hecho de que, cuando prohibición prohíbe cualquier comportamiento que recuerda a la crisis sacrificial, el ritual la reitera activamente. Donde la prohibición deriva su impulso de limitar la rivalidad mimética, el ritual reproduce inicialmente la rivalidad dentro de una esfera espacial y temporal rigurosamente delimitada, y concluye con el retorno al orden provocado por el sacrificio ritual (2004, p.66-67).³⁷

Asimismo, la aparición de las prohibiciones está determinada por la no repetición de los actos realizados por la víctima que pongan en riesgo el orden establecido en la comunidad. La prohibición es la primera condición para los lazos sociales y es, evidentemente, el primer signo cultural. Los grupos, o específicamente, los seres humanos, sienten temor frente a la violencia mimética; la prohibición se convierte en la protección contra la escalada violenta (Girard, 2007, p.106). Gracias al homicidio fundador la paz se estableció espontáneamente, los humanos perpetuaron las prohibiciones y los sacrificios, antes de la invención del lenguaje y de otras instituciones culturales, con el objeto de preservar la paz (Girard, 2007, p.123). En ese sentido, las antiguas prohibiciones de las culturas primitivas dieron pie a las normas religiosas y, posteriormente a los sistemas legales.

³⁷ Girard suggests that ritual and prohibition are both forms of remembrance, each of which is a specific temporal transposition of distinct moments within the process of surrogate victimage – of the sacrificial crisis and its violent resolution. Where ritual reiterates in muted form the sacrificial crisis and its resolution through surrogate victimage, prohibition incarnates a detemporalized ‘result’ of this process. It is, in fact, the continuity of these forms that accounts for the fact that, where prohibition proscribes any behaviour reminiscent of the sacrificial crisis, ritual actively reiterates it. Where prohibition derives its impetus from limiting mimetic rivalry, ritual initially replays that rivalry within a rigorously delimited spatial and temporal sphere, and concludes with a return to order brought about by ritual sacrifice.

3. LA PARADOJA APOCALÍPTICA

3.1 La Biblia como revelación del mito y el asesinato fundador

Para Girard, de principio a fin la Biblia nos muestra la verdad que oculta la fundación del mundo: el mecanismo victimario y las rivalidades miméticas de los grupos prehomínidos que originaron las culturas. “La violencia que contiene a la violencia es el mecanismo fundador de la cultura y mantiene en funcionamiento a las instituciones en el presente” (Solarte, 2015, p.35)³⁸. La genialidad de Girard está en mostrar como los mitos, los ritos y las prohibiciones promulgadas por las comunidades arcaicas se vinculan a lo sagrado, un punto focal que emerge del sacrificio y del cual parece surgir la comunidad, todo lo cual acontece como algo clausurado, que impide, la revelación del ciclo de violencia. En este sentido, para desmontar el mecanismo de violencia recurre a la Biblia, exponiendo su tarea de desacralización de lo sagrado, en primera instancia, desde el Antiguo Testamento y, en un segundo momento, a partir del Nuevo Testamento, específicamente en los Evangelios. En otras palabras, Girard considera que la Biblia representa una reelaboración de los temas y estructuras mitológicas (Fleming, 2004, p.117)³⁹. Veamos el proceso que Girard nos propone.

La deconstrucción del conocimiento mítico supone la emergencia de una narrativa de la verdad, que no puede hacerse usando las categorías metafísicas que soportan la existencia de una verdad trascendente y separan la violencia de la paz. Esto porque el lenguaje se constituye paradójicamente: puede sostener el funcionamiento del sistema social, contenido en los mitos, a través de la exclusión unánime de la víctima, o promover una teoría que revele la verdad desde la perspectiva de la víctima, sin dejar a un lado la complejidad del conjunto de relaciones que constituyen las sociedades (Solarte, 2016, p.104). Desde esta visión, el conocimiento de la verdad es revelación histórica en el sentido cristiano, a partir de la Biblia

³⁸ A violência que detém a violência é o mecanismo fundador da cultura e mantém o funcionamento das instituições até o presente momento.

³⁹ To return to the first point raised above: Girard’s thesis is that the Bible does, in fact, represent a most persistent reiteration of mythological themes and structures, but it is a reiteration constituted in large part by a reworking of those themes and structures.

se trata de una forma de conocimiento que nos hace optar por el reconocimiento de la víctima (Solarte, 2016, p.104). Además “la Biblia, por lo tanto, no exige simplemente que tengamos piedad de las víctimas - ella descubre las maquinaciones de la violencia colectiva y el papel que ésta tiene en el establecimiento y la regeneración del orden social y cultural” (Fleming, 2004, p.117)⁴⁰.

Por eso, en el libro del Génesis encontramos la historia de Caín y su hermano Abel. En este relato encontramos la presencia de la persecución y el asesinato. En esta narración mito y relato resultan inseparables en el asesinato de Abel cometido por su hermano Caín. La narración de este asesinato no es un mito fundador, sino la deconstrucción bíblica de todos los mitos fundadores y constituye el primer ciclo mimético reinterpretado en la Biblia (Girard, 2002, p.116). A diferencia de los mitos, en este relato Dios condena ese asesinato como asesinato, mientras que en los mitos la violencia del vencedor es legítima y la víctima es culpable (Solarte, 2016, p.106).

En este sentido, vemos que en las narrativas mitológicas de las comunidades primitivas no aparece la pregunta que el Dios bíblico hace al victimario: “¿Qué has hecho con tu hermano? Se oye la sangre de tu hermano clamar a mi desde el suelo” (Génesis 4, 10). Analizando desde otro punto de vista este hecho, vemos como la violencia de Caín contra su hermano inspira en otros posibles asesinos un saludable temor, es decir, les hace comprender la naturaleza contagiosa de los comportamientos miméticos y las consecuencias que éstos traen a futuro (Girard, 2002, p. 117). Por eso Caín sostiene: ahora que he matado a mi hermano Abel, “cualquier que me encuentre me asesinará” (Génesis 4, 14). El asesinato presentado acá enseña al asesino o asesinos una especie de sabiduría, una prudencia que modera su violencia. Pero, para frenar el ciclo por el cual la violencia escala, luego de la calma que trae el asesinato de la víctima, la Biblia nos presenta la primera ley contra el homicidio: “Si alguien mata a Caín, será éste vengado siete veces” (Génesis, 4, 15). Esa ley no es otra cosa que una nueva edición del asesinato. Pero se diferencia de la venganza salvaje por el espíritu que contiene: en lugar de ser una repetición vengadora, que suscite nuevas

⁴⁰ The Bible, therefore, does not simply demand that we take pity on victims – it uncovers the machinations of collective violence and the role it has in the establishment and regeneration of social and cultural order.

retaliaciones, es una repetición ritual, sacrificial, una repetición de la unidad forjada en la unanimidad, una ceremonia en la que participa toda la comunidad (Girard, 2002, p.117).

Girard sostiene que ambas historias (Rómulo/ Remo y Caín / Abel) son parábolas de la sociedad humana *per se* y no sólo parábolas de sociedades particulares. En última instancia, sin embargo, sostiene que la historia de Caín y Abel desacraliza los orígenes violentos de la formación cultural a través de la revelación de la víctima inocente; además, la narración bíblica advierte que este tipo de violencia no puede en última instancia ser utilizada para controlarse a sí misma, sino que simplemente pone en retención temporal su retorno aún más importante (Fleming, 2004, p.119-120).⁴¹

En libros posteriores como el Deuteronomio, la Biblia nos permite analizar la existencia de una concepción original y desconocida del deseo y sus conflictos (Girard, 2002, p.23). En el caso de los mandamientos, estos se encargan de prohibir acciones movidos por deseos que podrían desencadenar escaladas violentas. Si todos los objetos que deseamos pertenecen siempre al prójimo, es éste, evidentemente, quien los hace deseables. Como ya hemos visto, creemos que el deseo es objetivo o subjetivo, pero, en realidad, depende de otro que da valor a los objetos: el tercero más próximo, el prójimo (Girard, 2002, p.26). Es decir, el prójimo es el modelo de los deseos y es el que despierta nuestro deseo por pura mimesis. Al imitar el deseo del mediador o el rival le doy la impresión de tener motivos para desear lo que desea, para retener lo que posee, con lo que la intensidad de su deseo se duplica. Gracias a esto, tanto el deseo del mediador como el del sujeto deseante se fortalecen mutuamente. Este tipo de deseos pueden estar presentes en una comunidad y son más temibles porque tienden a reforzarse recíprocamente. La aparición de un rival confirma lo bien fundamentado del deseo, el valor inmenso del objeto deseado. La imitación se refuerza en el seno de la hostilidad, aunque los rivales hagan todo lo que puedan por ocultar a los otros, y a sí mismos, la causa de ese reforzamiento (Girard, 2002, p.27). Somos portadores de un deseo que tiene la capacidad de expandirse a cosas infinitas. La rivalidad con el prójimo no es más que la

⁴¹ Girard argues that both stories (Romulus/Remus and Cain/ Abel) are parables of human society *per se*, and not merely parables of particular societies (GR 250–1). Ultimately, however, he maintains that the story of Cain and Abel desacralizes the violent origins of cultural formation through its revelation of the innocent victim; additionally, the biblical account warns that such violence cannot ultimately be used to control itself but merely puts on temporary hold its even more momentous return.(Fleming, 2004, p.119-120).

idolatría o reverencia que hacemos a este por ser portador del objeto de deseo y, al mismo tiempo, esta adoración se puede convertir en odio cuando nos adoramos desesperadamente a nosotros mismos. Por eso, los mandamientos buscan prohibir el deseo de los bienes del prójimo porque este aparece como el responsable de las violencias prohibidas. Si no se desearan los bienes del prójimo, nadie sería culpable de homicidio, ni de adulterio, ni de robo. En estas prohibiciones la Biblia se esfuerza por encausar el deseo mimético y las rivalidades (Girard, 2002, p.29). Se trata, entonces, de las antiguas prohibiciones pero modificadas; en lugar de ocultar el sacrificio, al impedir aquello que supuestamente originó la crisis, la Biblia reconoce la causa del conflicto en el deseo, de modo que procura enderezarlo.

A parte de las prohibiciones y del relato de Caín y Abel es necesario analizar la relación existente entre el mito y las narraciones bíblicas, ya que ambos relatos difieren radicalmente en la legitimidad o no de la violencia colectiva. En el mito, la expulsión de la víctima está siempre justificada porque muestra que la víctima siempre se equivoca y sus perseguidores tienen la razón. Por su parte, en el relato bíblico, la violencia colectiva es injustificable porque aparecen las voces de las víctimas que reclaman su inocencia frente a la masa. “La historia bíblica (...) presenta la víctima de la violencia generativa como inocente de cualquier delito” (Fleming, 2004, p.119).⁴² La distancia entre los relatos bíblicos y los mitos enmarca:

La naturaleza sistemática de la oposición entre el mito y el relato bíblico indica que éste obedece a una inspiración antimitológica. Una inspiración que dice sobre los mitos algo esencial y que en la perspectiva adoptada por el relato resulta invisible. Los mitos condenan siempre a las víctimas carentes de apoyo y universalmente aplastadas. Víctimas de masas exaltadas, incapaces de descubrir y criticar su propia tendencia a expulsar y asesinar a seres indefensos, chivos expiatorios condenados por ellas culpables de delitos que responden siempre a idénticos estereotipos: parricidios, incestos, bestiales fornicaciones y otras horribles fechorías cuya constante inverosímil recurrencia denota lo absurdo (Girard, 2002, p.149).

