

DANIEL RIBERO FUQUEN

**MÍMESIS, MECANISMO VICTIMAL Y MITO
EN LA TEORÍA DE RENÉ GIRARD**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE FILOSOFÍA
BOGOTÁ, D. C., DICIEMBRE DE 2011

MÍMESIS, MECANISMO VICTIMAL Y MITO EN LA TEORÍA DE RENÉ GIRARD

Trabajo de grado presentado por
Daniel Ribero Fuquen
bajo la dirección del Doctor
Mario Roberto Solarte Rodríguez
como requisito para optar al título de
Maestría en Filosofía

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE FILOSOFÍA
BOGOTÁ, D. C., DICIEMBRE DE 2011

CONTENIDO

	pág.
INTRODUCCIÓN	6
1. EL PROCESO DE HOMINIZACIÓN	13
1.1. MÍMESIS Y RIVALIDAD	18
1.1.1. La mimesis de apropiación	19
1.1.2. La mimesis del antagonista	22
1.2. EL MECANISMO VICTIMAL	26
1.2.1. La víctima expiatoria	28
1.2.2. El significante transcendental	32
2. GÉNESIS DE LA CULTURA: LA MUERTE Y LOS FUNERALES	36
2.1. FUNCIÓN DE LO PROHIBIDO	37
2.2. FUNCIÓN DEL RITO	39
2.3. LAS INSTITUCIONES CULTURALES	41
2.3.1. La realeza sagrada y el poder central	42
2.3.2. Polivalencia ritual y especificación institucional	43
2.3.2.1. Domesticación animal y caza ritual	45
2.3.2.2. El principio del intercambio y las prohibiciones sexuales	46
2.4. FUNCIÓN DEL MITO	47
3. TODO ES MITO	57
3.1. LOS TEXTOS DE PERSECUCIÓN	61
3.1.1. La crisis	64
3.1.2. Las acusaciones	65
3.1.3. La persecución colectiva	66
3.1.4. La sacralización	67
3.2. EN LA LITERATURA	68

3.3. EN LA FILOSOFÍA	75
3.3.1. La relación de dobles	75
3.3.2. La voluntad de poder	78
CONCLUSIÓN	85
BIBLIOGRAFÍA	91

INTRODUCCIÓN

Desde que existe un pensamiento consciente, que va más allá de la satisfacción perentoria de las necesidades vitales, se ha planteado la cuestión de la esencia, origen y destino del hombre. Ciertamente que esa cuestión ha aflorado bajo muchas modalidades, se ha servido de los más diversos modos de expresión para las respuestas y durante largo tiempo la cuestión como tal ha podido permanecer oculta porque se tenía el sentimiento de poseer una solución satisfactoria, con la que el problema estaba de algún modo resuelto antes de plantearse. Pero la fuente del problema nunca se ha agotado.

Desde esa conciencia el indagar del hombre acerca de sí mismo, que desde sus orígenes había existido sin constituir un tratado aparte con el título de *estudio del hombre*, ha ido ocupando cada vez más el espacio central de la filosofía. Pero este estudio se refería poco o nada a las investigaciones empíricas; dependía más de las otras disciplinas filosóficas porque el conocimiento, la obligación moral, etcétera, no se explicaban remitiéndose a un saber antropológico ya establecido. Al contrario, el conocimiento acerca del hombre derivaba más bien de los resultados que procedían de la crítica y metafísica del conocimiento, de la fundamentación de la ética, etcétera, y, desde luego, no desde la vigencia objetiva de unas afirmaciones, sino de la peculiar perspectiva de un planteamiento. La óptica específica de ese planteamiento era en el marco de grandes cuestiones metafísicas u ontológicas hasta cuando los sistemas metafísicos y religiosos fueron abandonados y nos quedamos enfrentando nuestra propia humanidad. La pregunta por el ser humano es propia de la primera mitad del siglo XX.

A partir de esta situación se desarrolla un movimiento análogo en el campo de las ciencias, en el que surgieron y se desplegaron formas y corrientes siempre renovadas en la investigación de lo humano. Está la antropología física o antropo-

biología que estudia los temas paleontológicos, la genética de las poblaciones, los temas eto-ecológicos; la antropología psicológica que tiene por objeto la conducta humana en su perspectiva psíquica o psico-somática; la antropología cultural que se constituye por el estudio etnológico de los pueblos primitivos, sus costumbres, ritos, relaciones de parentesco, lenguaje, moral, religión. Está también la antropología social, que tiene por objeto el estudio de las sociedades actuales y que, por ello, no siempre se distingue claramente de la sociología.

Igualmente, en paleo-antropología se han logrado no sólo nuevos descubrimientos fósiles, sino técnicas radiométricas más precisas de datación, como el paleomagnetismo, el estudio de los aminoácidos en fósiles, la observación de halos pleocroicos, el análisis de núcleos de retroceso, la resonancia del spin electrónico, la medida del flúor, junto a las ya conocidas del carbono 14, del potasio/argón y la termoluminescencia. Todas ellas sirven para un acercamiento más aproximado en el conocimiento de los orígenes y evolución de los animales y de los primeros hombres. Hace años, cuando se intentaba reconstruir la secuencia de la evolución humana, se hablaba del *eslabón perdido*. Hoy el eslabón perdido no es uno, sino miles. Lo que para algunos significa la improbabilidad de componer una secuencia rigurosa y fiable de cómo ha sido la aparición sucesiva de los diversos homínidos.

Sin embargo, estos diversos saberes estudian aspectos parciales y empíricos, biológicos, psicológicos, étnicos, culturales, sociales, etcétera, de lo humano. En realidad, ninguna de ellas lo comprende, sólo lo entiende, es decir, analizan y proponen síntesis de lo descompuesto. Parece justo y necesario que haya una ciencia que tenga como fin interpretar y conocer lo humano como totalidad real y sustantiva, en sus últimos fundamentos o estructuras, en cuanto sea posible, tanto en sentido sincrónico como diacrónico y con la luz de la razón natural.

Es propio de la reflexión filosófica desarrollar un saber integrador de los saberes sobre lo humano, a través de conceptos, procesos o totalidades concretas inasibles al entender, que deberá tener en cuenta los múltiples datos positivos de los otros saberes y las leyes de la lógica, so pena de caer en una especulación estéril, pero

sin limitarse a aceptarlos o enumerarlos, sino que los somete a la crítica racional y busca a través de ellos, en una penetración inteligente de las estructuras últimas y de las condiciones de posibilidad de los mismos datos aportados por ellos, lo que es universal y pertenece a todo ser humano, lo que es específicamente humano.

Ambos desarrollos han dado un animado vaivén entre la múltiple tematización científica y la filosófica del ser humano. Los temas más conflictivos, y sobre los que más se escribe en las décadas de los 50's a 70's, son los relacionados con el origen del hombre, en especial el debate múltiple de la aparición y la naturaleza del pensamiento humano. En este contexto, las ciencias del hombre, ante el fracaso de las grandes teorías, se encuentran dominadas por el pensamiento estructuralista, que se presenta como la única antropología válida, tratando los datos culturales como compuestos de signos cuyo significado está en su relación con otros signos, formando sistemas dotados de una coherencia interna que confiere a cada cultura e institución su particularidad. Esto permite descifrar desde dentro las diversas formas culturales.

Pero esta retirada estratégica para reconstruir las operaciones de sentido de cualquier cultura ha implicado aceptar que somos prisioneros de nuestras formas simbólicas porque no podemos trascender los sentidos culturales; lo máximo que podemos hacer es reconstruir operaciones de sentido de cualquier cultura. De esto se sigue que debemos olvidarnos, por una parte, de las grandes cuestiones tradicionales y más generales, dejar de preguntarnos por el ser humano en sí, su origen, su destino, etcétera y, por otra, sólo ser capaces de reconocer a la humanidad como una forma de existencia que produce formas culturales o simbólicas, pero que al hacerlo, las confunde con una realidad objetiva y diferente de sí misma, olvidándose cómo emerge cualquier constructo cultural.

Precisamente en esta época, en la que además se habla de la pronta desaparición del hombre, aparece en Francia y los Estados Unidos la figura de René Girard quien considera que “siempre se habla del hombre y cada vez se hablará más de él en los años futuros, [que] las nociones de hombre y de humanidad estarán en el centro”

(Girard, 1982: 17) de las humanidades y las ciencias sociales, aunque de manera diferente al pasado. Esto porque se ha realizado un desplazamiento, gracias a que la reflexión filosófica ha excavado cada vez más a fondo en la cuestión del origen, de la emergencia del sentido, que se vincula necesariamente al problema del origen mismo de la humanidad por la formidable acumulación de testimonios y descripciones en disciplinas como la arqueología y la antropología, de la etología (estudio del comportamiento de los animales) y la etnología (estudio y comparación entre los pueblos y culturas), disciplinas que se han movido hacia el terreno del origen y génesis de los sistemas significantes, hacia eso que se llama el proceso de hominización.

Girard se ubica en el centro de los temas más destacados en la actualidad al preguntarse sobre el origen de lo humano, acogiendo los aportes de las ciencias empíricas pero desde una perspectiva filosófica típicamente contemporánea. En primer lugar, mientras aún se sentía la influencia del pensamiento hegeliano estructurado de acuerdo a la figura de la identidad, Girard pertenece a la generación que hace uso, en un paradigma antropológico, de la figura de la diferencia. En segundo lugar, como los miembros de su generación francesa, Girard ya no es sensible a la magia del concepto de negación: lo que Hegel-Kojève llaman *Aufhebung*, él lo circunscribe como exclusión.

En una época donde las grandes historias son deconstruidas y todos los esfuerzos para formar una teoría completa es estigmatizada como violenta por adelantado, René Girard despliega una larga argumentación, que parte de la estructura triangular de la mimesis y de su reflexión sobre la conversión -en su propia experiencia y en el final del Quijote- y llega, interpretando los textos de los antropólogos en clave mimética, a concebir su teoría de la violencia como origen de la cultura; esto le permite teorizar la complejidad de nuestra época. El presente trabajo constituye un intento de reconstruir ese hilo conductor que Girard ha tejido a partir de sus conceptos claves de **mimesis**, **mecanismo victimal** y **mito**, en dos momentos de toda esa trayectoria: en el origen de lo humano, donde Girard le da un nuevo sentido

a la pregunta y respuesta por el *arché*, y en la aplicación que hace de esos conceptos a otros ámbitos del pensamiento humano.

Esta reconstrucción la realizo a través de algunas de sus obras, pero teniendo como eje su libro programático, traducido al español como, *El misterio de nuestro mundo, claves para una interpretación antropológica. Diálogos con J. M. Oughourlian y G. Lefort, Sígueme, Salamanca, 1982*¹ (en francés, *Des choses cachées depuis la fondation du monde, Editions Grasset et Fasquelle, París, 1978*), en tres capítulos.

En el primer capítulo muestro que Girard lleva hasta sus últimas consecuencias una afirmación de Aristóteles en su *Poética*: “El hombre se diferencia de los demás animales en que es el ser que más tiende a imitar” (Aristóteles: 48b, 6-7), pero devolviendo al concepto de mimesis su significado más amplio, tanto antropológico como social.

Esto lo obliga a repensar la noción de deseo mostrando que surge siempre de la imitación del deseo de otro, tomado como modelo. La imitación tiende a volverse una rivalidad creciente entre el modelo y el sujeto deseante, de cara a obtener el objeto común de deseo. Si la sociedad no logra encontrar una fórmula que ponga fin a la violencia desencadenada por la rivalidad mimética, significará su auto-exterminio.