Sin abandonar nunca la narración, el relato bíblico desea suscitar la alternativa del perdón, con respecto a la violencia cuyo radicalismo de la venganza obligatoria, único medio

⁴² The biblical story, on the other hand, presents the victim of generative violence as innocent of any crime (Fleming, 2004, p.119).

de detener de una vez por todas la espiral de las represalias. Una espiral, que nos muestra el funcionamiento del mal desde el ciclo mimético, que tiene el carácter de realizar expulsiones unánimes de manera temporal (Girard, 2002, p.151). En este sentido, lo que nos muestran los relatos bíblicos es, sin duda, el rechazo sistemático a los sacrificios míticos y, a su vez, nos permiten pensar la tendencia mimética de los mismos:

Cuando afirmo que existe una tendencia anti mimética en el mito, quiero decir que el mito, basado en el punto de vista del perseguidor, se suele escribir desde el punto de vista de una advertencia, de no promulgar la violencia. Este es claramente el caso con respecto a los mitos trágicos, como por ejemplo el mito de Edipo. Por otro lado, hay mitos que requieren imitación. Mitos de la fertilidad, por ejemplo, requieren claramente la imitación, ya que esto se debe renovar la fertilidad. comprensión de Girard del mito sólo considera mitos violentos (Bjørnar, 2002, p.106).⁴³

Mientras los mitos justifican la acción violenta colectiva y nos invitan a tomar parte en ella, los textos bíblicos nos revelan que esos procesos son delirios colectivos y nos invitan a no ser parte de esa mimesis colectiva (Solarte, 2016, p.106). Así también los evangelios permiten rastrear cómo los sujetos son alienados a partir del mimetismo, ya que este desencadena la violencia por medio de dos elementos fundamentales: 1) origina la ilusión del deseo de sí, que no puede ser sino deseo del deseo de otro; 2) genera la culpa cuando se desborda la violencia colectiva y elige un chivo expiatorio de forma arbitraria (Solarte, 2016, p. 106). En síntesis, para Girard, “la Biblia y los Evangelios coinciden esencialmente con los mitos en atribuir la fundación y desarrollo de las sociedades humanas a los efectos acumulativos de los mecanismos victimarios y sacrificiales (Solarte, 2016, p.107). Por tal motivo, podríamos considerar que,

Si la gente no cree en el homicidio colectivo como origen de la cultura es porque ven el homicidio tal y como es representado en los mitos y, después, ven las instituciones culturales ya establecidas y funcionando pero no llegan a ver la relación entre estos dos elementos. Este vínculo, desde mi punto de vista,

⁴³ When claiming that there is an anti-mimetic tendency in myth, I mean that the myth, based on the persecutor’s point of view, is usually written from the standpoint of a warning, of not enacting the violence. This is clearly the case regarding tragic myths, for example the Oedipus-myth. On the other hand, there are myths which require imitation. Myths of fertility, for example, clearly require imitation, as this fertility must be renewed. Girard’s understanding of myth only considers violent myths (2002, p.106).

corresponde al origen de la cultura. Representa el elemento que conecta el homicidio original con las instituciones culturales como resultado de la práctica ritual. Podríamos decir que es el “albañil” que construye las instituciones con los “ladrillos” de la representación ritualista del homicidio original (Girard, 2007, p.151).

Ya hemos visto cómo, en el funcionamiento de las comunidades arcaicas y en los relatos que hacen parte de las mismas (los mitos), la presencia del mecanismo mimético que desencadena de manera no consciente el sacrificio termina por organizar a la sociedad alrededor de la trascendencia de la víctima divinizada. Pero esta trascendencia que encontramos en el chivo expiatorio tiene más de trascendencia desviada que de verdadera. En consecuencia, el mal, lo diabólico, la violencia, no reside en la institución o en las comunidades, sino en la falsa trascendencia que, a pesar de estar mal fundamentada, se encarga de organizar el funcionamiento de las sociedades por medio del sacrificio colectivo (Solarte, 2016, p.108).

En las dos narrativas que estamos considerando hay expulsiones de individuos a quienes se les considera dañinos, pero pese a esta coincidencia, los mitos son incapaces de preguntarse por la expulsión colectiva; por el contrario, el relato bíblico es capaz de cuestionar y afirmar la injusticia de las expulsiones (Girard, 2002, p.152). Lo que constituye la verdad que nos muestran los textos bíblicos va más allá de la fiabilidad del relato, de la realidad o no de los acontecimientos que se narran. Lo que constituye, claramente, la verdad de estas narraciones es la crítica a las expulsiones ocultas en los mitos, ya que no son conscientes por causa de los contagios miméticos y han sido tergiversadas por la perspectiva del asombro que produce el nacimiento de la comunidad desde lo sagrado (Girard, 2002, p.153).

Estas diferencias están claramente expresadas en un mundo donde triunfa la violencia arbitraria sin ser reconocida como tal y un mundo en que, al contrario, esa misma violencia es expuesta y, finalmente, perdonada. Cada uno de nosotros puede encontrarse en medio de una verdad y una mentira, las dos absolutas, y dejarse contagiar por los apasionamientos miméticos, o resistir a ese contagio al optar por la trascendencia verdadera. Reconocer esta clase de verdad que aparece en las narraciones bíblicas no tiene nada que ver con el

dogmatismo, ni el fanatismo, sino con una verdadera objetividad (Girard, 2002, p.154). El método de Girard busca hacer una fenomenología del deseo con la cual muestra los comportamientos miméticos expuestos en la Biblia, en otras palabras, la novedad de este método filosófico es la interpretación bíblica de los fenómenos, y que así expone una comprensión crítica y ampliada de la verdad.

En este sentido, la Biblia nos muestra una salida a esa ilusión mimética que protegía a las sociedades arcaicas de todo saber que pudiera perturbarlas. La inversión de la relación de inocencia y culpabilidad entre víctimas y verdugos constituye la piedra angular de la inspiración bíblica. Una vez captada la crítica de los apasionamientos miméticos y sus consecuencias, presente en toda la Biblia, puede entenderse lo que expresa Emanuel Lévinas: “si todo el mundo está de acuerdo para condenar a un acusado, soltadlo, debe ser inocente”. La unanimidad en los grupos humanos rara vez es portadora de verdad. Lo más frecuente es que constituya un fenómeno mimético, tiránico (Girard, 2002, p.158).

El caso de Job, uno de los libros intermedios de la Biblia, muestra en su narración una evolución con respecto a los relatos anteriores. En el texto de Job observamos dos concepciones de lo divino: la concepción pagana, en la que la multitud, que durante mucho tiempo ha venerado a Job, por causa de un inexplicable capricho mimético, se ha ido en su contra. Una multitud que considera su hostilidad unánime, al igual que antes su idolatría, como una muestra de la voluntad de Dios, ve en esto la prueba irrefutable de que Job es culpable y que tiene que confesar su culpabilidad. La masa toma el lugar de Dios y, mediante las personas cercanas a él, se encargan de que se dé el veredicto que lo condena (Girard, 2002, p.157). Este mecanismo que nos presente la primera parte de este libro es muy similar al mecanismo del chivo expiatorio y a la culpabilidad unánime que imponían las comunidades en las que primaba lo sagrado. Sin embargo, lo importante en este libro no es la inconsciencia asesina de la multitud, sino la audacia de Job que vemos vencido, pero que al final, logra recuperarse y vencer el apasionamiento mimético, resistir a la contaminación, despojar a Dios del ámbito de lo sagrado para convertirlo en el Dios de las víctimas. Job lo cree de esta manera: “yo ya sé que mi vindicador vive” (Job, 19, 25), En este sentido, con respecto al caso de Job se tiene la siguiente consideración:

Para Girard, lo que está en juego en el libro de Job no es meramente un desciframiento del contagio mimético y de la ‘chivoexpiación’, sino una contestación extendida entre las diferentes concepciones de la divinidad. Existe el Dios de los perseguidores de Job: un charlatán, un bravucón, un tirano; y el Dios del libro mismo, revelado con claridad asombrosa en los diálogos: el Dios de las víctimas. Girard sostiene que el significado del libro de Job es que en última instancia "quita a la deidad del proceso de persecución" para que lo vea como el Dios de los oprimidos y los pisoteados (Fleming, 2004, p.123).⁴⁴

Como ya vimos las comunidades arcaicas, cuenta a través de sus narraciones míticas, que se encargaban de elegir al azar un chivo expiatorio, al que por medio de un rito sacrificaban y convertían en divinidad para que retornara el orden y la paz a la comunidad. “La víctima siempre es divinizada después de que se la ha sacrificado: el mito es entonces la mentira que disimula el linchamiento fundacional, que nos habla de dioses pero nunca de las víctimas que fueron esos dioses” (Girard, 2010, p.52). Sobre este punto la crítica que hace la Biblia al mimetismo colectivo es la de considerarlo una máquina de hacer dioses. El mecanismo victimario es una abominación humana. La postura bíblica, por su parte, se encarga de mostrar una forma de lo divino que no es la de los ídolos colectivos de la violencia, no es lo sagrado sino lo santo (Girard, 2002, p.159). Al separarse de la violencia, lo divino no se debilita; al contrario, adquiere más importancia el Dios único, aquel que reprocha a los hombres su violencia, se apiada de las víctimas, y abole los sacrificios hechos por la humanidad. “El Dios Bíblico se pone del lado de esas víctimas y su promesa frente a la renuncia a asesinar es que la vida misma brote de la vida y no del asesinato” (Solarte, 2015, p.35).⁴⁵

3.2 Los Evangelios

⁴⁴ For Girard, what is ultimately at stake in the book of Job is not merely a decipherment of mimetic contagion and scapegoating, but an extended contestation between different conceptions of divinity. There is the God of Job’s persecutors: a charlatan, a bully, a tyrant; and the God of the book itself, revealed with startling clarity in the dialogues: le Dieu des victimes. Girard argues that the significance of the book of Job is that it ultimately ‘wrests the deity out of the process of persecution’ to envision him instead as the God of the oppressed and the downtrodden.

⁴⁵ O Deus bíblico se põe ao lado das vítimas, e sua promessa, diante da renúncia a assassinar, é que a vida mesmo brote da vida e não do assassinato.

Girard considera que los Evangelios, específicamente los relatos de la Pasión, constituyen la revelación Bíblica fundamental, pues dan cuenta de la verdad sobre los seres humanos, “una verdad a la que solo accedemos cuando Dios se nos revela en plenitud en la crucifixión de Jesús” (Solarte, 2015, p.35).⁴⁶ Para acceder a esa verdad los Evangelios al igual que los relatos bíblicos también se encargan de desmitificar las narraciones y los mecanismos violentos. Los relatos de la Pasión nos permiten comprender dos elementos centrales, en primera instancia, el funcionamiento de los sistemas sacrificiales: las crisis sociales que se presentan, las polarizaciones entre grupos que terminan por elegir y acusar a una víctima de manera unánime y arbitraria. El segundo elemento que nos muestra es la inocencia de Jesús, fundamentada por los Evangelios, en donde se hace evidente que quien lo asesine, sabe que lo hace sin razón. Estos relatos nos muestran a un Jesús decidido a entregar su vida y consciente de la condena que lo lleva a la muerte. Al entregar su vida al sacrificio nos revela el funcionamiento de los sistemas sociales y abre así, la posibilidad de liberarnos de ellos a través de la entrega de la propia vida movidos por el regalo que nos ha hecho de su gracia (Solarte, 2015, p. 35-36)⁴⁷. Además, “la muerte de Jesús pondrá en cuestión todas las instituciones culturales, porque todas las instituciones religiosas, jurídicas, políticas y económicas se unieron unánimemente para condenar a Jesús” (Warren, 2013, p.212)⁴⁸. Esta

⁴⁶ Girard considera que os evangelhos, em particular, os relatos da Paixão, são o ápice desta revelação bíblica, ou seja, da lenta exposição da verdade sobre os seres humanos, uma verdade à qual somente acudimos quando Deus se revela em sua plenitude na crucificação de Jesus.

⁴⁷ Existem dois elementos centrais na Paixão. O primeiro consiste em expor a lógica dos sistemas sociais, que são sacrificiais: nestes relatos aprecia-se a crise social, em que os diversos grupos, que mantêm posições polarizadas, se unem diante de uma vítima eleita e acusada de forma completamente arbitrária. O processo de acusação contra esta vítima é contagioso e sobre esta lógica recaem os discípulos de Jesus. Uma vez que Jesus foi assassinado, a ordem social se recompõe e os antigos inimigos se reconciliam de forma momentânea. O segundo aspecto é a verdade da inocência de Jesus, que é sustentada durante todo o relato do Evangelho, mas que dispõe de especial drama em suas respostas perante as acusações. Jesus é uma vítima que sabe e expõe sua inocência. Quem o assassina sabe que o faz sem razão. Essa inocência tem uma densidade histórica concreta, pois os Evangelhos mostram que Jesus decidiu descer a Jerusalém, sabendo que estava praticamente condenado à morte. Por isso, o sacrifício de Jesus não é só um processo dentro do mecanismo sacrificial usual de todas as sociedades, em todos os tempos, e sim conta com o elemento surpreendente de sua própria entrega ao sacrifício. É Jesus quem entrega sua vida. E ao fazê-lo nos revela, por um lado, a lógica dos sistemas sociais e, por outro, a possibilidade de libertar-nos dessa lógica através da entrega da própria vida, ou seja, da lógica do dom da graça.

⁴⁸ Jesus death will throw all cultural institutions into question, because all institutions religious, legal, political, economic combined unanimously to condemn Jesus.

revelación hecha por la Pasión nos permite aproximarnos a los relatos arcaicos y desmontar sus justificaciones. Sobre este hecho Fleming considera:

A la luz de esto Girard presenta a Cristo como el último y más grande de los profetas, porque con Cristo la violencia sacrificial se deja por completo por primera vez. Aunque en profunda continuidad con los profetas hebreos que le precedieron, Cristo es el punto en el que la revelación de la maquinaria violenta de la cultura está totalmente desnuda y repudiada (2004, p.128)⁴⁹.

Los Evangelios nos muestran que detrás de la divinidad de Cristo no hay demonización previa. Los cristianos no ven en Jesús ninguna culpabilidad, razón por la cual, su divinidad no puede estar basada en el proceso de mitificación. A diferencia de lo que ocurre en los mitos, donde la divinidad de Jesús sería un resultado de su crucifixión, en los Evangelios se muestra su vida como presencia y acción de Dios mismo (Alison, 1994, p.126); esta divinidad solo fue reconocida de forma permanente por una pequeña minoría contestataria, que en los textos son unas mujeres, un grupo pequeño de disidentes que se separa de la comunidad y, al separarse, destruye su unanimidad (Girard, 2002, p.164). Esta minoría de la que hablan los Evangelios no tiene ningún equivalente con los mitos. En las divinizaciónes míticas no hay ninguna comunidad que se separe en dos grupos desiguales, de los cuales uno se atreva a proclamar la divinidad de Dios (Girard, 2002, p.164). La divinidad, o más exactamente, lo sagrado, es un producto de la acción no consciente de la unanimidad de la comunidad; en cambio, en los Evangelios, Jesús es Dios encarnado actuando en la historia.

La desmitologización de la teoría mimética se basa en que la víctima revela la violencia. La revelación de la violencia por parte de la víctima sólo puede ser una revelación siempre y cuando se comprenda que la víctima es inocente. El medio por el cual Girard deconstruye los mitos es la reflexión sobre la narrativa de la Pasión. A través de las historias del Evangelio sobre la inocencia de Jesús, se

⁴⁹ It is in light of this that Girard presents Christ as the last and greatest of the prophets, because with Christ sacrificial violence is left behind completely for the first time. Although in profound continuity with the Hebrew prophets that preceded him, Christ is the point at which the revelation of the violent machinery of culture is fully laid bare and repudiated.

ilumina la inocencia de otras pasiones y muertes sacrificiales (Bjørnar, 2002, p.107).⁵⁰

Los Evangelios son más transparentes que los mitos, ya que, de manera contundente, se encargan de mostrar claramente el mecanismo mimético, primero conflictivo y luego reconciliador. Esto ocurre porque el mito supone procesos sociales no conscientes, como el contagio mimético, la construcción de la unanimidad y la resolución sacrificial, mientras la deconstrucción bíblica implica la inteligencia de lo que acontece con las víctimas. Este parámetro nos permite comprender:

Dentro de los Evangelios encontramos una composición importante. Hay un primer círculo, la vida de Cristo, al que pone término la pasión. Y hay un segundo y último círculo, que es la historia de los hombres y que termina en el Apocalipsis. El segundo círculo está contenido en el primero. La historia de los hombres, corroída por un principio de destrucción, una escalada a los extremos que amenaza al mundo en su conjunto, se vuelve un prelude de la Pasión (Girard, 2010, p.171-172).

Además, los Evangelios se convierten en:

Una clave hermenéutica que nos permite volver a pensar tanto la mitología cuanto los textos antiguos como asimilaciones progresivas por la humanidad de la matriz violenta del orden cultural. El sacrificio de Cristo es el momento de la revelación completa de la arbitrariedad del mecanismo victimario sobre el que se ha construido y se ha mantenido estable el orden sagrado y simbólico de las sociedades arcaicas (Girard, 2007, p.26).

Gracias a esto, sabemos ahora que las culturas arcaicas consisten esencialmente en la administración del ciclo mimético con ayuda de los mecanismos victimarios y sus repeticiones sacrificiales. Este descubrimiento nos permite ver la inversión del ciclo mimético en los Evangelios, el cual, contiene tres momentos –la crisis, la violencia colectiva y la epifanía divina- (Girard, 2002, p.145). La pasión de Jesús hace parte de ese proceso. Este ciclo que tienen en común los Evangelios y los mitos, se encuentra parcialmente en los relatos

⁵⁰ Demythologization in mimetic theory is based on the victim's revelation of violence. The victim's revelation of violence can only be a revelation so long as there is the understanding that the victim is innocent. By means by which Girard deconstructs myths is reflection on the Passion narrative. Through the Gospel stories of Jesus' innocence, the innocence of other passions and sacrificial deaths is illuminated.

bíblicos. Pese a que la crisis mimética y la muerte de una víctima a manos de la colectividad aparezcan en los Evangelios, falta el tercer momento del ciclo: la epifanía religiosa, porque no es la resurrección lo que revela la divinidad de esa víctima, sino que, para los Evangelios, Jesús es el Dios verdadero, encarnado como una persona concreta de la historia (Girard, 2002, p.145).

Cabe anotar que la resurrección y la divinización de Jesús por los cristianos corresponden muy exactamente al plano de las divinizaciónes míticas, con la diferencia de que la inversión cristiana de la producción de lo sagrado -la resurrección evangélica -expone la comprensión de que esas persecuciones sacrificiales ocurren bajo el sometimiento a falsos dioses; implica, por tanto, procesos de conversión en la comprensión y en el plano existencial de los implicados en dichos procesos persecutorios. Además, lejos de suscitar una transfiguración, desfiguración, falsificación u ocultación de los procesos miméticos, la resurrección de Cristo reintroduce la verdad de aquello que se consideraba oculto a los hombres. La resurrección se encarga de revelar por completo lo que está oculto desde la fundación del mundo, inseparable de ese secreto de Satán, nunca desvelado desde el inicio de la cultura humana: el asesinato fundador de las culturas (Girard, 2002, p.166). Asimismo, la resurrección corona y concluye la subversión y la deconstrucción de la mitología, los ritos, los sacrificios, la mentira y la violencia, en suma, del mal. La eficacia del mecanismo victimario se realiza gracias a la no consciencia de los participantes en el apasionamiento contagioso y en el de todos contra uno mimético. La elaboración mítica se encuentra en la ignorancia, en la inconsciencia persecutoria, que los mitos no pueden descubrir, ya que están constituidos, fundamentalmente, por ella (Girard, 2002, p.167). Por esta razón, el Evangelio de Juan se refiere a la idea de una humanidad encerrada en las mentiras del Diablo; el de Lucas destaca la famosa frase de Jesús en la crucifixión: “Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen” (Juan 23,34). Los implicados en el proceso de la unanimidad mimética y de la persecución de una víctima inocente “no saben lo que hacen”. Los actores de este proceso obran bajo inconsciencia (Solarte, 2016, p.98). En este caso, dentro del Evangelio de Juan:

Para Jesús, la única manera de justificar el asesinato es la mentira. De esta manera, el mensaje de conversión que Jesús anuncia consiste en una opción entre divinidades en conflicto: entre el Dios de la vida, que es el padre de las víctimas,

y la Ley, que es ley de muerte. Contra el mensaje de conversión, sus interlocutores cierran sus corazones y se niegan a escuchar su palabra y ver su rostro, ya que “tomaron piedras para tirárselas, pero Jesús se ocultó y salió del Templo (Solarte, 2016, p.95).

Ese mecanismo colectivo que hemos descrito opera de la misma manera que los fenómenos miméticos. La ignorancia de la que nos habla Girard no es más que la ceguera insuperable que, vista desde la comunidad o de Satán, caracteriza a la masa presa del contagio mimético, es decir, del autoengaño violento (Girard, 2002, p.168). En oposición a esto, los textos bíblicos se encargan de desmitificar los apasionamientos miméticos, el todos contra uno mimético y, al mismo tiempo, anuncian realmente los sufrimientos de Cristo. Pero no solo eso, la revelación evangélica representa el surgimiento de una verdad parcialmente accesible en el Antiguo Testamento, que se ejecuta en plenitud cuando el mismo Dios asume el papel de víctima para salvar la humanidad. Como hemos dicho, ese Dios no es lo sagrado como se narra en los mitos, sino lo santo, el Dios infinitamente bueno presente con claridad cada vez mayor en la Biblia (Girard, 2002, p.172). En consonancia con esto:

En esta perspectiva, el tema central de lo alcanzado en Jesús es que la reconciliación con Dios puede tener lugar sin reservas y sin ningún intermediario sacrificial ... Esta reconciliación permite a Dios revelarse como lo es por primera vez en la historia humana. Así, la humanidad ya no tiene que basar una relación armoniosa en sacrificios sangrientos, fábulas ridículas de una deidad violenta y toda la gama de formaciones culturales mitológicas (Golsan, 2002, p.103).⁵¹

Por eso, el reconocimiento de la divinidad noviolenta en Jesucristo no produce lo sagrado mítico, sino la revelación plena y entera de la verdad que ilumina la mitología, esta es la verdad revelada gracias a que Dios asume el papel de víctima única y, de este modo, hace posible la exposición completa del mecanismo victimario (Girard, 2002, p.172). Este proceso presente en toda la Biblia nos muestra que:

La revelación del Antiguo y del Nuevo Testamento revela el mecanismo victimario que venía funcionando inconscientemente en la vivencia tradicional de

⁵¹ In this perspective, the central theme of Jesus's reaching is that reconciliation with God can take place unreservedly and with no sacrificial intermediary...This reconciliation allows God to reveal himself as he is for the first time in human history. Thus mankind no longer has to base harmonious relationship on bloody sacrifices, ridiculous fables of a violent deity, and the whole range of mythological cultural formations.

lo sagrado. En efecto, ya en el Antiguo, pero sobre todo en el Nuevo Testamento, la víctima es declarada inocente, con lo que se pone de manifiesto que ella no podía ser la causa del mal que había cargado sobre ella. La revelación descubre, pues, la violencia de la solución tradicional contra la violencia y conduce a los hombres a buscar la reconciliación por otro camino: el de la reconciliación en el perdón; invita a no tener miedo del otro y a no considerar su deseo como rival; apela al rechazo de la violencia y obliga a la mirada fraternal (Velasco, 1997, p.326).

En síntesis, la divinidad de Jesús nos permite distinguir dos tipos de trascendencias:

1) una engañosa, mentirosa, oscurantista, encargada del cumplimiento no consciente del mecanismo victimario. 2) la otra, por el contrario, verdadera, luminosa, que comienza en el Antiguo Testamento y alcanza la plenitud en el Nuevo (Girard, 2002, p.173).

Por otro lado, si los Evangelios no siguen la lógica sacrificial de la que nos hablan los mitos y las deidades que de ellos se derivan, entonces, ¿de qué tipo de Dios se habla en el Nuevo testamento?