Girard, entonces, establece la hipótesis del mecanismo de la víctima expiatoria como lo que acabará permitiendo levantar el precario edificio de nuestras instituciones y normas éticas que, al poner freno al conflicto, favorece los aspectos positivos del mimetismo (educación, conocimiento, arte), es decir, la imitación lleva al conflicto, pero también es el fundamento de toda transmisión cultural. La víctima expiatoria no es sólo un prodigioso mecanismo que resuelve el problema de la violencia, sino de la construcción cultural, a partir de lo que podríamos llamar una teoría genética del signo y de la significación.

¹ Hay una nueva traducción al español, *Acerca de las cosas ocultas desde la fundación del mundo. El secreto del hombre*. Diálogos con J.M. Oughourlian y G. Lefort. H. Garretto Editor. Buenos Aires, julio de 2010.

En el segundo capítulo muestro que, para Girard, la posibilidad misma de la emergencia de las principales instituciones culturales presupone el descubrimiento del mecanismo de control de la violencia, la víctima expiatoria, que nace de la mimesis de apropiación. No sólo pone de relieve las consecuencias negativas de un deseo que comporta una dimensión de apropiación antagonista, sino también el valor liberador de la imitación.

Con la cultura la sociedad no sólo logra un sistema organizado de diferencias, sino las formas propias para subsistir en la diferencia. Para Girard, la cultura es siempre, en cualquiera de sus formas, el esfuerzo de los seres humanos para evitar recaer en la violencia original. Pero, esta misma empresa sigue siendo muy ambigua porque siempre se trata de formas de violencia empleadas para contener la violencia. Por una parte, está el establecimiento de las prohibiciones, que impiden cualquier tipo de mimesis conducente a la rivalidad, y, por la otra, los ritos, que buscan repetir el componente salvífico de la violencia original. De esta manera, el concepto de diferencia juega un papel clave en la filosofía de la cultura de Girard. Es, por así decirlo, un movimiento perpetuo, donde las diferencias parecen haber desaparecido, sólo para reaparecer en forma invertida, con lo que se perpetúa. Esto es claro en el lenguaje de la mitología que hace del linchamiento una acción positiva y ve en la víctima una amenaza real de la que es importante deshacerse, en un relato que camufla el linchamiento porque se hace desde la perspectiva del victimario.

En el tercer capítulo se muestra que la teoría mimética y la tesis del mecanismo victimal asoman por todas partes, no sólo en el terreno de las sociedades primitivas, sino incluso en diversos discursos contemporáneos, pues, los herederos del mito mantienen la perspectiva de los mismos linchadores sobre su propio linchamiento. Y dado que siempre ha habido persecución y la perspectiva de los textos es la del persecutor, es forzoso concluir que el mecanismo de unanimidad violenta ha debido ser el régimen normal de la humanidad.

Sin embargo, sólo me limito a presentar la aplicación que hace Girard de su teoría a tres clases de textos: los medievales llamados de persecución, en la literatura a

algunas de las llamadas grandes obras y en el ámbito de la filosofía al pensamiento de F. Nietzsche. En estos casos el interés es simplemente presentar la capacidad explicativa que le atribuye Girard a su teoría; otra será la cuestión de si lo logra o no.

En las conclusiones enuncio, por una parte, algunas implicaciones críticas de la teoría de Girard para ciertos planteamientos actuales, ya que la fuerza de la expulsión no sólo se sitúa en un nivel textual, como por ejemplo hace Derrida, sino que se refiere principalmente a una expulsión real, pues, elabora el análisis de Derrida de *pharmakon* en el proceso de la escritura en el mecanismo del chivo expiatorio, poniendo su eficacia dentro de la historia y del contexto social actual en lugar de limitar su función a la lengua y la intertextualidad. Por otra parte, esbozo la transversalidad de la teoría mimética que permite entender cómo potencia las relaciones interdisciplinarias y cómo apunta hacia unas dinámicas intersubjetivas con importantes consecuencias a escala social.

En un sentido muy general, se podría decir que en este escrito intento abordar cómo la teoría mimética de Girard ilumina los mecanismos de construcción y deconstrucción de la razón, en sus inicios en los homínidos y en ciertas elaboraciones del pensamiento contemporáneo. Dado los límites que implica este trabajo, la pretensión es simplemente mostrar la argumentación de su autor y su plausibilidad explicativa.

1. EL PROCESO DE HOMINIZACIÓN

Sólo en el terreno del proceso de hominización, y sobre el fondo de la animalidad, se puede plantear verdaderamente el problema del hombre y del origen simbólico. Es decir, una ciencia del hombre implica, en un primer momento, comparar el comportamiento humano con el comportamiento animal señalando las modalidades propiamente humanas (véase Girard, 1982: 17).

Lo primero que apreciamos en los comportamientos humanos es que casi todo es aprendido, y todo aprendizaje se reduce a la imitación. La imitación es tan importante que sin ella todas las formas culturales desaparecerían. Lo curioso es que reconociéndose su importancia haya sido tan poco estudiada. Girard presenta dos razones de esto. La primera, proviene desde Platón² quien sólo estudia la imitación en su dimensión representativa (formas, hábitos individuales o colectivos de hablar, gesticular, etcétera) y que es continuada por toda la tradición; “en este sentido, la mimesis como representación ha eliminado el problema del deseo”³ (Grande, 2009: 41). La segunda, se remonta a los comienzos de la modernidad con el temor de que la imitación acentúa los aspectos gregarios de la humanidad, la sumisión a los imperativos políticos y sociales de la comunidad (véase Girard, 1982: 18).

Pero esta reducción y atribución de efectos gregarios a la imitación, para Girard, no es seguramente una casualidad. Si la imitación tiene ese papel tan fundamental en los comportamientos humanos forzosamente tendrá una función central en los comportamientos de apropiación, es decir, como imitación adquisitiva consistente en

² En el libro de Grande (p. 63 a 77) encontramos una clara presentación del pensamiento de Platón sobre la mimesis.

³ “In this respect mimesis as representation has eliminated the problem of desire”. La traducción es mía.

que si un individuo ve a otro tender la mano hacia un objeto, siente inmediatamente la tentación de imitar su gesto.

La existencia de la imitación adquisitiva se la puede comprobar experimentalmente en todas las formas de vida, pero en los mamíferos superiores se manifiesta bajo formas reconocidas como el llamado “humor alborotador y pendenciero”, las rivalidades por motivos de predominio y las relaciones de subordinación que desempeñan un papel crucial en las formas de sociabilidad animal. La contribución etológica la refiere como la estabilización de los “modelos de dominación” (el que cede primero, lo hará siempre) (véase Girard, 1982: 103) que impide las rivalidades miméticas interminables, las disensiones en el grupo. La imitación recae sobre todas las actitudes y comportamientos de los animales dominantes, excepto sobre los comportamientos de apropiación.

En el caso de los hombres, también se la puede apreciar fácilmente en los niños. Por ejemplo,

En 1977 [...] dos psicólogos Andrew Meltzoff y Keith Moore, revolucionaron el campo de la psicología infantil con la publicación de un artículo en la revista *Science* en el cual anunciaron que su intento de probar la etapa de aprendizaje pre-verbal de Piaget había resultado en el descubrimiento (contra Piaget) de que los recién nacidos de sólo un par de semanas de edad, ya son capaces de imitar las expresiones faciales y los gestos de las manos ⁴ (Depportere, 2008: 64).

O en infantes de algunos años de edad cuando al intentar repartir juguetes idénticos, probablemente, no se haga sin disputas porque dos o más niños querrán el mismo juguete (véase Girard, 1982: 19). Y en los adultos sigue existiendo pero han aprendido a desconfiar de ella y a reprimir, si no todas, al menos las formas más groseras y manifiestas ante quienes los rodean. Esta resistencia a la tentación o represión se aprecia también en los animales, lo que muestra su estar sometido a la

⁴ “In 1977 [...] two psychologists Andrew Meltzoff and Keith Moore, revolutionized the field of child psychology by publishing a paper in the Journal *Science* in which they announced that their attempt to test Piaget’s stages of preverbal learning had resulted in the Discovery (contra Piaget) that newborns of only a couple of weeks old are already able to imitate facial expressions and manual gestures”. La traducción es mía.

servidumbre de prevenir los conflictos que provoca la convergencia de dos o más manos ávidas hacia un mismo y único objeto. Es mérito de la etología haber descubierto semejanzas indudables entre el comportamiento animal y el humano, incluso entre la sociabilidad de ambos.

Sin embargo, también hay que reconocer el mérito de la etnología al mostrar que en las sociedades animales sólo hay relaciones entre dominantes y dominados, sin que ellos puedan captar el sistema como tal (véase Fleming, 2004: 72). En las sociedades humanas se pueden comportar los individuos como animales dominados, pero el sistema de dominación (monarquía, república, etcétera) es explícito, es representado por los individuos, lo que permite extenderse a territorios considerables y perpetuarse por generaciones sin modificaciones notables o con modificaciones que somos capaces de observar y registrar, esto hace que tengamos historia (véase Girard, 1982: 105). Además, esta representación permite que las posiciones vacantes no se ocupen, generalmente, mediante combate mimético, sino por procedimientos de selección (filiación, elección, sorteo, etcétera).

Cómo explicar esta cierta especificidad humana de forma verdaderamente radical, es decir, cómo concebir el proceso de hominización a partir de la misma animalidad sin acudir, como la ciencia actual, a “la Dama evolución” (véase Girard, 1982: 101-102) que supera los obstáculos con una varita mágica. La evolución biológica del hombre sucede en tan poco tiempo que por sí misma no nos da suficiente explicación.

Mientras el australopiteco aparece en escena (hace 4,5 millones de años) con un cerebro sólo un poco más grande que el del chimpancé y no experimenta un significativo incremento en el tamaño de su cerebro durante un largo período (de 3,5 millones de años) que vive en el planeta, con la aparición del Homo (hace 2,5 millones de años) arrancó un incremento en el tamaño del cerebro. En menos de 3 millones de años, el cerebro humano ha triplicado su tamaño. El australopiteco tuvo el tamaño del cerebro entre 400 y 500 cm³; los humanos modernos, por otro lado, llegan en promedio a 1350 cm³.⁵ (Depoortere, 2008: 66).

⁵ “While the australopithecines appeared on the scene (some 4.5 million years ago) with a brain only slightly bigger than a chimpanzee’s and did not experience a significant increase in their brain size

Girard considera que la hominización debió implicar ciertos elementos culturales que interactúan con lo natural. Por lo tanto, debemos explicar en qué consiste esa implicación recíproca, mostrar cómo son los procesos culturales, cómo enlazan con los procesos naturales y cómo reaccionan sobre ellos para engendrar formas cada vez más humanizadas.

El punto de partida de Girard de esta explicación es la visión que propone Jacques Monod (1970) en *El azar y la necesidad* para el cerebro humano en vías de hominización. Dice: “el pujante desarrollo y el uso intensivo de la función de simulación es lo que caracteriza a las propiedades únicas del cerebro del hombre. Y esto en el nivel más profundo de las funciones cognitivas, aquel en el que se basa el lenguaje y que éste explicita sólo en parte” (citado por Girard, 1982: 108).

Según esto, la fuerza mimética debe ir creciendo no sólo en el curso del proceso de hominización, sino que desde antes debe crecer lo suficiente para que el proceso se desencadene. La fuerza y la intensidad de la imitación van creciendo con el volumen del cerebro. Esta fuerza creciente es la que debe desencadenar el proceso de hominización, aunque después el proceso de hominización acelere este crecimiento y el poder incomparable del cerebro humano (véase Depoortere, 2008: 40-43). La intensificación de la rivalidad mimética, a nivel de los primates, es la que debe destruir los modelos de dominación y suscitar formas cada vez más elaboradas y humanizadas.