El Dios de la Biblia, sostiene Girard, es 'Le Dieu des victimes' [el Dios de las víctimas]; a diferencia de deidades mitológicas, El comparte la suerte de los desdichados, los inocentes y los oprimidos. Pero, aun así, Girard sostiene que esta "revelación", para calificar como tal, no es un puramente ética o 'moralista' (como Nietzsche y Kant parecían creer) - es epistemológica: tiene que ver con el descubrimiento de la verdad de la violencia cultural, y no simplemente con su censura moral (Fleming, 2004, p.117).⁵²

Este proceso es lo que conocemos como apocalipsis, que consiste en tomar de manera invertida las fundaciones humanas: a diferencia del asesinato fundador, ya no son los hombres quienes construyen a sus dioses; ahora es Dios quien ocupa el lugar de la víctima. Él se hace víctima con el fin de liberar a los hombres de la ilusión de un dios violento, que ha de ser abolido en favor del conocimiento que Cristo tiene de su Padre (Girard, 2007, p.191).

⁵² The biblical God, Girard argues, is 'le Dieu des victimes' [the God of (the) victims]; unlike mythological deities, He shares the lot of the downtrodden, the innocent, and the oppressed. But even so, Girard maintains that this 'revelation', to qualify as such, is not a purely ethical or 'moralistic' one (as Nietzsche and Kant seemed to believe) – it is an epistemological one: it has to do with the uncovering of the truth of cultural violence, and not simply its moral censoriousness.

El Dios de las víctimas es el más miserable, el más irrisorio, el más impotente de todos los dioses. Este Dios no pretende ser el rey de este mundo, por el contrario, el lugar del rey lo ocupa Satán príncipe de este mundo. El defensor de las víctimas o *paráclito* tiene como adversario a Satán, que es la acusación persecutoria desatada; pero no se opone a él con violencia (Girard, 2002, p. 186). Jesús rechaza ese proceso de construcción y sacrificio de víctimas con que se produce lo sagrado, un ídolo surgido de los sacrificios humanos, que ejerce un enorme poder para seducir y obligar a la masa a llevar a cabo la violencia puntual como una alternativa ante una crisis de descomposición; así, enseña la actitud para oponerse decisivamente a la violencia. Se diría que quiere todo lo contrario. En realidad, no desea el fracaso de su cometido, pero estaría dispuesto a no eludirlo si ese fuera el único medio para permanecer fiel a su Padre, a quien imita (Girard, 2002, p.186). En su práctica de anuncio de la Buena noticia, Jesús procuró exponer los diversos mecanismos violentos de exclusión que aquejaban a su pueblo; su postura no es la de un guerrero, sino que se inscribe en la tradición profética judía, que busca devaluar la violencia. Al hacerlo, se sometió a esa misma violencia que denunciaba: “Dios sometió a su Hijo a la violencia de los hombres, hizo salir la violencia contra él mismo, a fin de dar a conocer la paz” (Girard, 2010, p.178). Por ese modo de proceder el Dios que nos muestran la Biblia y los Evangelios ha sido entendido y denunciado como el más violento que los dioses; sin embargo, es todo lo contrario, pues donde los mitos griegos ocultaban sus chivos expiatorios, los salmos y los pasajes bíblicos revelan que quienes hablan de la violencia no son los victimarios, sino las víctimas (Girard, 2010, p.179).

Este Dios verdadero forma un todo con la cruz, no con la violencia y hace que lo divino preceda a lo sagrado, por eso, quiebra todo el sistema, pues pone a los escándalos y al mecanismo victimario en la cruz con el objeto de ser expuestos a la mirada de todos (Girard, 2010, p.160). Por lo tanto, Cristo es ese otro que, en medio de su apacibilidad, sacude el sistema. “En las comunidades arcaicas ese otro era el extranjero, el portador del desorden, quien siempre terminaba como chivo expiatorio” (Girard, 2010, p.162). En contraste, desde la perspectiva cristiana Cristo es el hijo de Dios, quien representa a todos los inocentes. Sin embargo, dadas la escalada violenta en la que se encuentra este mundo, pareciera que nadie ha comprendido o quiere comprender la desacralización que Cristo ha anunciado. El camino de la violencia, la mimesis negativa, es más fácil de seguir sin comprender de qué se trata;

el mal, por tanto, consiste en creer que la violencia puede producir cosas buenas. Este es un pensamiento que está anclado a nuestra realidad y a nuestras posibilidades, pues al ser miméticos, nos aferramos a nuestros duelos y a nuestros modelos (Girard, 2010, p.162).

3.3 Secularización

Cuando hablamos de mundo secularizado, entendemos, por lo general, que las instituciones, hábitos y disposiciones actuales han perdido su aureola de sacralidad y ya no se interpretan a través de los lenguajes de lo sagrado. Este mundo secularizado implica nociones tales como la tolerancia y la libertad de conciencia (Farneti, 2008, p.32).

René Girard considera que la secularización es un efecto del cristianismo. Así, el mundo moderno, con sus instituciones, ciencia, tecnología, desarrollos armamentísticos y militares, e incluso su tolerancia y libertad de conciencia, ha sido provocado por una radical desacralización de la naturaleza iniciada por la deconstrucción bíblica y desarrollado a lo largo de la historia occidental. “La exposición bíblica comienza el largo proceso de desacralización de la naturaleza (la tormenta no es un dios) y la secularización de la sociedad que hace que los sacerdotes necesarios para el sacrificio del chivo expiatorio, de hecho, un sacrificio sangriento él mismo, dejen de ser necesarios para controlar la violencia” (Kessler, 2012, p.168)⁵³. De este modo, solo después del destierro de lo sagrado, se hizo posible tratar a la naturaleza en términos de objeto sometido a leyes naturales y se pudo considerar que lo público era lo sagrado, o, en otros términos, hablar de religión cívica (Farneti, 2008, p. 25; 32; Kessler, 2012, p. 168).

La secularización es el proceso de salida de lo sagrado como efecto esencial del cristianismo; si lo sagrado es, de manera inherente, violento, la Encarnación y la Kénosis de Cristo tienden a desmantelarlo (Depoortere, 2009, p.878). Después de la muerte de Jesús, el dios de los dobles miméticos, de la locura contagiosa, de la reciprocidad, no aparece tan claramente como en las comunidades arcaicas. Eso sagrado que se origina en la violencia ya no funda cosa alguna, ya no es más que un resentimiento que se irrita cada vez más, es decir:

⁵³ The Biblical exposé begins the long process of the desacralization of nature (the thunderstorm is not a god) and the secularization of society as the priests required for the scapegoat sacrifice, indeed, as bloody sacrifice itself, ceases to be necessary to control violence.

un resentimiento ante la revelación de su propia verdad (Girard, 2010, p.159), precisamente porque fue Cristo quien despojó a las potestades y las rivalidades miméticas de su ropaje sagrado, al aceptar ser víctima de ellas para revelar su presencia. Las hace aparecer en todas partes: en la ciudad, en las familias, en todo entramado cultural. En ese sentido:

El sacrificio de Cristo es el momento de la revelación completa de la arbitrariedad del mecanismo victimario sobre el que se ha construido y se ha mantenido estable el orden sagrado y simbólico de las sociedades arcaicas. En sentido, Girard va contra las conjeturas más comunes y tiene en cuenta la tradición judía y cristiana, como principal responsable de la desmitificación y desacralización del mundo (Girard, 2007, p.27).

La secularización del mundo Occidental se ha llevado a cabo por la lenta erosión de las estructuras míticas y sagradas que fue desencadenada por la revelación cristiana; solamente este supuesto bastaría para desafiar el tipo de visiones reduccionistas por otros autores sobre el proceso de secularización. El final de lo sagrado, que es el fin de los dioses y de la religión, e incluso el mismo ateísmo científico, se ha producido gracias a una experiencia que llamamos religiosa: el cristianismo (Girard, 2007, p.27). Heredero del Evangelio, el cristianismo se ha encargado de mostrar a los hombres la necesidad de ser liberados de la lógica de lo sagrado, que consiste en seguir produciendo chivos expiatorios para poner fin a los conflictos y a las crisis.

Esta ruptura con el orden sagrado o sacrificial desencadena un nuevo desarrollo histórico: “la sociedad moderna está viviendo una nueva fase experimental, mientras la historia se transforma en un laboratorio en el que la humanidad trata de encontrar nuevos procesos y estructuras de equilibrio y estabilidad” (Girard, 2007, p.28). El conocimiento del paradigma cristiano, que ha terminado por cuestionar lo sagrado y se ha encargado de desencadenar la secularización del mundo, propone una fase en la que los hombres ya no están protegidos por la falsa trascendencia de lo sagrado, por el uso sistemático de una violencia puntual para controlar sus crisis, sino que se encuentran lidiando ellos solos con su propia violencia. Una consecuencia de esto es que la pérdida de la sacralidad de las normas ha impulsado al hombre moderno al comportamiento mimético propio de la mediación

interna, en el que se exaspera la imitación de los deseos de los demás, y, por tanto, se incrementan los conflictos y el resentimiento en las sociedades.

En este sentido, para gestionar las nuevas formas de violencia que se desencadenan y que, cada vez más, tienden hacia sus extremos más destructivos, las sociedades ha constituido sistemas en forma de trascendencia secularizada: “ideología democrática e instituciones, tecnología, medios masivos de comunicación, sociedad de mercado, objetualización de las relaciones individuales, etcétera” (Girard, 2007, p.28), encargadas de retrasar el acontecimiento apocalíptico, la disolución del orden religioso o sagrado del mundo a través de la revelación de la violencia o la disolución de la misma (Girard, 2007, p.28):

Lo moderno nunca ha extirpado (y nunca puede extirpar) lo "sagrado", como los escritoruelos de la Ilustración podrían hacernos creer, como tampoco pueden alterar el hecho de que el hombre es un ser irreductiblemente social, no un átomo autónomo. En ese sentido, la "secularización" es una fantasía. La modernidad no suprime lo sagrado; más bien, esto se enfrenta a una rivalidad interminable con lo profano. En la modernidad, las dos dimensiones de la existencia humana, lo sagrado y lo profano, se convierten en enemigos. Así, la modernidad intensifica lo sagrado, pero, al hacerlo, también lo degrada y, quizá, este es el verdadero problema. Lo sagrado volverá a vengar su profanación cometida por la democracia ilustrada, pero su efecto no será restaurar el orden social o la política, sino acelerar su desaparición (Gardner, 2010, p.460)⁵⁴.

Lo 'sagrado', que parecía haberse esfumado con el anuncio de la muerte de Dios, se ha convertido en una característica cada vez más generalizada en las sociedades occidentales secularizadas (Farneti, 2008, p.22).

La revelación que hace Cristo de lo sagrado o del ciclo de la violencia nos hace entrar en el tiempo en que se imposibilita el eterno retorno de los dioses, es decir, de la víctima asesinada y luego divinizada, dicho de otro modo, impide esas reconciliaciones que recaen sobre las espaldas de las víctimas inocentes (Girard, 2010, p.159). “Tenemos, entonces, dos

⁵⁴ The modern has never extirpated (and never can extirpate) the “sacred,” as Enlightenment hacks might have us believe, any more than it can alter the fact that man is an irreducibly social being, not an autonomous atom. In that sense “secularization” is a fantasy. Modernity does not abolish the sacred; rather, it pits it in never-ending rivalry with the profane. In modernity the two dimensions of human existence, the sacred and the profane, become enemies. Thus modernity intensifies the sacred, but as it does, it also debases it, and that, perhaps, is the real problem. The sacred will return to avenge its desecration by the democratic enlightenment, but its effect will not be to restore social order or polity but to accelerate their demise.

alternativas: o reconocer la verdad del cristianismo, o contribuir a la escalda de los extremos” (Girard, 2010, p.159). Se trata de un camino complejo cuando estamos inmersos en los mecanismos de la mediación interna, ya que ningún sistema social basado en alguna forma de violencia querrá oír la verdad de su violencia. Por el contrario, intentará disimular la realidad violenta que lo constituye.

3.4 Escalada a los extremos

La teoría de Girard nos ha mostrado las implicaciones del ciclo de violencia y el papel que cumple la Biblia, en particular, los Evangelios, para desacralizar lo sagrado en la sociedad. Pese a la revelación del ciclo de violencia que han hecho los relatos bíblicos nos encontramos en una paradoja: “al acercarnos al punto alfa nos encaminamos hacia el omega” (Girard, 2010, p.11). Al comprender cada vez mejor el origen, concebimos cada día mejor qué es ese origen el que viene hacia nosotros: el cepo del asesinato fundador, desmontado por la Pasión, libera en nuestros días una violencia planetaria, que no sabemos cómo controlar. La Pasión quebró lo sagrado revelando su violencia. Sin embargo, lo sagrado contemporáneo ya no es un sagrado arcaico, sino lo sagrado satanizado debido a la consciencia que tenemos de ello (Girard, 2010, p.11). En síntesis, “la violencia de los hombres produce lo sagrado; pero la santidad lleva a esa otra orilla a cuyo respecto los cristianos tal como los judíos, por lo demás conservan la convicción íntima de que nunca será manchada por la locura de los hombres” (Girard, 2010, p.86).

En el libro de *Clausewitz en los extremos*, Girard se encarga de mostrar la paradoja que contiene la violencia: o renunciamos a ella, o seguimos siendo sus emisarios. Esta comprensión nos lleva a mostrar los elementos que encarnan la violencia en la actualidad. En este sentido, sabemos y somos conscientes de que la violencia está desatada, al punto de hacernos pensar en lo que los textos apocalípticos anunciaban: una confusión entre los desastres causados por la naturaleza y los desastres causados por los hombres, una confusión de lo natural y lo artificial. Sin embargo, en medio de este caos y de las atrocidades que la humanidad puede producir, encontramos en el apocalipsis no solo el fin casi inminente, sino la posibilidad de que exista esperanza en el mundo (Girard, 2010, p.14).

La escalda a los extremos es un fenómeno por entero irracional, del cual, considera Girard, únicamente el cristianismo puede dar cuenta. La religión cristiana muestra el carácter central de lo religioso en la génesis de las culturas. El cristianismo es la verdadera desmitificación de lo religioso, porque nos muestra el error del asesinato fundador: el chivo expiatorio divinizado (Girard, 2010, p.283). La antirreligión actual está puesta en el orden del sin sentido a cerca de lo religioso. Está al servicio de la causa a la que cree defraudar, y defiende secretamente el error cuya destrucción cree efectuar, trastornando lo religioso sin conseguir dominarlo. En su intento por la desmitificación termina atacando el cristianismo porque lo confunde con lo religioso arcaico (Girard, 2010, p.283). En efecto, desde hace más de dos mil años Cristo reveló la inutilidad de los sacrificios, aunque algunos querían creer en su carácter provechoso. Cristo mostró otro camino y quitó el apoyo sacrificial, colocando a la humanidad en una disyuntiva: creer en la violencia, o bien no creer más en ella. El cristianismo se convierte en la no creencia en la violencia y en lo sagrado, valga decir, en los ídolos sacrificiales (Girard, 2010, p.50). Sobre este punto hay que hacer un matiz importante, lo religioso, desde esta perspectiva es distinto al cristianismo. Como lo habíamos enunciado lo religioso inventa el sacrificio, mientras el cristianismo priva de ello (Girard, 2010, p.51).

Para renunciar al círculo vicioso de la violencia, a ese eterno retorno de una versión cada vez menos contenida de la violencia por los ritos, que ahora se confunden con la violencia, hay que liberar a la mimesis de la mediación interna. Hacerlo desde el seno de lo religioso desmitificado es la visión de Jesús, la postura del cristianismo. En la comprensión de las guerras actuales, y de las enormes rivalidades que se han desatado con la globalización, hay que comprender la identidad de una manera distinta. No desde la oscuridad de los mitos, ni desde la relación interna con el otro en términos de modelo obstáculo, sino desde un mimetismo revertido, una imitación íntima y positiva. Esto supone una crítica interna de la reciprocidad, siempre susceptible a degenerar en conflictos extremos y sin resolución, que tienden automáticamente a escalar a los extremos (Girard, 2010, p.80).

Salir de la totalidad, que nos lleva a la unanimidad, o de la homogenización contra una víctima, un grupo, una minoría, significa dos cosas: regresar al caos de la violencia indiferenciada, o dar un salto a la comunidad armónica de los otro en tanto otros (Girard, 2010, p. 154), sin embargo, debido a que los combatientes no quieren reconocer su propia

similitud, emplean como mecanismo la escalada a los extremos. Combaten entre sí a muerte para no ver su similitud. En cambio, si nos diéramos la oportunidad de reconocer la igualdad, la identificación del uno con el otro, “la pantalla de lo Mismo desaparecería para dejar aparecer al Otro, la vulnerabilidad del otro” (Girard, 2010, p.155). Esta identificación con el otro podría ser una resistencia a la casi indomable imitación de la mediación interna, una distancia recobrada. Es, de alguna manera, bajar la guardia ante la repentina epifanía del rostro ajeno, lo que supone que se pueda resistir a la atracción irresistible de ese mismo que el otro era hace instantes, que ambos nos volvamos otros en el mismo momento. Ese movimiento es posible, pero no depende de nosotros, pues estamos inmersos en el mimetismo. En consecuencia:

Algunos tienen la ventaja de haber tenido buenos modelos, de haber sido educados en esa posibilidad de retroceder y tomar distancia: otros tuvieron la desdicha de haber tenido malos modelos. No nos compete decidir, los modelos deciden por nosotros. El propio modelo es lo que a uno puede arrancarle la perdición: la imitación es aquello que en todo momento nos hace malograr la identificación. Hay como una fatalidad de la cercanía violenta con el otro (Girard, 2010, p.155).

Aceptar al otro en cuanto tal, supone una educación fundada sobre modelos sólidos y transparentes; Girard le da el nombre de mediación externa. Sin embargo, dado el ascenso de la indiferenciación a escala planetaria, y la intensidad de la mediación interna, es difícil considerar que ese paradigma de mimesis positiva pueda ser universalizable, incluso renunciar absolutamente a la mimesis conflictiva, a la respuesta recíproca. Así, una mimesis que opere bajo la mediación íntima y con un modelo positivo resulta ser un reto (Girard, 2010, p.155).

La reciprocidad violenta, que nos exponían los griegos, mostraba la inminencia del dios; es decir, lo sagrado violento. Eso que uno desea desprender del otro es la divinidad que cree que el otro contiene, y cuanto más se esfuerce por alcanzarla, más próxima, inalcanzable y vana se hará esa divinidad. Pero al contagiarse este proceso idolátrico, se transformará de adoración en destrucción contagiosa que amenace al grupo con una destrucción absoluta. En esta situación, todos los participantes de esa masa violenta están poseídos por el dios. Esa

fascinación que se experimenta con lo sagrado forma un todo con el contagio de la violencia (Girard, 2010, p.175).

El cristianismo representa una paradoja que provoca la escalada a los extremos al revelar la violencia humana y dejarla sin sus controles religiosos. Por lo tanto, los hombres ya no pueden reclamar a dios por la violencia, pues son ellos mismos quienes deben asumir su responsabilidad. Mediante esto Cristo pretendía que la humanidad pasará al estadio adulto, pero los seres humanos hemos rechazado esa posibilidad (Girard, 2010, p. 179).

3.5 Conversión religiosa

El cristianismo nos invita a imitar al Dios revelado, que es bueno sin la ambivalencia de lo sagrado. En la tradición bíblica se termina por comprender que no se puede renunciar a la mimesis, pero que es posible promover imitaciones positivas, en particular, imitar a Cristo. La solución al mimetismo que lleva al mal es un buen modelo. Si miramos la historia, los griegos nunca nos invitaron a imitar a los dioses. Ellos creían que era necesario estar distanciado de Dionisio y nunca acercarse a él sino en rituales específicos en tiempo y espacio. En cambio, el cristianismo invita a que imitemos a Cristo. El problema de los antiguos era la falta de un modelo de una trascendencia no ambivalente, buena y mala, salvadora y castigadora a la vez, como se ha vivido y entendido lo sagrado. En el fondo, ese es el problema de lo arcaico, que se trata de lo sagrado, que es tanto tremendo como fascinante. En un mundo en el que los dioses, o lo sagrado, poco a poco ha desaparecido, y los seres humanos se encuentran solos sin nada que les ayude a lidiar con su propia violencia desatada, aparece la memoria de la Pasión de Cristo. Ella destruyó para siempre lo sagrado, al revelar el mecanismo sacrificial; y frente a esa violencia que tiende a escalar a los extremos, nos invita a imitar a Cristo (Girard, 2010, p.157).

No obstante, dadas las condiciones en las que se encuentra el mundo luego de los regímenes totalitarios, la Segunda Guerra Mundial, los atentados del 11 de septiembre, la guerra contra el terrorismo y los ataques extremistas del Estado Islámico, muestran claramente una resistencia al modelo que presentamos. A la par del modelo de Cristo, también aparece el modelo totalitario, o el modelo violento, y uno de los más difíciles de

comprender, el modelo terrorista (Girard, 2010, p.157). Tras el seguimiento de estos modelos, algunos sectores de la sociedad pueden creer que la imitación de Cristo es una cuestión de fe o de dogmatismo religiosos, pero este modelo, desde la perspectiva girardiana, no tiene nada que ver con el fanatismo religioso; por el contrario, expone todo lo opuesto:

Cristo restaura la distancia con lo sagrado cuando la reciprocidad nos acerca unos a otros para producir esa sacralidad descaminada que es la violencia. En las sociedades primitivas, con la *cercanía* del dios, la violencia formaba un todo. Ese dios ya no aparece en nuestros días, pues la violencia nada tiene ya de válvula de escape: está desprovista de chivos expiatorios (esas víctimas divinizadas) y condenada a la escalada (Girard, 2010, p.158).

Para Girard, los Evangelios tienen una intuición excepcional del mimetismo: la invitación que nos hacen es la de trabajar en el seno del mimetismo. Este ejercicio que nos proponen los Evangelios tiene ir más allá de la superación recíproca que pueden experimentar los pequeños grupos, el reto que nos propone está inscrito en una escala global. Por eso, la enseñanza continua del mensaje de Cristo a través de la difusión de los Evangelios es muy importante porque transforma el mundo, no de un modo repentino y abrupto, sino gradualmente. (Girard, 2007, p.185).

Lo real, desde esta perspectiva de los Evangelios no es racional, sino religioso: se encuentra en la base de las contradicciones históricas, en las interacciones que los hombres construyen entre sí, en sus relaciones siempre propensas a la reciprocidad. Ser conscientes de ese proceso facilitaría no solo la comprensión de este mundo, sino la posibilidad de afrontar las rivalidades de forma no violenta (Girard, 2010, p.170). La renuncia a la reciprocidad implica que:

La resolución a la violencia está en la reconstitución de las identidades y la participación en un espacio común donde las diferencias son dirimidas. Como lo menciona Girard, existen dos maneras de ver a los antagonistas; desde adentro donde no se ve la identidad; desde afuera donde no se ve la diferencia. La resolución de la violencia no se puede realizar solamente desde fuera o desde adentro. La violencia es obra de los dos antagonistas y por este motivo, para encontrar soluciones viables a la violencia, es preciso que coincidan la mirada de afuera y la mirada de adentro” (Rojas, 2003, p.71).

Este ejercicio supone una forma diferente de entender y comprender el mundo. Por eso, es necesario que exista una actitud capaz de tomar consciencia de la propia violencia y de renunciar a ella. Esa posibilidad la ofrece, desde una visión cristiana, la conversión. El primer paso para la conversión es aceptar la naturaleza mimética del deseo. De otra manera se caerá de nuevo en la antigua oposición binaria auténtico/inauténtico que es la perspectiva del deseo mimético que no fue reconocido como tal (Girard, 2007, p.155). En consonancia con esto “el mensaje cristiano y su propuesta requieren de nosotros la asunción de la responsabilidad respecto a nuestra propensión al conflicto y a la renuncia a la violencia” (Moreno, 2014, p.298). Además, Girard ve en la renuncia al amor propio una característica fundamental en el proceso de conversión. Tomar consciencia de cómo el orgullo nos separa de nosotros mismos y de los demás, “sería asumir una visión más justa de la realidad, hacia la unidad de una visión religiosa, que a su juicio es la única universal” (Moreno, 2014, p.299). Por estas razones la conversión, atendiendo a los postulados de la Biblia comprende:

La libertad (que) es un acto de conversión hacia uno o hacia otro. De otro modo, sería una completa ilusión. Eso es por lo que Pablo dice: llevamos cadenas, pero somos libres. Somos libres porque podemos convertirnos verdaderamente a cada momento. En otras palabras, podemos rechazar unírnos a la unanimidad violenta. Como ya explicamos, conversión significa tomar consciencia de que somos perseguidores. Significa elegir a Cristo o a un individuo como Cristo como modelo de nuestros deseos. Significa también verse a sí mismo siendo parte del proceso de imitación desde el comienzo. Conversión es descubrir que estuvimos siempre, sin ser conscientes de ello, imitando el tipo equivocado de modelos que nos conducían al círculo vicioso de escándalos y perpetua frustración (Girard, 2007, p.198).