En el momento en que los conflictos miméticos se hacen bastante intensos para impedir las soluciones propias de la animalidad (véase Fleming, 2004: 72-73) es cuando, por una parte, la mímesis de apropiación, que se inserta en los montajes del instinto para sobre activarlos, irritarlos y desorganizarlos, suscita la aparición del deseo humano y, por otra, debe acontecer en medio de esta crisis o serie de crisis un mecanismo que engendra las formas diferidas, simbólicas y humanas de la cultura

Turing the long period (of 3.5 million years) that they lived on our planet, with the appearance of Homo (by 2.5 million years ago) an explosive increase in brain size took off. Over less than 3 million years, the human brain has tripled in size. Australopithecines had a brain size between 400 and 500 cm³; modern humans, on the other hand, reach on average 1350 cm³. La traducción es mía.

que posibilitan su sobrevivencia (véase Girard, 1982: 108-109). Es preciso que esas imposibilidades se hayan transformado en recursos que susciten formas culturales y procesos biológicos cada vez más humanizados.

Así, Girard reconoce que no es posible remontarse hasta los fenómenos tratados. “El sistema de Girard es una hipótesis científica. [...] No pretende haber encontrado la única verdad sobre la evolución humana, sino que postula una hipótesis, capaz de integrar un número de hechos que hace plausible un fenómeno histórico”⁶ (Grande, 2009: 19). Todo lo que podemos captar pertenece a un universo plenamente humano. Tenemos un hiato enorme de varios millones de años. Pero propone concebir la hominización como una serie de escalones que permiten domesticar intensidades miméticas cada vez mayores, separados por crisis catastróficas, pero fecundas porque hacen saltar de nuevo el mecanismo fundador (véase Fleming, 2004: 74).

Es un proceso en el que se fragiliza la especie humana y se prolonga cada vez más, a medida que crece el cerebro, sin acarrear la aniquilación pura y simple de la especie. Un proceso en el que la amenaza extrema de autodestrucción, siempre presente en los momentos cruciales de su evolución biológica y cultural, se transforma en fuerza de elaboración de la misma (véase Girard, 1982: 110-111).

Esto no quiere decir que la naturaleza humana se ha vuelto más violenta, por el contrario, significa que el aumento de su inteligencia hace que la violencia sea más eficaz y de mayor alcance. Además, el hecho de que los seres humanos no tienen ningún mecanismo instintivo de suspensión hace que la violencia sea compleja y aparentemente irracional, debido a la amplia gama de expresiones de la violencia causada por las variaciones en la mimesis conflictiva⁷ (Grande, 2009: 89).

⁶ “Girard’s system is a scientific hypothesis. [...] He does not claim to have found the only truth concerning human development, but he postulates a hypothesis, capable of integrating a number of facts that make historical phenomena plausible. La traducción es mía.

⁷ “This does not mean that human nature has become more violent, on the contrary, but it does mean that increased intelligence makes violence more effective and far-reaching. Also, the fact that human

1.1. MÍMESIS Y RIVALIDAD

En el seno del grupo animal la estabilización de los modelos de dominación impide que las rivalidades miméticas prosigan interminablemente canalizándolas en direcciones divergentes y haciendo imposible la mimesis de apropiación. En ciertos mamíferos, el único individuo o los pocos individuos que dominan al resto de la manada o grupo, y ocupan una posición central, son continuamente observados e imitados por los demás que se mantienen en la periferia. Esto quiere decir que la imitación recae sobre todos los comportamientos de los animales dominantes, excepto sobre los de apropiación. Fuera del terreno en que suscita la rivalidad, la imitación se refuerza en todo lo demás y se orienta hacia el animal más poderoso, el más capaz de asegurar la protección del grupo, no sólo por lo que él mismo es, sino en cuanto jefe y modelo de todos los demás (véase Girard, 1982: 104). “De esta manera la mimesis adquisitiva, como la etiqueta Girard, es eliminada dentro de la manada y la imitación se convierte en fuerza de cohesión más que de disensión”⁸ (Golsan, 2002: 29).

Más allá de cierto umbral de fuerza mimética, la sociabilidad animal es imposible, pero es en las interferencias del mimetismo con los montajes instintivos de la vida animal donde tienen que engendrarse poco a poco en los homínidos esos fenómenos humanos como el deseo, la aptitud para ver en el otro un alter ego, la facultad correlativa de desdoblamiento interno, de reflexión, de conciencia, etcétera (véase Girard, 1982: 322). Para que aparezcan es preciso que las interferencias miméticas recaigan en el terreno modificado por la hominización, es decir, en la acción acumulada de interferencias miméticas y refundiciones simbólicas.

beings have no instinctual stoppage mechanism makes violence complex and seemingly irrational because of the vast range of violence expressions caused by the variations in conflictual mimesis”. La traducción es mía.

⁸ “In this fashion acquisitive mimesis, as Girard labels it, is eliminated within the herd and imitation becomes a force of cohesion rather than dissension”. La traducción es mía.

1.1.1 La mimesis de apropiación

Si las sociedades humanas no se basan en los modelos de dominación, entonces las rivalidades miméticas entre los hombres pueden desembocar fácilmente en locura y asesinato. Este incremento de la violencia sólo puede explicarse porque, por una parte, forma una sola cosa con el incremento del mimetismo vinculado al aumento del cerebro y, por otra, todos los conflictos se pueden reducir a la mimesis de apropiación, esto es, al objeto que los rivales miméticos intentan arrebatarse el uno al otro precisamente porque el otro lo desea (véase Girard, 1982: 26). La causa de la violencia es la rivalidad por el objeto, es la mimesis de apropiación.

Aquí nos encontramos con algo perfectamente real, con un mecanismo de una simplicidad extrema pero cuya existencia es indudable y cuyas implicaciones, por sorprendentes que sean, resultan fáciles de discernir. Girard encuentra su presencia en las sociedades primitivas donde hay que abstenerse de copiar los gestos de otro miembro de la comunidad, de repetir sus palabras; sin duda a este mismo tipo de preocupación responden otras prohibiciones como el utilizar los nombres propios, los espejos, etcétera. “Las sociedades tradicionales probaron, y muy frecuentemente con éxito, proteger a los individuos a través de prohibiciones y tabúes. Estas prohibiciones y tabúes eran dirigidas contra cualquier clase de actividad que pudiera dar rienda suelta a la rivalidad violenta”⁹ (Grande, 2009: 86).

Las sociedades primitivas descubren la relación entre la mimesis de apropiación y la violencia, poniendo el acento en la reciprocidad del proceso, o sea, en la imitación mutua de los antagonistas, en el parecido entre ellos, en la identidad de objetivos y maniobras, en la simetría de sus gestos, etcétera. No aíslan el acto violento de su contexto por razones pragmáticas, pues el contexto es en sí mismo violento. “La razón de por qué la mimesis está tan estrechamente relacionada con la violencia es

⁹ “Traditional societies tried, and often very successfully, to protect individuals through prohibitions and taboos. These prohibitions and taboos were directed against any kind of activity which could possibly unleash violent rivalry”. La traducción es mía.

que fácilmente conduce a la rivalidad”¹⁰ (Grande, 2009: 86). Donde se hace patente este carácter mimético es en las violencias explícitas, por ejemplo, la venganza en cadena se presenta como el paroxismo y la perfección de la mimesis, porque los asesinatos se ejecutan de la misma forma y por las mismas razones (véase Girard, 1982: 21-25). Cuanto más divide lo mimético, más produce lo mismo. Reduce a los hombres a la repetición monótona del mismo gesto asesino. La violencia recíproca es la escalada de la rivalidad mimética.

Hay una lógica propia del desconocimiento, de la exasperación y agravación, suscitada por las primeras interferencias miméticas, que domina el deseo y las interpretaciones del deseo (véase Girard, 1982: 327). Los que se entregan a los fenómenos imitativos, de violencia o rivalidades pasionales realizan siempre los mismos gestos y no dejan de imitarse mutuamente, con lo que se transforma cada uno en un simulacro del otro. La rivalidad hace de cada uno de ellos el doble imitativo del otro.

Para que haya una relación mimética de dobles, se necesita un sujeto incapaz de interpretar correctamente el doble imperativo que procede del otro en cuanto modelo (imítame) y en cuanto rival (no me imites). La situación más frecuente se da en los niños. El niño no es capaz de hacer las distinciones necesarias entre las conductas no adquisitivas, también llamada mimesis de aprendizaje o externa (las que es bueno imitar) y las conductas adquisitivas, también denominada mimesis de rivalidad o interna (que suscitan rivalidad). Con el tiempo es posible que aprenda algunas, pero le será difícil saber con precisión la diferencia porque no es posible una distinción objetiva o una sistematización universal de estas conductas.

Al modelo le agrada ver a sus seguidores multiplicarse a su alrededor y ver cómo lo toman como modelo. “El inicio, la etapa seductiva del deseo está marcada por la fascinación con los modelos. Esta etapa es de rivalidad aunque no necesariamente

¹⁰ “The reason why mimesis is so closely associated with violence is that it easily leads to rivalry” La traducción es mía.

violenta”¹¹ (Grande, 2009: 107). Pero si la imitación es demasiado perfecta, si el seguidor amenaza con superar al modelo, entonces el modelo cambia sistemáticamente de actitud y empieza a mostrarse desconfiado, celoso, hostil. Hará todo lo que pueda para humillar al seguidor y desanimarlo. “La transición de ser amigos competitivos a rivales se presenta como resultado del deseo. El deseo es la fuerza generadora detrás de la violencia, la serpiente que convierte amigos y amantes en rivales”¹² (Grande, 2009: 86).

El seguidor no tiene más culpa que la de ser el mejor de los discípulos. Admira y respeta al modelo; en efecto, si no fuera así no lo habría tomado como modelo. Por tanto, le falta esa distancia que le permitiría poner lo que le ocurre en perspectiva. No reconoce en el comportamiento del modelo los signos de la rivalidad. Y eso es más difícil todavía, dado que el modelo se esfuerza en reforzar esa ceguera disimulando cuanto puede la verdadera razón de su hostilidad. Es la condición mecánica de la imitación primaria lo que predispone al seguidor a desconocer el carácter automático de la rivalidad que le opone al modelo (véase Girard, 1982: 328).

A diferencia de la prohibición legal, propia de las sociedades primitivas, que se dirige a todos, la prohibición de la rivalidad mimética se dirige a un individuo en particular que tiende a interpretarlo en su contra. Entra en un círculo vicioso en el que, por una parte, el seguidor se siente injustamente tratado y ferozmente perseguido por el modelo; por otra, cada vez imita más al modelo y se pone de su lado preguntándose si el modelo no tendrá razones justificadas para rehusarle el objeto. Para el seguidor el modelo posee una autosuficiencia y una omnisciencia que él también desea tener.

El modelo le cierra obstinadamente el paso hacia el objeto porque es su posesión lo que establece la diferencia entre la insuficiencia y la autosuficiencia. Con lo cual, el objeto del deseo se presenta a la vez como prohibido y deseable, pues es

¹¹ The initial, seductive stages of desire are marked by the fascination with models. This stage is rivalistic but not necessarily violent. La traducción es mía.

¹² “The transition from being competitive friends to rivals comes as the result of desire. Desire is the generative force behind violence, the snake that turns friends and lovers into rivals”. La traducción es mía.

ciertamente prohibido por aquel que lo designa como deseable deseándolo él mismo. En este momento, el objeto es más deseado que nunca. El objeto aparece transfigurado como lo más valioso, lo más real que puede haber. La rivalidad mimética, que aviva las ambiciones, le ha conferido al objeto una dimensión ontológica o metafísica (véase Girard, 1982: 334) que antes no tenía; su valor crece en proporción a la resistencia que implica su adquisición.