Por eso, desde la comprensión del cristianismo que nos propone Girard, la imitación de Cristo es esa cercanía, que paradójicamente, nos pone a distancia. Según Girard, a quien debemos imitar no es al Padre, sino al Hijo, retirado con él en una ausencia que es la prueba que debemos superar. “La imitación que Jesús hace del Padre no termina en el callejón sin salida de la rivalidad, porque -como dice Girard- no se basa en una forma codiciosa y egoísta de deseo. Más bien, la forma de imitación de Jesús es en sí misma un regalo inmerecido”

(Steinmair, 2007, p.9)⁵⁵. “Imitar a Cristo es el rechazo a imponerse como modelo, el difuminarse siempre por detrás de otro. Imitar a Cristo es hacerlo todo en procura de no ser imitado” (Girard, 2010, p.184). Es la conversión mediada por una mimesis radicalmente pacífica que tiene el poder de transformar a los rivales en amigos (Redekop & Ryba, 2014, p.108). De este modo, la escalada a los extremos, se transformará en el advenimiento del Reino (Girard, 2010, p.181). Él es el único que puede colocarnos a buena distancia. La mirada de Cristo nos invita a identificarnos con él; evita oscilar entre una demasiado grande cercanía y una demasiado grande distancia con respecto a ese otro que imitamos. Así las cosas, identificarse con el otro sería imitarlo de manera inteligente.

Imitar a Cristo es entonces desactivar toda rivalidad, poner lo divino a distancia, dándole el rostro del Padre: somos hermanos en Cristo. En ellos Cristo ultima lo que los dioses paganos habían apenas esbozado: sepultándose en la retirada de su Padre, Cristo invita a que cada quien trace su voluntad como calco a partir de la voluntad del Padre. Escuchar el silencio del Padre es liberarse de su retirada, vivenciarlo con Cristo. Dios no es abordable, entonces, de modo inmediato sino mediato: por intermedio de su Hijo y de la historia de la Salvación, cuya apariencia paradójica de una escalada a los extremos le hemos visto adoptar (Girard, 2010, p.186).

Una indiferenciación positiva, sería lo mismo que estar identificados con los otros. “Para ponerlo en términos más concretos, el deseo mimético se llama amor” (Bandera, 2006, p.5)⁵⁶ Ese es el amor cristiano y existe en nuestro mundo. Sin ese amor, el mundo ya se hubiera destruido. Nuestro mundo es a la vez, lo peor y lo mejor. En nuestra época se dice que se mata más víctimas, pero también hay que decir que se salva más que nunca. Lo multiplica todo. La revelación liberó maravillosos posibles, y también otros posibles espantosos (Girard, 2010, p.196).

Dentro de esos maravillosos posibles, encontramos la mediación de un modelo que esta fuera de la violencia humana, pero lo suficientemente cerca para ser uno de nosotros (Redekop & Ryba, 2014, p.107). Aquel que nos ofrece la posibilidad de revertir los comportamientos violentos por medio de la esperanza de una nueva comunidad humana

⁵⁵ Jesus’s imitation of the Father doesn’t end in the blind alley of rivalry, because—as Girard says—it is not based on a greedy and egoistic form of desire. Rather, Jesus’s way of imitation is in itself an unmerited gift.

⁵⁶ To put it in more concrete terms, positive mimetic desire is more properly called love.

vinculada entre sí por medio de una mediación distinta a la mediación interna. Una mediación a la que Girard llama: mediación íntima (en el sentido del *Deus interior intimo meo* de San Agustín), la cual, supone “una inflexión causada a la mediación interna, siempre pasible de degenerar en mala reciprocidad” (Girard, 2010, p.199). En otras palabras, esta mediación constituye:

Esta mediación interna (íntima) no sería otra cosa que la imitación de Cristo, lo cual constituye un descubrimiento antropológico esencial. Dice San Pablo: “Sed imitadores de mí, yo imito a Jesucristo”. Esa cadena es la indiferenciación positiva, la cadena de la identidad. El discernimiento del buen modelo se vuelve entonces la cosa esencial. Uno imita menos a Cristo de lo que se identifica con aquel que, en los textos apocalípticos, habrá sido el Cristo. Imitar a Cristo es identificarse con el otro, borrarse ante él (Girard, 2010, p.199).

Esta identificación supone una actitud singular para la empatía. Sin embargo, una excesiva empatía termina siendo mimética al igual que la excesiva indiferencia. Por eso, identificarse con el otro tiene que convertirse en una corrección de nuestra tendencia mimética. El papel de la mimesis es acercarme o alejarme del otro, por su parte la identificación permite la distancia correcta con el otro (Girard, 2010, p.200). “Imitar a Cristo manteniendo al otro a la debida distancia es salir de la espiral mimética: ya no imitar, para no ser imitados” (Girard, 2010, p.200). Paradójicamente, “la prueba más fuerte de que la identificación con el otro fracasa muy a menudo en el mundo de la mediación interna es porque en lugar de pasar de un modelo a otro, el sujeto se inmoviliza ante el modelo más fuerte y se pone a rivalizar con éste para apropiarse de su ser” (Girard, 2010, p.219). Ya que no hay conversión sino con los otros solo nos queda transformar ese deseo metafísico, opuesto a la identificación con el otro, por medio de la mimesis positiva y del sentido positivo del deseo. “¿Todo el deseo es mimético? No en el sentido malo, conflictivo. Nada es más mimético que el deseo de un niño, y sin embargo es bueno. Jesús mismo dice que es bueno. El deseo mimético es también el deseo de Dios” (Bandera, 2006, p.6)⁵⁷. El deseo mimético intrínsecamente bueno nos abre a las posibilidades de lo humano y lo divino, que

⁵⁷ Is all desire mimetic? Not in the bad, conflictual sense. Nothing is more mimetic than the desire of a child, and yet it is good. Jesus himself says it is good. Mimetic desire is also the desire for God.

simultáneamente convergen en la noción teológica de la gracia creacional. Dicho de otro modo, la capacidad de la humanidad para estar abierta a lo trascendente (Steinmair, 2007, p.4). La imitación del buen deseo comunica la imagen no disimulada de Dios: Dios es el Padre amoroso y misericordioso, cuyo perdón incondicional se ofrece a todos y que quiere darnos todo, incluso Él mismo como un presente (Steinmair, 2007, p.8). En este contexto, Jesús imita al Padre renunciando radicalmente a la violencia para mostrarnos una nueva experiencia de Dios: la experiencia de Dios que responde con amoroso perdón ante el fracaso humano, ante la violencia (el pecado) y no con venganza (violencia) (Steinmair, 2007, p.8). En este sentido, Dios no es el rival de la humanidad; Él respeta la libertad humana y quiere la salvación para todos los seres humanos. Por otra parte, por medio de Jesús nos muestra que existe también la necesidad de una nueva calidad de imitación (mediación íntima), una cualidad que no conduce a conflictos miméticos, porque no surge de una actitud de escasez, sino de la experiencia del perdón gratuito y de las nuevas posibilidades de vida. Esta forma de mimesis positiva, dada por esta nueva experiencia de Dios y la nueva cualidad de la imitación, no apunta a tomar el lugar del modelo y finalmente de Dios. La mimesis positiva no apunta a la sustitución, sino a la participación gratuita, en última instancia, a la participación en la vida divina (Steinmair, 2007, p.9-10). Dios nos capacita con su gracia para aprender a vivir en la lógica de la gratuidad y la donación de sí mismo. Solo en el orden de la gracia el deseo deja de dirigirse a la rivalidad, haciendo que los deseos de los demás se puedan cumplir; seguir el ejemplo de Jesús e imitarlo, en última instancia, es imitar los deseos de Dios. “Así, el Espíritu de Dios, que nos ayuda a mantener la memoria viva de Jesucristo, se revela como la única fuerza apacible que trae una paz que no es como la que ofrece el mundo” (Solarte, 2015, p.40)⁵⁸.

Por otra parte, el cristianismo entraña una intervención en las problemáticas del mundo, bajo la forma de una conversión personal gracias a los modelos miméticos positivos que encontramos en la comunidad, es decir, que de la misma manera que entramos en rivalidad y en conflicto con otros, solo podemos convertirnos gracias a la presencia de esos

⁵⁸ Assim, o espírito de Deus, que nos ajuda a manter a memória viva de Jesus Cristo, se revela a única força pacífica que traz uma paz que não é como a que oferece o mundo.

otros que proponen a Cristo como modelo al que debemos imitar (Girard, 2007, p.187), En consecuencia:

Siguiendo el consejo de Jesús, Girard propone que hagamos más autorreflexión y aprendamos a ser autocríticos de manera honesta pero compasiva. Más que técnicas lo que necesitamos es una ética fundada en la espiritualidad. Y como somos interindividuales, más que un camino individual, necesitamos cambiar nuestras formas de actuar compartiendo con otros que quieran seguir la misma ruta en pequeñas experiencias comunitarias (Solarte, 2015, p.41).⁵⁹

Esto supondría un modo creativo de estar en el mundo, en las instituciones, en las realidades con las que nos encontramos a diario. Stuart Kauffman ha argumentado que el universo funciona sobre la base de la creatividad emergente y que esta realización llena un vacío importante en la teoría evolutiva. Una forma de mantenernos al margen de las rivalidades miméticas y de los modelos que nos llevan a desencadenar la violencia es optar por esa creatividad emergente que no se reduce a principios fijos y que a su vez está dentro de sistemas adaptativos favorables (Redekop & Ryba, p.85). “Esto nos lleva a caracterizar la teoría mimética como una “espiral”, que contempla la historia de la humanidad como una oscilación entre *evolución* y *conversión*, entre permanencia y progresión” (Girard, 2007, p.14). Sabemos que la evolución puede ser comprendida entre la permanencia que comprende la cultura como un mecanismo neurocognitivo de repetición (imitación), refuerzo y conservación; y también puede entenderse como progresión porque la revelación hecha por el cristianismo nos ha mostrado, a pesar de la escalada a los extremos, nuevas formas de relacionarnos socialmente y de organizarnos; de la misma manera nos ha mostrado nuevas modalidades de creatividad personal y cultural (Girard, 2007, p.26). En ese sentido, hay que aprovechar la diversidad que existe en las sociedades para evitar la homogenización que nos propone la unanimidad violenta. Sí hay poca diversidad y pocas maneras de hacer nuevas conexiones, el sistema será estático, serán pocos los cambios. En contraste, si hay recursos

⁵⁹ Seguindo o conselho de Jesus, Girard propõe que façamos mais autorreflexão e aprendamos a ser mais autocríticos, de maneira honesta, mas compassiva. Mais que técnicas, o que necessitamos é uma ética fundada na espiritualidade. E como somos interindividuais, mais que um caminho individual, necessitamos aprender a mudar nossas formas de atuar compartilhando com outros que queiram seguir a mesma rota em pequenas experiências comunitárias.

diferentes puede que surjan nuevas conexiones; a pesar de que se pueda llegar al borde del caos, las oportunidades serían óptimas para que surjan nuevas cosas (Redekop & Ryba, 2014, p.86). Así las cosas, el desafío que tenemos en un mundo paradójico es el de procurar una creatividad que nos permita por medio de la mimesis darnos cuenta de los nuevos patrones de reconciliación que pueden surgir a partir del conflicto. Algunos evolucionistas consideran que la reconciliación era fundamental en la supervivencia de la especie humana. Sin la reconciliación existía un gran potencial de violencia que ponía en riesgo la permanencia de la comunidad. Por eso, las comunidades creían que la estabilidad se conseguía mediante el mecanismo del chivo expiatorio. Ésta víctima hace que las relaciones entre la comunidad sean complejas. En este caso, la emergencia de la reconciliación no puede darse por las medio de las prácticas que tenían antes, por eso, este hecho abrió posibilidades adyacentes: en este caso tabúes culturales, mitos y rituales de sacrificio. Claramente concomitante a este hecho en la historia de la humanidad también surgieron la empatía, el amor, la misericordia, la generosidad, es decir, la mimesis positiva. Factores que muestran la acción de lo santo y no del mecanismo de lo sagrado (Redekop & Ryba, p.87). En este sentido, gracias al cristianismo y a la visión creativa y reconciliadora, hay que estar atentos a esos nuevos patrones de reconciliación que pueden aparecer en los pequeños o grandes conflictos, apreciar también los nuevos enfoques productivos, así como el papel de la espiritualidad en la construcción de una nueva ética de la reconciliación que, en la medida de lo posible, nos permita renunciar a la violencia al reconstruir las relaciones con los otros.