1.1.2 La mimesis del antagonista

La mimesis es más fuerte que nunca, pero ya no puede ejercerse a nivel del objeto, pues el objeto como tal ha dejado de existir debido al valor agregado engendrado. El hecho de rivalizar por él lo ha transfigurado en un objeto que no tiene ninguna realidad tangible, pero que lo hace parecer más real que cualquier objeto real. Ahora, si no hay objeto, tampoco hay mimesis de apropiación en el sentido definido y el único terreno de aplicación posible para la mimesis son los propios sujetos. Ya no se rivaliza por el objeto tangible, sino por quién se queda con el objeto, es decir, quién obtiene más valor por el hecho de ganar. La obsesión de los rivales consiste en derrotar al contrario y no en conseguir el objeto, que pasa a constituirse en un simple pretexto para la exasperación del conflicto; esta rivalidad es por el prestigio. Es lo que Kirwan llama mimesis metafísica (*methaphysical mimesis*) (Kirwan, 2005: 48). Esto significa que cuanto más se exasperan las rivalidades, más tienden los sujetos a olvidarse de los objetos que la causan en el comienzo y más se sienten fascinados los unos por los otros porque, al igual que el objeto, el valor del modelo crece en proporción a la dificultad que implica imitarlo. Cada rival se convierte para el otro en el modelo-obstáculo adorable y odiable, al que necesita abatir y absorber. Entonces, ya no hay más que antagonistas y se convierte en rivalidad pura o en mimesis del antagonista.

Los sujetos sucumben al contagio antagonista si el modelo redobla su ardor por el objeto porque lo considera más valioso debido al deseo mostrado por su seguidor. Imita su propio deseo por medio del seguidor, con lo cual el seguidor sirve de modelo

a su propio modelo y el modelo se convierte en seguidor de su seguidor. El seguidor se ha transfigurado en modelo y el modelo en seguidor, aunque inmediatamente sucede que vuelven a intercambiar posiciones; como el intercambio es continuo se da que ambos son modelo y seguidor a la vez. En la rivalidad cada uno ocupa ambas posiciones sucesivamente y luego simultáneamente. Al ser cada sujeto modelo y seguidor sucesivamente y simultáneamente se borra la diferencia entre ambos.

A los antagonistas Girard los denomina “dobles” (véase Girard, 1982: 338) porque la diferencia entre seguidor y modelo sólo existe en un primer momento como real y genética, pero en verdad es teórica y didáctica ya que entre los deseos de cada uno no hay verdaderas diferencias. En esta relación de dobles los sujetos son dominados por la reciprocidad violenta, pues la desconocen, haciendo que se afirme y se perfeccione cada vez más, no sólo en las etapas de la mimesis positiva, sino en las etapas de la violencia física. Es decir, todo lo que sienta, medite o haga en un momento determinado uno de los antagonistas está destinado, tarde o temprano, a encontrarse en el otro y en última instancia lo que permanece es el, cada vez más, precipitado movimiento de uno al otro, o la reciprocidad.

El deseo en la teoría mimética no es estático y, por lo tanto, no puede ser fijado excepto en etapas. Y las etapas del deseo son etapas de empeoramiento. Las etapas del deseo, desde estar fascinado por el rival a la etapa final de ser poseído por el mismo rival (imitando los deseos destructivos) puede ser explicada por el intensivo crecimiento de la imitación del otro, una intensidad que poco a poco se vuelve más y más conflictiva¹³ (Grande, 2009: 102)

En el mundo competitivo de los dobles no existen relaciones neutras. Sólo hay dominantes y dominados, pero nunca se estabiliza. Cada vez que domina o piensa dominar a su rival, el sujeto se cree el centro de un campo perceptivo que, por el contrario, parece estructurarse en torno al rival en el momento en que éste tiene la preeminencia. El otro prevalece cada vez más y por más tiempo. Entonces, el otro

¹³ “Desire in mimetic theory is not static and therefore cannot be fixed except in stages. And the stages of desire are stages of worsening. The stages of desire, from being fascinated by the rival to the final stages of being possessed by the same rival (imitating destructive desires), can be explained by the increasing intensity of imitation of the other, an intensity which gradually becomes more and more conflictual”. La traducción es mía.

tiende a ir suplantando progresivamente al sujeto. La relación se parece a un columpio en donde uno sube cuando el otro baja.

Pero como los sujetos aspiran a la diferencia, se niegan a admitir la reciprocidad; sin embargo, el deseo de ser diferentes es, paradójicamente, lo que les hace caer de nuevo en la identidad y la uniformidad, pues ambos se esfuerzan en romper con ella de la misma manera. Las relaciones de dobles son perfectamente miméticas y recíprocas porque cada uno imita la violencia del otro y se la devuelve pero con creces, pensando que así acabará con la violencia. Con esto logran lo contrario, que aumente y se prolongue la violencia. La reciprocidad violenta triunfa gracias a las mismas estrategias que cada uno descubre y pone en práctica para desbaratarla. Como dice Fleming "La violencia muestra una notable capacidad de infectar lo que tenga cerca, incluso, quizá especialmente, las partes aparentemente racionales que intervienen en un intento por detener su propagación"¹⁴ (Fleming, 2004: 46).

De hecho se trata del mismo deseo, pero que ya no cree en la trascendencia del modelo, pues tanto si el sujeto triunfa como si pierde en la consecución del objeto, siempre se dirige al fracaso. En ambos casos el sujeto se pone a buscar un nuevo modelo y un nuevo objeto guiado por el deseo. Si triunfa aspira a una nueva resistencia insuperable y a un objeto y modelo que no le decepcionen fácilmente; si fracasa busca dar al deseo una última oportunidad apenas se presente un nuevo modelo u objeto (véase Girard, 1982: 336-340). El sujeto le echará la culpa al objeto y al modelo, pero nunca al carácter mimético del deseo. El deseo mismo es un callejón sin salida. O como expresa Grande, "hay algo orgánico en la rivalidad mimética; la contaminación es tan fuerte que la salida de los conflictos violentos

¹⁴ "The violence exhibits a remarkable capacity to infect those in close proximity to it, even, perhaps especially, those ostensibly rational parties who intervene in an attempt to arrest its spreads" La traducción es mía.

parece requerir un cambio de corazón, un acto de perdón con el fin de detener el ciclo de nunca acabar”¹⁵ (Grande, 2009: 87).

Podemos apreciar que todos los elementos del sistema reaccionan unos sobre otros: el valor del objeto, el prestigio del modelo, la resistencia que opone, la fuerza del deseo que inspira, etcétera. Todo se refuerza en un proceso que Girard, relacionándolo con el *double bind* de Bateson (véase Bateson, 1972: 201-227)¹⁶, denomina “feedback positivo” (Girard, 1982: 333) porque los movimientos van siempre en el mismo sentido y no dejan de ampliarse; es decir, el suceso “a” desencadena el suceso “b”, que a su vez desencadena otros sucesos, pero el último de ellos vuelve sobre el suceso “a” y reacciona sobre él, entonces el sistema tiende al desbocamiento –runaway- que termina en su ruptura y completa destrucción.

El proceso de crisis mimética es literalmente la diferencia de roles que se invierte, para disolverse y borrarse después, hasta dejar sitio a la violencia recíproca (inversión de funciones, parodias recíprocas, burlas insultantes, etcétera). “Si la imitación de otros, conduce inevitablemente a la rivalidad y el conflicto, y si todos los seres humanos actúan miméticamente, la humanidad en su conjunto parece estar condenada a un interminable ciclo de competencia y violencia. La supervivencia humana y la génesis y el desarrollo de la cultura son difíciles de concebir en esas condiciones”¹⁷ (Golsan, 2002: 29), pues, si en el grupo no se produce alguna resolución, podemos pensar, que se desintegra bajo el efecto de una violencia cada vez más intensa.

Ambas mimesis están dirigidas por la misma fuerza. La mimesis de apropiación divide haciendo converger los individuos en un mismo y único objeto del que todos

¹⁵ “There is something organic in mimetic rivalry; the contamination is so strong that the way out of violent conflicts seems to require a change of heart, an act of forgiveness in order to stop the never-ending cycle”. La traducción es mía.

¹⁶ Véase también los otros artículos de esta obra, sobre todo Minimal requirements for a theory of Schizophrenia, 244-270, y Double bind 1969, 271-278.

¹⁷ “If imitation of others leads inevitably to rivalry and conflict, and if all humans act mimetically, then humanity as a whole would appear to be doomed to an endless cycle of competition and violence. Human survival and the genesis and development of culture are difficult to conceive under these conditions”. La traducción es mía.

quieren apropiarse. Es contagiosa, cuanto más son los individuos polarizados en un mismo objeto, más siguen su ejemplo otros y la crisis mimética se extiende y se intensifica cada vez más. Para que esta mimesis se convierta en puro antagonismo, es preciso que el objeto se transfigure. Cuando tal cosa ocurre, proliferan los dobles, entonces, es la mimesis del antagonista, también contagiosa, que reúne haciendo converger los individuos en un mismo adversario que quieren abatir; cuanto más son los individuos polarizados, más se van encontrando reunidos en contra de un único individuo (véase Kirwan, 2005: 40-41). Dado que la fuerza de atracción mimética se multiplica con el número de polarizados, llegará necesariamente el momento en que la comunidad entera se encuentre reunida en contra de un único individuo. No se trata de una evolución fortuita, sino de una evolución necesaria, ligada a la misma naturaleza de la mimesis y de la crisis.

1.2 EL MECANISMO VICTIMAL

La única resolución posible, el único medio de interrumpir la crisis y salvar al grupo de la autodestrucción, es por el imperio de la lógica del conflicto mimético y de la violencia derivada que acaba suscitando necesariamente una víctima, ya que la exasperación de la crisis unida al mimetismo cada vez más intenso, hace que cualquier señalamiento sobre alguno sea inmediatamente imitado por los demás y converja toda la cólera colectiva en una víctima designada arbitrariamente por el mimetismo mismo o “mimesis acusatoria”¹⁸ (véase Fleming, 2004: 48) y adoptada de forma unánime por la comunidad. En plena locura de la violencia mimética, surge un punto de convergencia bajo la forma de un miembro del grupo que pasa a ser considerado como la única causa del desorden. Se resaltan, entonces, “dos características fundamentales de la violencia humana. En primer lugar, mientras que los impulsos violentos se despiertan fácilmente, no son tan fácilmente controlados. En segundo lugar, si la violencia humana no se puede gastar en contra de la criatura que inspiró su furia, se encuentra una víctima sustituta. La víctima sustituta no ha

¹⁸ “Accusatory mimesis”.

cometido ningún delito. Es simplemente tan vulnerable como disponible”¹⁹ (Golsan, 2002: 30).

La elección de la víctima es arbitraria porque, por una parte, la característica de todos los fenómenos miméticos es que se repiten idénticos en el seno del grupo, lo que impide asignar un origen o distribuir responsabilidades y, por otra, un sólo individuo no puede ser responsable de toda la crisis mimética, ya que se desencadena por reducción de las diferencias y la convergencia de los deseos de apropiación de muchos en torno a cada vez menos alternativas. Esta arbitrariedad no implica puro azar, pues, por una parte, “es menos probable que el chivo expiatorio completamente extraño drene efectivamente las tensiones de la comunidad que la persecución de uno con características comunes al grupo más grande”²⁰ (Golsan, 2002: 34), y por otra, hay unas señales diferenciales que permiten comprender la asignación de víctimas, como el hecho de tener algún tipo de invalidez o de venir de otro lugar; en fin, de mostrar alguna diferencia visible ante el grupo. “Efectivamente marginados en tiempos normales, estos rechazados tienden a ‘polarizar’ la violencia, atraer la hostilidad de la gente en tiempos de crisis, ya que poseen los *signos victimarios*, que los hacen fáciles de singularizar”²¹ (Golsan, 2002: 32). Obviamente, poseer más de uno de estos signos incrementa las posibilidades, pero sin poderse asegurar que sucederá inexorablemente ser elegido, ya que en la designación de víctimas sigue una lógica colectiva que siempre es arbitraria (véase Fleming, 2004: 50). Una vez elegida la víctima expiatoria, el grupo se consolida más en el proceso mismo de asignar la culpa de la violencia a esa víctima, que en realidad no es más culpable que cualquier otro miembro del grupo. Además, la unanimidad del señalamiento hace a la víctima no sólo totalmente incapaz de defenderse, sino

¹⁹ “Two fundamental characteristics of human violence. First, while violent impulses are easily aroused, they are not so easily subdued. Second, if human violence cannot expend itself against the creature which originally inspired its fury, it will find a surrogate victim. The surrogate victim has committed no offense. It is simply vulnerable as well as available” La traducción es mía.

²⁰ “The scapegoating of a complete outsider is less likely to drain effectively communal tensions than the persecution of common traits with the larger group”. La traducción es mía.

²¹ “Effectively marginalized in normal times, these outcasts tend to ‘polarize’ violence, to attract the hostilities of the crowd during times of crisis because they possess that *victimary signs* which make them easy to single out”. La traducción es mía.

también de suscitar venganza; su muerte no provoca nuevas agitaciones y hace que se supere la crisis.

A la oposición de todos contra todos le sucede la oposición de todos contra uno. Toda la comunidad por una parte y la víctima por otra; la cual es inicialmente aislada y luego masacrada por todos. El sacrificio es una violencia más, que se añade a las otras, pero es la última.

1.2.1. La víctima expiatoria

Del sacrificio emerge la comunidad, reunida de manera incomprensible en torno a la víctima, pues ésta se torna, gracias a su sacrificio, en absolutamente singular; de ser causa del desorden extremo que amenazaba con destruir el grupo, pasa a traer una paz inexplicable, una reconciliación efecto de la expulsión del *mal*: si la víctima viva le trae muerte y muerta le trae vida a la comunidad, es muestra de su aptitud para trascender los límites de la humanidad ordinaria. Consecuencia de esto, por una parte, es la trascendencia religiosa de la víctima porque las fatalidades de la condición humana no la afectan, ya que en ella hay una vida que es muerte y una muerte que es vida, y por otra parte, todas las lecciones que la comunidad saca de la experiencia del linchamiento que la ha fundado pasarán como instituidas y enseñadas por la misma víctima, pues ella se ha manifestado sólo para entregar este saber y su poder de instituir a la comunidad.

De esta manera, la relación real entre la víctima y la comunidad no sólo se invierte, sino que se perpetúa, constituyendo lo sagrado y su conjunto mitológico. Lo sagrado es considerado la causa de desorden y del nuevo orden, la víctima sacralizada es ahora una divinidad que aparece como fundadora de la comunidad misma, unida en torno a un culto particular y será punto de referencia para decidir lo que se debe evitar y hacer (la crisis y la reconciliación). Así, lo sagrado aparece cuando el espíritu humano emerge de una fuerza que le aparece exterior, que lo supera y trasciende y que, dada su ambivalencia de generador de la crisis y salvador de la misma, parece

hacer con la comunidad lo que le place por razones desconocidas, pero que parecen más benévolas que malévolas. Esto sucede porque los hombres sólo pueden lograr la paz por el conocimiento de un mundo común y de si existe fuera de ellos algo que, por su altura y su trascendencia, tiene derecho a exigir su obediencia y es digno de suscitar sus voluntades. El asesinato fundador no debe comprenderse como una idea, sino como el único mecanismo capaz de estructurar precisamente para todos los individuos su existencia en una cultura: un mundo común y una trascendencia que pasa por exigir su obediencia.

Lo que caracteriza a estos fenómenos es una doble transferencia psicológica a la víctima de la agresividad y de la reconciliación por parte de la comunidad. La transferencia de agresividad consiste en cargar sobre la víctima una responsabilidad excesiva sobre la opinión y agitación que procede de la comunidad entera. La transferencia de reconciliación consiste en polarizar en el individuo sus propias alegrías y sus esperanzas, lo mismo que sus terrores y angustias. De esta manera, la fuerza de la víctima parece que se multiplica al infinito, tanto para el bien como para el mal; es la sacralización de la víctima (véase Girard, 1982: 48). La doble transferencia a la víctima, de la crisis y de la reconciliación, suscitará las prohibiciones, los rituales y los mitos²² (o la génesis de los antepasados fundadores y las divinidades) y se encontrarán en primer plano con el propósito de imprimirlas profundamente en los espíritus de los individuos y evitar una nueva crisis. Esto explica esa paradoja de lo sagrado como *fascinante y tremendo* que estudiosos de lo religioso encuentran en todas las culturas (véase Kirwan, 2005: 52-54).

Ejemplos descoloridos actuales son la famosa ambivalencia consistente en cargar sobre las figuras famosas de la época una responsabilidad excesiva procedente de la comunidad entera, convirtiéndose en cristalizadores de las reacciones colectivas que polarizan en el individuo destacado por ella sus propios júbilos y esperanzas y sus temores y dolores. El problema hoy día es que las transferencias benéficas son débiles, esporádicas, fugaces y ridiculizadas por los intelectuales, mientras que las

²² De los que trataremos en el segundo capítulo.

maléficas son de una fuerza extraordinaria y denunciadas selectivamente. En cambio en lo sagrado primitivo, en sentido tradicional, el elemento benéfico y reconciliador cubre casi totalmente la transferencia de agresividad.

El término comúnmente utilizado para referirse a este fenómeno es el de *chivo expiatorio*, que Girard nos aclara diciendo: “Hablamos del *chivo expiatorio* no sólo en el sentido ritual del Levítico²³ y de otros ritos análogos, sino en el sentido de mecanismo psicológico espontáneo [...] Yo utilizo la expresión *víctima expiatoria* para el mero mecanismo espontáneo” (Girard, 1982: 44). Sin embargo, la producción de lo sagrado es inversamente proporcional a la comprensión de los mecanismos que la producen; es decir, este mecanismo funciona por el desconocimiento que se tiene de él, de tal forma que las verdaderas víctimas expiatorias son las que no se descubren en cuanto tales, aquellas en cuya culpabilidad se cree sin ninguna duda. Pero, continúa aclarando Girard, no hay que situar al chivo expiatorio en un inconsciente individual o colectivo, sino en una historia propiamente inmemorial, en una dimensión diacrónica inaccesible a los modos de pensar actuales. Pero, “el chivo expiatorio no es una ocurrencia ocasional o insignificante en la historia humana, sino el principio generador en el corazón de todo desarrollo cultural y social”²⁴ (Golsan, 2002, 38).

Para Girard, la víctima expiatoria es el motor capaz de la interacción de lo biológico y lo cultural, porque la aparición del mecanismo victimal o umbral de la hominización es lo que asegura cada etapa del proceso con prohibiciones cada vez más rigurosas por dentro y canalizaciones rituales más eficaces por fuera, y así sucesivamente, en

²³ Levítico 16, 5-10: “Recibirá de la comunidad de los israelitas dos machos cabríos para el sacrificio por el pecado, y un carnero para el holocausto. Después de ofrecer su novillo por el pecado como expiación por sí mismo y por su casa, tomará Aarón los dos machos cabríos y los presentará ante Yahveh, a la entrada de la Tienda del Encuentro. Luego echará suertes sobre los dos machos cabríos, una para Yahveh, y otra para Azazel [como parece haberlo entendido la versión siria, es el nombre de un demonio que los antiguos hebreos y cananeos creían habitaba en el desierto, tierra estéril, donde Dios no ejerce su acción fecundante]. Presentará el macho cabrío sobre el cual haya caído la suerte para Yahveh ofreciéndolo como sacrificio por el pecado. El macho cabrío sobre el cual haya caído la suerte para Azazel, lo colocará vivo delante de Yahveh para hacer sobre él la expiación y echarlo al desierto, para Azazel” (Biblia de Jerusalén).

²⁴ “Scapegoating is not an occasional or insignificant occurrence in human history but the generative principle at the heart of all cultural and social development”. La traducción es mía.

un movimiento de espiral que humaniza progresivamente al antropoide. Al principio el mecanismo victimal se presenta bajo unas formas muy elementales y vulgares, pero los elementos que lo hacen posible están presentes y ejercen sobre las rivalidades ciertos efectos curativos y preventivos. Lo explica Fleming diciendo que

La noción de mecanismo encapsula bien el ámbito morfogenético pretendido con la explicación propuesta. La hipótesis de Girard es morfogenética en que trata de proporcionar un relato hipotético sobre el origen de las formas culturales (...) es un mecanismo que funciona (primero) para disolver las instituciones y después generarlas²⁵ (Fleming, 2004: 53).

Para mostrar que este mecanismo no es fantasiosa invención suya, Girard invita a mirar lo que los etólogos designan como *ritos* animales, donde veremos ciertos datos que sugieren ese camino (véase Lorenz, 1978: 187-242). En algunas especies se observan conductas estereotipadas que desempeñan un papel en la seducción sexual o en el establecimiento de relaciones privilegiadas. Pero es sobre todo con las conductas agresivas, paradójicamente, con las que más parecido tienen estos *ritos* de alianza al ser reproducidos miméticamente. En estos animales la invitación toma la forma de un ataque dirigido contra aquel que el asaltante desea convertir en amigo, pero en el último momento el asaltante se aparta de ese objetivo para atacar a un tercero o incluso a un objeto inanimado. El individuo solicitado responderá también miméticamente, como es lógico. Demostrará también agresividad, pero puede dirigirse bien contra el agresor, que está atento a cualquier eventualidad, o contra un tercero al que atacan los dos juntos, haciendo causa común contra un enemigo imaginario. En esta causa común consiste la alianza o establecimiento de relaciones privilegiadas (véase Girard, 1982: 121-122).

En estos *ritos* animales está lo que se necesita para comprender el paso de la sociabilidad animal a la sociabilidad humana. Basta con postular una intensidad mayor del mimetismo y de las rivalidades que se derivan para hacer saltar un

²⁵ "The notion of mechanism well encapsulates the intended morphogenetic scope of the proposed explanation. Girard's hypothesis is morphogenetic in that it attempts to furnish a hypothetical account of the origin of cultural forms... it is a mechanism that functions (first) to dissolve institutions and then to generate them". La traducción es mía.

mecanismo propiamente victimal. Cuanto más intenso se hace el mimetismo, más contagiosos se hacen los conflictos que suscita y las resoluciones consiguientes. Por lo tanto, hay que pensar que las rivalidades miméticas, al exasperarse, implican un número cada vez mayor de participantes, que se reúnen en torno a la víctima. Una diferencia esencial entre los ritos humanos y animales es que los segundos nunca implican un número suficiente de participantes como en los humanos, en los cuales siempre afectan al grupo social en su conjunto.

1.2.2. El significante trascendental

La víctima expiatoria no es sólo un prodigioso mecanismo que resuelve el problema de la violencia, sino que despierta la atención en un orden nuevo: la primera atención no instintiva. Una vez saciada la violencia sobre la víctima, se interrumpe y sucede el silencio. El contraste entre la agitación y la calma crea la circunstancia favorable para despertar esa nueva atención sobre el cadáver (véase Girard, 1982: 113).

La conciencia que los participantes toman de la víctima, por muy débil que sea, está ligada a la inversión que se efectúa en aquel instante. Las únicas significaciones que pueden aparecer son las de la doble transferencia a la víctima de las emociones suscitadas por la crisis y su resolución, que confieren a la víctima la responsabilidad activa de todo el asunto y la sacralizan. Aunque no haya todavía conceptos o representaciones, se está en camino a lo sagrado, hacia las formas humanas de la cultura, es decir, en este punto "Girard está interesado no sólo en el funcionamiento de los sistemas de significación humana, sino en su origen"²⁶ (Fleming, 2004: 75), y se hace necesaria la elaboración de una teoría genética del signo y de la significación.