3.6 Conversión epistemológica

Como acabamos de ver, la conversión implica tomar consciencia de que somos presas del deseo mimético y que, en consecuencia, las elecciones que hacemos no son libres pues siempre están mediadas por otros. En este sentido, la teoría mimética nos permite comprender cuál es el límite de nuestro conocimiento (Moreno, 2014, p. 301). Así:

Como sugirió en *Mentira romántica y verdad novelesca* (1961), La conversión significa, ante todo, una explícita crítica al sujeto, en concreto una crítica a la supuesta autonomía del individuo moderno respecto a su contexto sociocultural, es decir, de la plétora de modelos con los que inevitablemente interactúa. A pesar

de haber sido deconstruido durante un siglo de debates críticos y filosóficos (estructuralismo, post- estructuralismo, hermenéutica), esta creencia en la autonomía del yo –las más de las veces derivada de la tradición idealista-romántica– permanece aun profundamente arraigada en nuestra comprensión de la mente moderna: tendemos siempre a representarnos a nosotros mismos como autónomos respecto a nuestras elecciones, deseos y convicciones (Girard, 2007, p.24).

La mentira romántica de la autonomía hace parte de las interpretaciones que se hacían en la modernidad y que siguen teniendo incidencia en la actualidad. En este caso debemos asumir que la conversión, al implicar la totalidad del ser humano y no una parte de ese todo, no solo es un acontecimiento existencial, sino que también lo es epistemológico. Por lo tanto, implica una crítica al sujeto autónomo, un rechazo del individualismo metodológico y de la falsa dicotomía de sujeto objeto. En este sentido, para la teoría mimética, la experiencia personal de quien investiga se ve implicada en cualquier investigación. En este sentido, la teoría mimética no solo es un argumento que va de principio a fin, sino que abarca todos los asuntos centrales de la vida humana. De este modo, resulta imposible separar los aspectos intelectuales y religiosos de la conversión, ya que, tanto los unos como los otros coinciden en la capacidad de autocrítica y la comprensión del mundo o de sí mismos.

Por otra parte, con respecto a la razón, durante mucho tiempo se creyó en esta como se creía en los dioses para no ver las catástrofes que son inminentes en nuestros días: las guerras mundiales, los holocaustos, los regímenes totalitarios, los ataques terroristas. Estos hechos históricos nos han permitido reconocer los límites de la razón, sobre todo de la razón práctica. Los acontecimientos por los que pasa este mundo dan cuenta de lo irracionales que pueden ser las relaciones humanas y la variedad de consecuencias que éstas pueden traer. En este sentido, al saber que la razón no lo puede todo, podemos entrar en relación con lo santo, por medio de una razón ampliada, que se pregunta por lo sagrado y lo santo. Por eso, debemos ir más allá y considerar dos cosas: “no podemos entrar en relación con lo divino si no es a distancia; para ello necesitamos un Mediador, y ese Mediador es Jesucristo” (Girard, 2010, p.181). Esta es la nueva racionalidad que propone la teoría mimética. Tiene la característica de ser una razón apocalíptica, porque es capaz de tomar en serio lo divino. Para salir de la imitación negativa, de la rivalidad entre los hombres y del dominio opresivo de lo

sagrado, hay que aceptar la idea de que una imitación positiva es la única que puede ponernos a una distancia prudente de lo divino (Girard, 2010 p.181). En otras palabras, al abandonar nuestros viejos reflejos racionalistas, podremos captar el advenimiento del Reino, que no es una paz basada en el mecanismo sacrificial.

Sobre la concepción de la razón, Benedicto XVI propuso una razón ampliada capaz de ir más allá de la razón occidental que tiende a imponerse a sí misma un masoquismo confuso. Desde un horizonte más amplio, “la razón debe integrar lo divino como su dimensión esencial. Solo este tipo de racionalidad puede dar respuesta a los retornos de lo sagrado desviado, que son otros tantos hechos de violencia cometidos contra la razón” (Girard, 2010, p.285). En este sentido, es importante repensar la articulación de la razón con la fe, lo que, a su vez nos hará capaces de un verdadero diálogo entre culturas y religiones, que tan urgentemente necesitamos para salir de la escalada violenta que atravesamos. Girard considera que este diálogo entre culturas y religiones solo tendrá sentido si a lo religioso arcaico, basado en la mentira (la ignorancia de la unanimidad mimética), se opone la verdad que ilumina el cristianismo a partir de los textos de la Pasión, encargados de mostrar el verdadero sentido de las narraciones mitológicas. Ese anuncio apocalíptico y la muerte de la víctima inocente narrada en los Evangelios, no está puesto en términos puramente religiosos, lo que sugiere en el fondo un desplazamiento positivo en medio de esta paradoja. La racionalidad de la teoría mimética pretende promover ese desplazamiento. Decir que el caos está cerca, no es incompatible con la esperanza, al contrario, ésta debe entenderse conforme a una alternativa que no deja otra posibilidad más que la destrucción total o la realización del Reino (Girard, 2010, p.180).

Gracias a esa comprensión identificamos los chivos expiatorios, pues hemos aprendido a colocar a las víctimas en el lugar de Cristo. Ahora, esta conversión epistemológica, que es un paso de la mentira y el auto engaño a la verdad, podemos comprender que Cristo sustituye a todas las víctimas. Esta es una verdad epistemológica con la que el cristianismo se ha identificado a la hora de reconocer o no los procesos de persecución, estigmatización y ejecución de víctimas inocentes (Moreno, 2014, p.304). De esta manera, se podrá entender “la conversión como una forma de inteligencia o de

comprensión” (Girard, 2007, p.58), debido a que cercena “la ignorancia y procura la consciencia y la comprensión del mimetismo tanto ajeno como propio” (Girard, 2007, p.303).

En este sentido, la función de la razón ampliada es desmitificar el racionalismo y el fideísmo, yendo más allá de las funciones que estos cumplen. Por ejemplo: un diálogo fructífero entre el cristianismo y el islam sólo puede producirse sobre las bases teológicas y antropológicas de las dos religiones. La única forma de evitar nuevas cruzadas, es decir, de salir de la reciprocidad violenta entre esos dos universos a los que todo acerca y opone simultáneamente, es no ceder respecto de cierto tipo de racionalidad (Girard, 2010, p.295):

Dios no siente placer ante la sangre; y no actuar conforme a la razón es contrario a la naturaleza de Dios. La fe es fruto del alma, no del cuerpo. Quien quiera guiar a alguien hacia la fe debe ser capaz de hablar y de pensar de modo justo y no recurrir a la violencia y a la amenaza. Para convencer a un alma dotada de razón, uno no necesita su brazo, ni objetos con que dar golpes, ni cualquier otro medio de muerte a alguien (Girard, 2010, p.295).

Benedicto XVI se oponía a las patologías de la religión y de la razón, a sus poderes desequilibrados por una separación absoluta. No hay que confundir los órdenes, ni separarlos, sino comprenderlos (Girard, 2010, p.297). Al igual que la indisociabilidad entre las áreas del saber y la propia vida, así como de los ámbitos científico y religioso: no puede haber separación neta entre el observador y el objeto de observación; todos estamos implicados en el mecanismo mimético. La teoría mimética exige una comprensión existencial, si queremos captar todo el sentido (Moreno, 2014, p.302). De esta forma, hay que tener en cuenta que los aspectos científicos y religiosos son indisociables, porque en su esencia, la religión y la ciencia tienen como objetivo comprender (Moreno, 2014, p.302).

A través de estos postulados epistemológicos tenemos consciencia de lo inminente que puede ser la guerra y el riesgo en el que puede poner la supervivencia humana. Solo esta consciencia de la inminencia puede convertir nuestros comportamientos miméticos en actos responsables (Moreno, 2014, p.303). Es decir, avanzar en la actitud, aptitud o capacidad personal, existencial o espiritual para cuestionar nociones íntimas o pre reflexivas asumidas, como el yo con su supuesta autonomía, o las dicotomías entre la razón y la acción, entre el pensar y la existencia, entre lo sagrado y lo profano. No obstante, no basta con la reflexión

intelectual que nos abre a la gracia, hay que tener en cuenta la experiencia vital y cotidiana de la gracia que se transforma en responsabilidad ética (Moreno, 2014, p.305).

CONCLUSIONES

La teoría mimética nos permite pensar el problema del mal. El deseo metafísico se expone como origen del mal ontológico, que terminará por desencadenar la violencia colectiva. Todo esto se piensa en la clave de lo interdividual: somos deseo del deseo del otro, pues solo existimos miméticamente. El sistema triangular del deseo permite comprender la dinámica de los conflictos, siempre movidos por el deseo de apropiación. Y el potencial contagioso de los deseos de apropiación hacen posible comprender las dinámicas del orden y el desorden social.

En este trabajo encontramos que la literatura empleada por nuestro autor para sus análisis fenomenológicos le permite una comprensión de las relaciones humanas y una crítica a la supuesta autonomía del sujeto moderno. Muestra así, el engaño en el que vive la humanidad por creer en presupuestos que están fundamentados en el orgullo de ser tenidos por dioses por los demás, o en el resentimiento de no serlo, hecho que necesariamente genera odio, evidencia y permite las rivalidades. En ese sentido, es acertada la detallada comprensión que se sistematizó para este trabajo, que supone la comprensión del mimetismo por parte de los grandes novelistas; también, dentro del proceso de secularización desatado por el Evangelio, se aprecia la acentuación de la mediación interna, hasta llegar a nuestra época. Lo que se acelera, de esta manera, es esa noción de autonomía individual, vinculada a las grandes construcciones modernas. Estas son construcciones paradójicas, ya que pueden escalar los conflictos hacia los extremos o abrirnos a la posibilidad de renunciar al orgullo y aceptar la igualdad que compartimos todos los seres humanos.

El pensamiento de Girard desarrolla las paradojas que encuentra en la realidad; pero no busca una solución puramente racional, que se mantenga solo en el pensamiento; muchas veces, mantiene esas paradojas, porque esa es la realidad. Así, la paradoja del orden del mundo es que el bien solo se ha producido por el mal, la paz a través de la violencia. Esto ocurre porque el mecanismo sacrificial es lo que produce y mantiene el orden social, desde el origen de la cultura hasta nuestra actualidad. A pesar de la creciente secularización, el mecanismo sacrificial sigue operando como el acontecimiento oculto de todo orden social; por eso, lo real no es racional, sino religioso, a pesar de la mentira que se repite sobre un orden laico y secular, ignorando el carácter profundamente religioso de toda institución.

Las instituciones cumplen la función de sacrificar personas, o de hacer que el ciclo mimético se repita cuando sea necesario; las muy seculares instituciones modernas, el Estado de derecho y mercado, no son más que sistemas sacrificiales, dioses que solo pueden producir bienestar a través del sacrificio. En este sentido, podemos considerar dos cosas que hacen parte de la paradoja: las instituciones brindan herramientas y ofrecen posibilidades para el desarrollo de las libertades humanas esenciales, pero solo lo hacen a costa sacrificios que permanecen ocultos o inexplicados.

Sin embargo, la fuerza desacralizadora no viene de esas mismas instituciones, del proceso de racionalización desencadenado por la modernidad, sino del Evangelio. Es por la revelación de la verdad sobre los sistemas humanos que nos exponen los relatos de la Pasión, que hemos ido aprendiendo a desconfiar de la sacralidad del orden social, y a llamar chivos expiatorios a las víctimas de estos sistemas. Es por esta presencia que continúa aconteciendo en nuestra cultura a modo de una memoria de una vida, que podemos dejarnos conmover y sacar de nuestras más queridas mentiras. Solo así podríamos aprender a renunciar a la violencia que nos ha constituido y que nos enreda en relaciones de mediación interna, cada vez más complejas y que tienden a resolverse con cada vez mayor violencia. Esto supone procesos de autocrítica compasiva pero permanente, imitación de modelos positivos de mediación íntima y experiencias comunitarias que ayuden a sostener los procesos de cambio.

Desde su primer libro René Girard construyó su teoría mimética como un pensar apocalíptico. Por una parte, explorando las profundidades del mal desde las relaciones internas entre los sujetos, hasta las guerras y los conflictos masivos entre grupos, pueblos y

naciones; así, sus últimas preocupaciones se referían al par guerra contra el terrorismo-islam radical. En su comprensión de la historia, lo esencial es el desenvolvimiento de la violencia, que genera simetrías o pares de actores colectivos que obran de manera correspondiente uno a otro. Esta teoría, renunciando al optimismo hegeliano, que creía que la reconciliación advendría por la fuerza de la acción del Espíritu en la historia, Girard considera que, al exasperarse la violencia y encaminarse hacia los extremos más destructivos, la esperanza se mantiene abierta como posibilidad de conversión y renuncia a toda forma de violencia y retaliación.

El cristianismo nos ofrece la posibilidad de renunciar a la violencia. Para esto, mientras la mimesis es no consciente, se nos invita a una imitación discernida y elegida de Cristo, un modelo positivo e íntimo, capaz de movilizar nuestra interioridad desde la simple rivalidad hacia la donación y la responsabilidad con el otro. Ciertamente esta imitación nos parece compleja, nos hace renunciar a los engaños del sacrificio, al que estamos tan acostumbrados, y nos lleva a tomar el lugar de la no repetición, de la negación de sí mismos capaz de contrarrestar el orgullo. Hoy más que nunca tenemos la posibilidad de acceder a la mimesis positiva y a la mimesis creativa, pues cada vez que hemos sido testigos de la devastación del mundo, también hemos podido apreciar como, a la par de estos sucesos emergen nuevas posibilidades, nuevas formas de vida, de estar juntos en el mundo. Es un reto importante y necesario para deslegitimar las antiguas prácticas sacrificiales, empleando dinámicas que nos permitan asumirnos unos a otros como seres humanos, con la misma dignidad y los mismos derechos, ya que gracias a la comunidad, tenemos la posibilidad de corregir mutuamente nuestras tendencias miméticas y dar un paso hacia la conversión.

Al mismo tiempo, asumir el mundo con esperanza requiere una comprensión capaz de ver las distintas posibilidades, sin entrar en contienda con pareceres diferentes. En este sentido, vemos cómo el papel de la conversión epistemológica permite tener una concepción muy distinta a la que mostraban las comunidades arcaicas a través de las narraciones míticas. La Biblia y los Evangelios nos han mostrado la posibilidad de deconstrucción de los mitos y los mecanismo violentos. También nos han marcado el camino para asumir la revelación de la violencia como una verdad que podría llevarnos a comprender las ditocomías en las que

nos encontramos frente a los otros, cambiar la forma de entender y valorar, y así, cambiar nuestros comportamientos miméticos negativos por unos apacibles.

BIBLIOGRAFÍA

- Alison, J. (1994). *Conocer a Jesús: Cristología de la no-violencia*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Bandera, C. (2005). *Monda y desnuda: La humilde historia de Don Quijote. Reflexiones sobre el origen de la novela moderna*. Madrid: Iberoamericana.
- Bandera, P. (2006). *Love vs, Resentment. The absence of Positive Mimesis in Generative Anthropology*. *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*. Published by: Michigan State University Press. URL:<http://www.jstor.org/stable/41917665>. Vol. 14, pp. 13-26.
- Barahona, A. *Dostoievski y la profecía cristiana apocalíptica sobre el hombre futuro, el hombre postmoderno*. En: *Revista Catechumenium*, Vol. 12, Julio- Dic. 2008.
- Bjørnar grande, P. (2009). *Mimesis and Desire. An Analysis of the Religious Nature of Mimesis and Desire in the Work of René Girard*. Köln: Lambert Academic Publishing.
- Cervantes, M. de (1916). *EL Ingenioso hidalgo don Quijote de La Mancha*. Madrid: Pueyo, S. L.
- Depoortere, F. (2009). Gianni Vattimo and René Girard on the Uniqueness of Christianity. En: *The Heythrop Journal*. pp. 877–889.
- Dostoievski, F. (1957). *Memorias del Subsuelo*. En: *Obras completas Tomo I*. pp. 1465-1538. Madrid: Aguilar.
- Dostoievski, F. (1957). *El eterno marido*. En: *Obras completas, Tomo II*. pp. 961-1059. Madrid: Aguilar.
- Connolly, J. A World in Flux: Pervasive Instability in Dostoevsky's *The Gambler*. En: *Dostoevsky Studies, New Series*, Vol. XII (2008), pp. 67-79. University of Virginia.
- Faliu-lacour, Ch. (1983). Sacrificios y redención, o de la fatalidad al libre albedrío en el teatro del Siglo de Oro. En: *Criticon*, ISSN 0247-381X, N° 23, 1983, pp. 49-63. Centro Virtual Cervantes.
- Farneti, R. (2008) *A Political Theology of the Empty Tomb. Christianity and the Return of the Sacred*. En: *Theoria: A Journal of Society and Political Theory*, Agosto, pp. 22-44.
- Gardner, S. (2010). *The Deepening Impasse of Modernity*. En: *Society*, 47:452–460.

- Girard, R. (1985). *Mentira romántica y verdad novelesca*. Barcelona: Anagrama.
- Girard, R. (1995a). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- Girard, R. (2002). *Veo a Satán caer como el relámpago*. Barcelona: Anagrama.
- Girard, R. (2010b). *Clausewitz en los extremos. Política, guerra y apocalipsis. Conversaciones con Benoît Chantre*. Madrid: Katz editores.
- Girard, R. (2002). *La ruta antigua de los hombres perversos*. Barcelona: Anagrama.
- Girard, R. (2016). *Evolución y conversión* (Girard en diálogos con Joao Cezar de Castro Rocha y Pierpaolo Antonello). Traducción de *Evolution and Conversion*. Londres Continuum (2007) por David García Ramos y David Atienza presentada a Anagrama para su publicación.
- Girard, R. (1997). *Literatura, mimesis y antropología*. Barcelona: Gedisa
- Girard, R. (1986). *El chivo expiatorio*. Barcelona: Anagrama.
- Girard, R. & Serres, M. (2007). *Le Tragique et la Pitié. Discours de réception de René Girard à l' Académie française et réponse de Michel Serres*. Le Pommier.
- Goldman, P. (2016). *Girard and Bakhtin on the Novel*. En: *Anthropoetics* 21, no. 2. Universidad de Westminster. *Anthropoetics - The Journal of Generative Anthropology* Volume XXI, number 2. ISSN 1083-7264.
- Golsan, R. (2002). *An introduction René Girard and myth*. London: Routledge.
- Kessler, G. (2012) *Fifty key thinkers on Religion*. (RU) Routledge: Abingdon.
- Mancing, H. (2005). Camila's Story. En: *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America*, ISSN-e 0277-6995, Vol. 25, N°. 1 pp. 9-22.
- Millán, J. (2008). Los mitos según René Girard. En: *Amaltea: revista de mitocrítica*, ISSN-e 1989-1709, N°. 0, pp. 63-86.
- Moreno, A. (2014). *La conversión en la teoría mimética de René Girard*. *Pensamiento*, vol. 70, Universidad de Granada. núm. 263, pp. 277-305.
- Moreno, A. (2012). *La evaluación de la modernidad en la teoría mimética de René Girard*. Deseo, violencia, religión y libertad. Universidad de Granada.
- Müller, M. (1996). Interview with René Girard. En: *Anthropoetics* II, no. 1.
- Northey, W. (2006 May 31-June 4). "Not Enough!" and International Restorative Justice: *Clarion Journal of Spirituality and Justice*. COV&R. Ottawa, Canadá, pp. 1-16.
- Oughourlian, J. (2010). *The Genesis of Desire*. East Lansing: Michigan State University Press.
- Pabón, Christine (2005). Con los pies en la tierra. *Las ausencias en el curioso impertinente*. Localización: XII Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas (XII-CIAC), Argamasilla de Alba, 6-8 mayo de 2005 / coord. por Felipe B. Pedraza Jiménez, Rafael González Cañal, 2008, ISBN 978-84-8427-571-8, pp. 509-516.
- Pattison, G. & Oenning, D. (2001). *Dostoevsky and the christian tradition*. Cambridge University Press.

- Pérez, M. (2005). *Psicología del Quijote*. Psicothema. ISSN edición en papel: 0214-9915 Vol. 17, nº 2, pp. 303-310.
- Polo, M. (2013). *La violencia y lo sagrado: la teoría mimética en la filosofía de René Girard*. Facultad de Filosofía y Letras. Pontificia Universidad Católica Argentina. Biblioteca digital.
- Piskunova, S. (2008). El arquetipo de la “cuaterna” en el Quijote. En: Fine, Ruth y López, Santiago, editores. *Cervantes y las religiones: Actas del Coloquio Internacional de la Asociación de cervantistas*. Universidad Hebrea de Jerusalén, Israel, 19-21 de diciembre de 2005. pp. 795-808.
- Redekop, V. & Ryba, T. (2014). *René Girard and Creative Reconciliation*. Lexington Books.
- Rojas, C. (2003). *Género, identidad y conflicto en Colombia*. Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales, mayo-agosto. Vol. 9, Nº 002. Universidad Central de Venezuela, pp. 65-89.
- Scaramuzza, M. (2007). *Los fantasmas del Quijote Michel Foucault, Marthe Robert, René Girard, Louis Combet*. Jean Canavaggio (coord.), *Cervantès et la France*. Dossier des Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série, 37 (2), pp. 123-139.
- Solarte, M. (2010). *Mímesis y noviolencia*. Reflexiones desde la investigación y la acción. En: *Universitas Philosophica*, Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana, 55 (27), pp. 41-66.
- Solarte, M. (2016). *Violencia e institución. Aportes para una ética de la responsabilidad social*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Solarte, M. (2015). *O mundo sem Deus não deixou de ser religioso* (entrevista hecha por Patricia Fachin. Tradução Karen Monike). En: Revista do Instituto Humanitas Unisinos. ISSN 1981-8769 (impresso) ISSN 1981-8793 (online), pp. 32-42.
- Steinmar-Pösel, P. (2007). Original Sin, Grace, and Positive Mimesis. *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, Vol. 14, ISSN 1075-7201, pp. 1–12.
- Stenner, P. (2003). *In the name of the father: Dostoevsky and the spirit of critical psychology* In: Walkerdine, Valerie and Blackman, Lisa, eds. *Critical Psychology* 8. Lawrence & Wishart, London, ISBN 0853159785, pp. 96-128.
- Stephenson, B. (2015). *Ritual A very short introduction*. Oxford University Press.
- Trotyat, H. (2006). *Dostoievski*. Barcelona: Vergara.
- Velasco, J. (1997). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Cristiandad.
- Warren, J. (2013). *Compassion or apocalypse? A comprehensible guide to the thought of René Girard*. Washington: Christian alternative.
- Williams, J. (2012). *René Girard, Resurrection from the Underground: Feodor Dostoevski*. Michigan State University Press.
- Zizek, S. (1994). *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Nueva Visión.