Girard difiere de los teóricos actuales del signo, para quienes el signo no existe más que en el interior de un sistema, donde se necesita un mínimo de dos signos que se

²⁶ "Girard is interested not simply in the operation of human signifying systems, but with their origin". La traducción es mía.

significan el uno en relación al otro. Este sistema estructuralista, sincrónico y estático, no da cuenta de la génesis de los signos, sino que supone la presencia de todos estos desde el comienzo con el mismo grado de significación. Para él, existe un modelo más simple, dinámico y verdaderamente genético. Es el “modelo de la excepción en el plan de emergencia” (Girard, 1982, 114), de la unidad única capaz de emerger de una masa confusa o multiplicidad todavía innominada. Es el modelo del echar suertes, por ejemplo, la paja más corta o el garbanzo en el roscón de Reyes. Sólo el pedazo determinado es distinto, el resto queda indeterminado.

Como los hombres quieren seguir reconciliados después de la crisis, el signo es la víctima reconciliadora y los hombres se empeñarán en reproducir el signo, es decir, practicar con la mayor fidelidad posible el lenguaje de lo sagrado que les asegure el mantenimiento de esa paz milagrosa; de ahí nace el rito. En este caso, el significante es la víctima, lo significado es todo el sentido actual y potencial que la comunidad confiere a ella y, por medio de ésta, a todas las cosas. Así, la primera actividad significativa que puede definirse en términos de lenguaje o de escritura consiste en buscar las víctimas más aptas para suscitar la epifanía primordial. A partir de ahí la víctima original será significada por toda clase de cosas (personas, animales, objetos), que cada vez más la ocultan, disfrazan y desconocen. Esta hipótesis explicativa del origen del lenguaje es ventajosa porque "nos permite dar sentido adecuado a la noción común de que la función de los *tropos*²⁷ - en realidad, del lenguaje en general - es la *sustitución*: al principio por una forma de hablar con un significado 'literal', al final con la subrogación más general de la cosa a la que se refiere"²⁸ (Fleming, 2004: 76).

En cuanto al lenguaje articulado, Girard afirma que se constituye a partir de los gritos y alaridos que acompañan a la crisis mimética. Estos deben ser reproducidos en el rito porque preceden y quizás condicionan la inmolación salvadora. Entonces, en la

²⁷ Un tropo es una figura retórica del lenguaje que consiste en un juego de palabras, es una manera de convertir el significado normal de una palabra en otro.

²⁸ "Allows us to make adequate sense of the commonplace notion that the function of tropes – indeed, of language-in-general – is *substitution*: the former with a figure of speech for a 'literal' meaning, the latter with the more general subrogation for the thing to which it refers". La traducción es mía.

práctica ritual los gritos, inarticulados al principio, empiezan a hacerse rítmicos y a ordenarse, como los gestos de la danza, dentro de un espíritu de colaboración y mutua inteligencia hasta conformarse el intercambio de palabras.

Gracias al mecanismo de la víctima expiatoria se generan las capas significativas más elementales. No hay ninguna significación que no se esboce en ella y que no parezca al mismo tiempo trascendida por ella: la víctima sale de la comunidad y ésta sale de la víctima, por ella existe un adentro y un afuera, un antes y un después, una comunidad y algo sagrado, lo bueno y lo malo, vida que hace morir y muerte que asegura la vida. En la víctima los hombres encuentran lo que sirve como significante trascendental y en el imperativo ritual la manipulación de los signos, lo que ofrece nuevas posibilidades de diferenciación y de enriquecimiento cultural. Por eso, no hay cultura en el mundo que no afirme como primarios y fundamentales en el orden del lenguaje los vocablos de lo sagrado (véase Girard, 1982: 117-118).

Sólo una crisis mimética lo suficientemente larga y atroz hace que la resolución repentina produzca el efecto de una liberación milagrosa y la experiencia arrebatadora de un ser sumamente maléfico y luego benéfico. A partir de esta experiencia la comunidad colocará todas sus acciones futuras bajo el signo de ese ser, como si actuara bajo sus instrucciones para consolidar la frágil tregua y ordenara dos imperativos principales: 1- no repetir los gestos de la crisis mimética (imperativo de lo prohibido) y 2- repetir el acontecimiento milagroso que acabó con la crisis o inmolar víctimas en circunstancias parecidas (imperativo del ritual).

La tarea más importante ahora será hacer entrar los esplendores miméticos en una luz racional, ver cómo pueden emerger del mecanismo de la mimesis de apropiación las prohibiciones, los ritos y la organización religiosa en su conjunto, es decir, trazar una teoría completa del origen de la cultura humana.

2. LA GÉNESIS DE LA CULTURA

El paso de la discordia a la concordia no se atribuye a su verdadera causa, el mimetismo unificador de la violencia colectiva, sino a la víctima, ya que el pensamiento primitivo se inclina a pensarlo todo en función de ella, convirtiéndolo en el foco de todas las significaciones. Este pensamiento se imagina una cuasi-sustancia maléfica, lo sagrado, polarizada en la víctima y que se hace benéfica gracias al influjo de la operación sacrificial y a su expulsión de la comunidad. Con lo cual, la víctima sería el vehículo y el transformador de algo sagrado que es fuente de reconciliación y diferenciación en la medida que se extiende por la comunidad y hace de ello una fuerza pacificadora y reguladora de la misma. Es decir, a partir del mecanismo victimal los hombres descubren todas sus ideas y engendran todas sus instituciones.

Las primeras ideas que se le revelan a los hombres son las de vida y muerte. Este descubrimiento constituye una sola y misma cosa, ya que en el momento en que se interrumpe la violencia y se establece la paz, la comunidad tiene su atención fija en la víctima, o sea, descubre el primer cadáver; pero a la vez ese cadáver significa toda posibilidad de vida, pues son las virtudes reconciliadoras de la víctima las que se manifiestan como un formidable influjo de vida. En este momento la muerte se revela como sagrada, es decir, como fuerza infinita, más benévola que terrorífica, más adorable que espantosa y la indiferencia animal ante el cadáver dejará sitio a la atención fascinada, que lleva a tratar los cadáveres no tanto como vivos sino como seres que trascienden la vida y la muerte, como omnipresentes sobre ellos. El muerto se transforma en un dios porque su muerte se convierte en fuente mayor de vida y su tumba es el primer monumento humano erigido en torno a la víctima

expiatoria, pero también la primera cuna de significaciones, la más elemental y fundamental. La tumba es el primer y único símbolo cultural.

Así, el proceso victimal y sus interpretaciones es el único análisis que hace comprensibles ciertas conductas específicamente humanas, como el trato reservado a los muertos. Es el culto a los muertos lo que subyace realmente a todas las formas de cultura en las sociedades primitivas²⁹ y la prueba de que los hombres identifican todos los muertos con la víctima reconciliadora y con la fuerza sagrada; todo se edifica sobre la muerte, transfigurada, sacralizada y disimulada a la vez. Por eso, los ritos funerarios son el primer esbozo y modelo de toda cultura, en ellos figura el esquema de todos los demás ritos. En palabras de Girard, “la cultura se elabora siempre como tumba (...) Ni hay cultura sin tumba, ni hay tumba sin cultura” (Girard, 1982: 95).

Además, por causa de las dos transferencias, de la crisis y la reconciliación, la víctima se constituye en una fuente de significaciones prácticamente infinita. Como la reflexión no logra abarcarla bajo una sola mirada, se le impone el elegir dentro de ese conjunto. Se centrará en un momento sincrónico de la operación total y lo acentuará en detrimento de los demás, unas veces será el aspecto maléfico de la operación sacrificial, la imantación de lo malo sagrado sobre la víctima, y otras veces el aspecto benéfico, la reconciliación de la comunidad. Esta tendencia del pensamiento primitivo a dejar perder trozos enteros de la materia significativa que se le ofrece, a no ver más que uno de los infinitos aspectos del objeto, es la principal fuente de que los sistemas religioso-culturales tomen distintas direcciones, de las variaciones institucionales entre las sociedades primitivas. En este punto, Girard resalta que el espíritu religioso, contrario a lo que muchos piensan, es ya en su origen analítico, diferenciador, respecto al misterio que se esfuerza en reproducir y recordar; actúa por sucesivos cortes y exclusiones.

²⁹ Girard critica la concepción naturalista de ver en el cadáver simplemente un objeto roto, inutilizable, pues un desecho no da cuenta de la universalidad y la naturaleza ritual de los funerales. Sólo admitiendo que toda muerte se interpreta a partir del proceso victimal es posible establecer que la muerte esté estrechamente unida a la vida.

2.1. LA FUNCIÓN DE LO PROHIBIDO

Para una verdadera comprensión de las culturas primitivas, todo el proceso de bifurcaciones institucionales tiene que colocarse bajo el signo de las prohibiciones, pues en el pensamiento primitivo el espíritu de lo prohibido forma una sola cosa con el espíritu de diferenciación, ya que busca la estabilidad social erigiendo diferencias y distribuyendo apetitos y necesidades en direcciones divergentes entre los miembros de la comunidad para adelantarse a las interferencias miméticas.

En efecto, la mimesis de apropiación está en el origen de todos los tabúes, ya que las principales prohibiciones de objetos, sexuales y alimenticios, recaen siempre sobre los más cercanos, los más accesibles, los que pertenecen al grupo de cohabitación. Estos objetos están prohibidos porque están en cada instante al alcance de todos los miembros del grupo; son los más susceptibles de influir en las rivalidades destructivas de la armonía del grupo y hasta de su supervivencia (véase Fleming, 2004: 65).

Igualmente, es clara la razón de ser de las prohibiciones en las acciones tanto en las evidentes, como en la violencia en el interior de los grupos de cohabitación, como en otras que parecen absurdas, por ejemplo el abstenerse de copiar los gestos de otros o repetir sus palabras, pues la imitación duplica el objeto imitado. Lo que impresiona a las sociedades primitivas en esas conductas es que quienes se entregan a ellas realizan siempre los mismos gestos y no dejan de imitarse mutuamente, de transformarse cada uno de ellos en un simulacro del otro. Con lo cual se inicia la reciprocidad del proceso del conflicto, o sea, la imitación mutua de los antagonistas. Hace de ellos unos dobles. Es el parecido, la identidad de objetivos y maniobras, la simetría de los gestos lo que les molesta, porque aparece enseguida el carácter imitativo y repetitivo de la violencia.

Las prohibiciones intentan apartar todo lo que amenaza a la comunidad, incluso las amenazas exteriores provenientes de la naturaleza, como las sequías, inundaciones,

epidemias. Debido a que su forma de propagación se parece a la mimética, a la degradación interna de las relaciones humanas, las catástrofes naturales son originalmente percibidas como trasgresiones de prohibiciones que recaen sobre lo mimético, bien porque el hombre las trasgredió, bien porque lo hizo una divinidad para castigar al hombre por haberla trasgredido antes (véase Girard, 1982: 24-25).

Girard propone la violencia mimética como clave interpretativa del sistema religioso en las sociedades primitivas, no el temor a las fuerzas de la naturaleza o la explicación de los fenómenos cósmicos. Esto posibilita entender hasta la prohibición de la que son objeto los espejos o los gemelos en estas sociedades, como el estar ante objetos que se reproducen miméticamente, ante individuos que se imitan el uno al otro, lo que evoca inmediatamente la violencia y puede ser su causa próxima. Los gemelos, los espejos y otros objetos son la traducción mítica de la relación de dobles.

Así, por encima de la aparente diversidad cultural de que lo permitido en una comunidad se prohíbe en otra, podemos afirmar que la unidad formal de las prohibiciones es la estructura de reproducción simétrica e idéntica, la falta de diferencia, percibida siempre como terrorífica. Los primitivos descubren la relación entre lo mimético y lo violento en una escalada que corre el riesgo de implicar cada vez a más miembros de la comunidad, por contagio mimético, y que conduce hacia formas de rivalidad cada vez más graves a propósito de los objetos que esa misma comunidad es incapaz de compartir pacíficamente. Se prohíben, primero, los objetos propicios a la rivalidad mimética; segundo, todos los comportamientos característicos de las fases que la rivalidad comporta y, tercero, los individuos que parecen presentar síntomas contagiosos (gemelos, enfermos, etc.). En este sentido, el saber de lo prohibido es superior a nuestro saber porque sabe sobre el deseo y su dinámica; pero no deja de ser incompleto, pues es incapaz de formularse teóricamente y sobre todo está transfigurado por las representaciones sagradas. No se muestra como tal, sino que está siempre interpretado en cuanto epifanía maléfica de lo sagrado.

Lo curioso es que parte de ese saber ancestral se mantiene en nuestros días, pero se ha debilitado el carácter maléfico del doble en cuanto a lo que es debido a nuestra ignorancia. Esto se aprecia en los teóricos modernos cuando limitan el alcance del término “imitación” a las conductas relacionadas con el “parecer” o modelos aceptados socialmente que no implican el riesgo de suscitar conflictos, que son sólo representativas y del orden del simulacro. Para Girard, no es un error u olvido, sino una especie de represión del mismo conflicto mimético pero bajo formas paradójicas. Se rechaza la imitación, pero no vemos en la imitación una amenaza para la comunidad, sino una causa de conformismo y de espíritu gregario. Lo que nos muestra que sigue siendo una preocupación importante para las sociedades humanas la represión de la mimesis, ya que su solución afecta muchos rasgos culturales.

2.2. LA FUNCIÓN DEL RITO

Al pasar de las prohibiciones a esa segunda gran base de lo religioso que son los rituales y aplicarle el principio explicativo, propuesto por Girard, de comprenderlos a partir de las formas claramente conflictivas o del modelo de la crisis mimética, apreciamos que su esfuerzo no consiste en impedirlos, sino en reproducirlos. En efecto, los ritos consisten en escenificar la crisis mimética, lo que consistirá necesariamente en ‘violar’ las prohibiciones y vérselas con un verdadero derrumbamiento de la organización cultural por la disputa violenta de los objetos normalmente prohibidos. No cabe duda de esto cuando las descripciones etnológicas de los ritos refieren inversiones de funciones, acompañadas de parodias recíprocas, de burlas insultantes que a veces degeneran en batalla campal e incluso la fornicación ritual con las mujeres a las que normalmente no se tiene derecho.

Esta extraordinaria paradoja que constituye a las sociedades religiosas por la yuxtaposición de las prohibiciones, que impiden, y de los rituales, que obligan a hacer, en vez de ser minimizada o trivializada es puesta de relieve por Girard, porque permite entender el espíritu de las sociedades primitivas: las prohibiciones apartan la

crisis impidiendo conductas que la suscitaría, pero si la crisis vuelve a comenzar, el rito la canaliza por el buen camino y la lleva a su resolución arrojando deliberadamente a la comunidad en el mismo mal que tanto temen, como si creyeran que la desintegración simulada puede superar la desintegración real, como si apartara el peligro quitando o satisfaciendo el deseo de arrojarse realmente en las conductas temidas (véase Fleming, 2004: 54).

Pero no hay que caer en la ingenuidad de comprender la institución ritual por su eficacia en satisfacer unos deseos reprimidos, ni tampoco en diferenciar entre el original (la crisis) y la copia (el ritual) porque para el pensamiento primitivo no se está simplemente recordando, pues la crisis está presente en la comunidad, es real, y la única forma de resolverla es haciendo exactamente lo mismo que permitió su anterior solución. Por esto, se esfuerza en repetir todas las circunstancias presentes en ese acontecimiento como los objetos, gestos, gritos, palabras, acciones, incluyendo necesariamente la inmolación de una víctima animal o humana, de una víctima expiatoria arbitraria, porque la crisis ritualizada es un medio de asegurar la diferenciación y estabilización social. Así, el modelo que sirve para perpetuar el statu quo, el rito, es también el modelo del cambio, la crisis, que llevará a lo mismo.

Ahora, si todos los ritos consisten, paradójicamente, en transformar en acto de colaboración social la disgregación conflictiva de la comunidad, reproduciendo siempre el modelo mimético dentro de un espíritu de armonía social, entonces es posible explicar el panorama ritual, que nos presenta extremos tan diversos al compararlos entre sí. Desde los rituales con una brutalidad suma y desorden indescriptible hasta el arte más sereno con coreografías tan delicadas que parecen obedecer a una voluntad estética, podremos ver, por una parte, que existe una continuidad para pasar de un extremo al otro con todas las formas intermedias que se necesitan y, por la otra, que la acción se va vaciando poco a poco de toda violencia real para que sólo subsista la forma pura del enfrentamiento de los dobles, pero estetizado. El devenir cada vez menos violento de los ritos constituye su evolución normal (véase Girard, 1982: 32).

2.3. LAS INSTITUCIONES CULTURALES

Al principio no hay institución alguna, sólo la reconciliación espontánea ante un “verdadero chivo expiatorio” precisamente porque hay el convencimiento inquebrantable de que esa víctima es culpable. Cualquier institución humana sólo es al principio la voluntad de reproducir el mecanismo reconciliador en el rito. Entonces, se busca una nueva víctima tan parecida como sea posible, no a lo que era la original, sino a la idea que se tiene de ella. Esta idea está determinada por la eficacia del mecanismo victimal, es decir, debe ser una víctima capaz de cometer todos los crímenes que su prototipo, capaz de desorganizar todo y luego reorganizarlo al instante con su muerte. Por lo tanto, en su calidad de fuente aparente de toda discordia y de toda concordia, la víctima original goza de un prestigio sobrehumano y terrorífico, prestigio que es heredado por las víctimas sustitutivas. En ese prestigio es donde hay que buscar el principio de toda institución o soberanía política y religiosa.

Así, la comunidad se esfuerza en exigir del sustituto, antes de convertirse en víctima, que cometa todos los crímenes que su prototipo pasa por haber cometido. Pretende hacerle una víctima apta para canalizar el antagonismo mimético dándole un tiempo, desde su elección hasta su sacrificio, para que realice todas las transgresiones de su prototipo. En el caso de lo llamado por los etnólogos como la ‘entronización real’, el rey, elegido mediante un mecanismo aleatorio, es al principio una víctima pasiva a punto de ser inmolada, pero la transferencia colectiva, cuando descarga a la comunidad de toda responsabilidad, suscita la ilusión de ser una víctima sorprendentemente activa y poderosa porque metamorfosea a la comunidad de la violencia mimética al orden ritual.

2.3.1. La realeza sagrada y el poder central.

Para que este ritual produzca una institución política, un poder monárquico, es necesario y suficiente que la víctima aproveche el plazo concedido para la inmolación transformando en poder real la veneración terrorífica que le tienen sus fieles. De ser así, es de esperarse que se posponga el sacrificio y se asegure el dominio del monarca, cada vez más en las sucesivas víctimas, hasta el punto de ser inconcebible el sacrificio genuino y se le busque un sustituto, o que el sacrificio sea rechazado cada vez más al margen de la institución y acabe desapareciendo. Por el contrario, la no consolidación del poder de la víctima conllevará la reducción de la prolongación de sus privilegios³⁰ y su pronto sacrificio real (véase Fleming, 2004: 59).

Girard presenta el sacrificio como “la placa giratoria absoluta” (Girard, 1982: 69) que permite explicar las instituciones culturales más opuestas, ya que la imposibilidad de reproducirlo literalmente, hace que los rituales concretos pongan el acento en alguno de los momentos sincrónicos en detrimento de los otros, teniendo como consecuencia el surgimiento de su correspondiente institución. En este caso, el vínculo simbólico entre la soberanía y el sacrificio es lo único capaz de explicar la institución existente. El principio de la realeza y el principio de lo divino se excluyen porque constituyen dos soluciones diferentes a la cuestión ritual fundamental, pues, en la realeza domina lo que está antes del sacrificio y en la divinidad lo que viene después.

Así, la realeza es una forma de yuxtaposición de soberanía y sacrificio, en donde todo el peso sociológico real cae del lado de la soberanía. En la monarquía la interpretación acentúa el intervalo entre la elección de la víctima y su inmolación; en la víctima no sacrificada, por lo tanto, el poder sagrado estará presente en todo, viviente y operante en la persona del rey. En ella el origen se repite en cada reinado y sacrificio. Sólo cabe la repetición. No hay mito de origen independiente del

³⁰ Girard ve en la concesión del último deseo del condenado a muerte, por simple interés humanitario, un vestigio de esta práctica ancestral.

acontecimiento monárquico. La realeza es mitología en acción. Sólo hay que recordar, temer y adorar al rey.

Mientras que en la divinidad la interpretación acentúa a la víctima ya sacrificada, es lo sagrado expulsado de la comunidad. El poder sagrado está ausente, está en la persona del dios. Esta ausencia hace más abstractas las cosas en la divinidad y obliga a separaciones y distinciones cada vez mayores. Como el sacrificio no puede ser reproducción exacta del origen, ya que la divinidad está fuera, evolucionará hacia una repetición debilitada y será expulsado, yendo a engordar y alimentar a la divinidad. Es la idea de sacrificio como ofrenda a la fuerza sagrada.

Sólo situando el poder político en el contexto social del rito y teniendo en cuenta sus analogías simbólicas con el sacrificio vemos que es la centralidad, a la vez inmanente y trascendente, del poder sagrado lo que se impone a toda una sociedad, se transforma en institución concreta y en mecanismo de gobierno. Con lo cual, no sólo logramos apreciar cómo del orden ritual surge la institución del poder real, sino entender por qué la institución del poder real se insinúa en lo más íntimo del individuo y, a la vez, se escapa a las reglas que encarna. Seguir imaginándose que el rey es un simple jefe de banda glorificado, que disimula su origen tras una hábil propaganda sobre el derecho divino y que la divinidad es un concepto natural proveniente de los incomprensibles fenómenos naturales, no explica por qué el poder se sitúa en el corazón mismo de la sociedad, haciendo cumplir sus reglas, vigilando incluso las operaciones más secretas de la existencia humana, como la vida sexual y familiar (véase Girard, 1982: 66).

2.3.2. Polivalencia ritual y especificación institucional.

El planteamiento de Girard es que si reconocemos el carácter derivado de las instituciones diferenciadas, destacan los rasgos estructurales y se acabará comprendiendo que no pueden proceder más que de una voluntad, presente por doquier, de reproducir una reconciliación sacrificial, que produce siempre a la larga

las instituciones culturales de la humanidad. Es decir, la sociedad se engendra en función de los mecanismos victimales, es el tronco común y las sucesivas bifurcaciones son la diversidad de formas culturales. Por eso, intenta demostrar que ciertas instituciones como la fiesta, los ritos de iniciación, no son más que variantes del mismo esquema y que incluso nuestras ideas sobre el ocio o la educación tienen que proceder de estos ritos³¹.

Igualmente, otras instituciones que nos parecen tan culturalmente naturales las podemos comprender por la proximidad esencial que mantienen con los ritos porque los ritos no sólo reproducen el conflicto mimético para salvar a la comunidad de la crisis, sino que en la polivalencia ritual se esbozan las verdaderas estructuras del pensamiento y de la cultura humana. Un ejemplo son los juegos de azar. Girard los explica utilizando la división que Roger Caillois (Caillois, 1986:) realiza en un ensayo sobre los juegos, pero enumerándolos en correspondencia con los momentos principales del ciclo ritual, no con el orden de Caillois:

- primero: los juegos de imitación, como los mimos, las máscaras, los teatros;
- segundo: los juegos de competición o de lucha, como las carreras, el boxeo, que corresponde a la lucha de los dobles;
- tercero: los juegos de vértigo, como el dar vueltas rápidas sobre sí mismo, las cabriolas, que corresponde al paroxismo alucinatorio de la crisis mimética;
- cuarto: los juegos de azar, que corresponden a la resolución sacrificial.

Todas las formas de juego están esbozadas en la vida animal y se corresponden perfectamente a los diferentes 'ritos' animales. Pero lo único que no tienen los 'ritos' animales, que sí aparecen en los ritos humanos es la inmolación sacrificial, es la víctima expiatoria. Las selecciones por azar tienen un origen ritual, forman una unidad con los procedimientos aleatorios para escoger la víctima y a partir de aquí se

³¹ Estas instituciones culturales no son abordadas en este escrito por los límites del tema que estamos analizando.

inventan los llamados “juegos de azar”, pero olvidando la finalidad ritual del procedimiento. Es tal la proximidad que tiene con los ritos que el ganador del sorteo, por ejemplo el que obtiene el garbanzo en el roscón, es blanco de las múltiples significaciones de lo sagrado. En él se cristalizan todas las grandes oposiciones rituales: blanco de las burlas y señalamientos como el chivo expiatorio, pero representante del grupo que ha sido excluido, quedando entronizado por encima de sí mismo en una especie de significante trascendental.

2.3.2.1. Domesticación animal y caza ritual.

En el caso de la domesticación animal se necesita un motivo inmediato, poderoso y permanente para instalarlos al lado y tratarlos como vecinos del hombre. Sólo el sacrificio ofrece esta explicación. Los rasgos monstruosos atribuidos a la víctima expiatoria explican que pueda buscarse algún sustituto entre los animales. El espíritu religioso sabe que, para polarizar eficazmente los aspectos maléficos de la vida social, la víctima tiene que distinguirse de los miembros de la comunidad, pero también parecerse a ellos. Por lo tanto, se necesita que esta víctima resida entre ellos y que se impregne de sus costumbres y de sus modos de ser. Por eso hay un plazo entre el momento de la elección y el sacrificio. La cohabitación al extenderse por generaciones tuvo que producir los efectos de la domesticación. Aquí el sacrificio es a la vez un instrumento de exploración del mundo que posibilita a los hombres determinar especies de animales domesticables o no.

De la misma forma, la caza en las sociedades primitivas tiene un carácter ritual. Los especialistas dicen que el aparato digestivo del hombre ha seguido siendo el del omnívoro con predominio vegetariano que precedió en la evolución de las especies; en otras palabras, el hombre no es naturalmente carnívoro. Los hombres se vuelven carnívoros al ponerse a cazar buscando una víctima reconciliadora, un sustituto de la víctima original, monstruosa y sagrada. Sólo así se hace concebible que persigan a animales voluminosos y terribles, el tipo de organización, el gasto de energía y la creación de técnicas complejas que implica.

2.3.2.2. El principio del intercambio y las prohibiciones sexuales.

En el mismo sentido Girard considera que las estructuras del intercambio no son auto-explicativas, sino que debemos situarlas en el contexto más radical, el contexto de la animalidad. Nunca los animales renuncian a satisfacer sus apetitos y sus necesidades lo más cerca posible o en el interior de su grupo, nunca van a buscar lejos al objeto cuando está más disponible cerca. La renuncia se hace universal en la humanidad sólo si actúa una fuerza prodigiosa que impulse al animal en proceso de hominización a diferir la satisfacción de sus necesidades a los objetos más lejanos. Esto sólo puede causarlo el temor a las rivalidades miméticas, el temor a recaer en la violencia interminable. Es preciso que las violencias pasadas se encarnen en la víctima reconciliadora y suceda la transferencia colectiva que reúna al grupo en una voluntad común de impedir esa experiencia.

Es lo que sucede tanto en las prohibiciones alimenticias como en las sexuales. Los objetos prohibidos son siempre los más cercanos y accesibles porque son los más capaces de provocar las rivalidades miméticas entre los miembros del grupo. Igualmente las hembras producidas por el grupo, las más accesibles, son las que están prohibidas para desposarse. La prohibición cae, no sobre los objetos raros, lejanos, inaccesibles, sino sobre los objetos más cercanos y más abundantes. A la vez, los miembros de un mismo grupo no pueden hacer nada los unos por los otros, ya que se sienten perpetuamente amenazados por la rivalidad mimética y por el simple hecho de que el grupo ejerce una especie de monopolio sobre su producción. Como consecuencia la regla general es que se abstienen de consumir lo prohibido los que tienen contacto más íntimo y constante con ello.

Como vemos las prohibiciones tienden a paralizar a los grupos de cohabitación. Sin embargo, también está el imperativo ritual que impulsa a los miembros hacia fuera a la búsqueda de víctimas. Es decir, la búsqueda de víctimas orienta a los grupos

hacia fuera en el mismo momento en que el impulso de lo prohibido hace imposible toda interacción vital entre los miembros. Dos impulsos que emanan uno del otro, en el mismo y único mecanismo de la sugestión victimal. De este puede nacer un nuevo tipo de interacción social entre grupos originalmente separados por la crisis mimética, que se presentará como intercambios diferidos y simbolizados por el juego sacrificial, sustituyendo a las interacciones inmediatas de la vida animal. Y a partir de este se asientan las bases del intercambio matrimonial, económico, etcétera.

Esto sucede aunque la víctima expiatoria hubiese sido un miembro de la comunidad porque el comportamiento de los hombres está determinado, no por lo que pasó realmente, sino por la interpretación de lo que pasó. En general, la interpretación que dicta la doble transferencia es hacer aparecer a la víctima como radicalmente distinta y trascendente a la comunidad, como más exterior que interior; como si viniera o volviera de fuera y, sobre todo, capaz de regresar cuando se le expulsa. Lo que lleva a Girard a considerar que esta interpretación tuvo que prevalecer desde las etapas más rudimentarias de la simbolización victimal. Es el hecho de que las víctimas sacrificiales, aunque sean humanas, se escojan fuera de la comunidad.

A primera vista, parece inconcebible que todas las instituciones humanas puedan salir de una práctica tan negativa y destructora, pero en todas las culturas primitivas, todas las instituciones se presentan estructuralmente como una crisis mimética al término de la cual se sacrifica una víctima. Se explica entonces cómo el origen común de todas las instituciones es la reproducción de una violencia fundacional.

2.4. LA FUNCIÓN DEL MITO.

La tesis del linchamiento fundador asoma por todas partes. Incluso en el terreno del lenguaje de la mitología nos encontramos con el esquema de la crisis mimética y una desestructuración violenta que hace saltar el mecanismo de la víctima expiatoria. Girard utiliza varios mitos, entre los cuales me referiré al de los Ojibwa, presentado

por Lévi-Strauss (1965), para demostrar que el acontecimiento de la víctima expiatoria está sugerido en ellos:

Estos cinco clanes primitivos se remontan a seis seres sobrenaturales antropomorfos, salidos del océano para mezclarse con los hombres. Uno de ellos tenía los ojos vendados y no se atrevía a mirar a los indios, aunque parecía tener muchas ganas de hacerlo. Incapaz de dominar su impulso, se quitó por último la venda y su mirada cayó sobre un hombre que murió instantáneamente, como si lo hubiese fulminado un rayo, pues a pesar de las amistosas disposiciones del visitante, su mirada era demasiado fuerte. Entonces sus compañeros lo obligaron a regresar al fondo de los mares. Los otros cinco se quedaron entre los indios y les procuraron muchas bendiciones. Son el origen de los grandes clanes o tótem (citado por Girard, 1982: 120)).

En este mito, como en muchos otros mencionados por Girard³², la confusión inicial entre lo divino y lo humano, no parece ser conflictiva, los dioses y los hombres se entremezclan y esto no se ve como un problema, pues unos y otros tienen formas humanas. También es clara la intención del mito al decir que con él se explica el origen del orden social de los Ojibwa. Los problemas y sus efectos nefastos aparecen cuando se le atribuye a uno de los dioses, que representa a la víctima, la acción violenta de quitarse la venda y matar a un hombre. Este ser sobrenatural pasa por ser el responsable de la crisis a pesar de su amistosa disposición; como si los problemas surgieran no sólo de la acción inculpada, sino de su propia naturaleza al no poder dominar su impulso de mirar a los indios teniendo una mirada demasiado fuerte. Esta situación conflictiva se expresa en este mito de forma no ritualizada en la violencia colectiva de los compañeros que lo obligan a regresar al mar. Pero igualmente en otros mitos se puede insinuar de forma ritualizada en las pruebas organizadas de fuerza y velocidad (véase Girard, 1982: 120-121) entre los dioses o entre dioses y humanos. Al final del mito está el asesinato por ahogamiento consumado por todos los otros dioses y su correspondiente sacralización que se trasluce en la víctima reconciliadora y re-ordenadora como una divinidad inmortal que vuelve al fondo de los mares. Recordemos que la víctima es divinizada porque es

³² De los indios Tipokia, recogido por Lévi-Strauss en *El totemismo en la actualidad*, México, 1965, p. 34-35; de los Yahuna recogido por Koch-Grünberg en *Zwi Jahren unter den Indianen; Reisen in Nordwest-Brasilien 1903-1905*, Berlin 1910, p. 292-203, las Bacantes de Eurípides, entre otros.

considerada responsable tanto de los desórdenes como de la vuelta al orden que asegura la unanimidad de la comunidad, por lo tanto no puede perecer de verdad al ser un bienhechor todopoderoso; no puede morir porque es el que da a la comunidad el orden de la vida.

Lo más notorio en estos mitos es la oposición entre una conducta individual y una conducta colectiva, calificadas negativamente la primera y positivamente la segunda con relación al totemismo. La conducta individual y malhechora es de un dios ávido e indiscreto. La conducta colectiva calificada positivamente es siempre la violencia colectiva, el linchamiento de la víctima. La calificación negativa corresponde a la acusación de que es objeto la víctima y como nadie pone en duda su verdad, como la comunidad por unanimidad adopta esta acusación, se ve en ella un motivo legítimo y urgente para matar (véase Girard, 1982: 127-128).

Sólo hay una perspectiva que puede hacer del linchamiento una acción positiva y ver en la víctima una amenaza real de la que importa deshacerse: la de los mismos linchadores sobre su propio linchamiento y de sus herederos (véase Girard, 1982: 130). Todas las acusaciones que aparecen en los mitos son una amenaza potencial o actual para la comunidad en su conjunto desde la perspectiva del propio linchador. Esta perspectiva transforma la acusación fantasiosa en una verdad indudable a los ojos de la comunidad, incapacitando para reconocer en el mito un acontecimiento que se produjo realmente, incluso puede también invertirse, desplazarse, transformarse de mil maneras o desaparecer por completo. La eficacia del linchamiento se revela en la divinización de la víctima como responsable de la reconciliación de la comunidad. Como escribe Golsan:

Lejos de ser estático, de formas inmutables, los mitos cambian con el tiempo, y su evolución “se rige por la voluntad de eliminar cualquier representación de la violencia” (*El chivo expiatorio*, 76). Con frecuencia, Girard sostiene que el papel de los perseguidores en el crimen es disminuida o borrada por completo. Al

mismo tiempo, se sacraliza la víctima, se transforma en un salvador, porque él o ella se acredita *ex post facto* con la solución de la crisis³³ (Golsan, 2002: 67).

Si esa comunidad y sus herederos han relatado esos acontecimientos, sólo pueden llegar a nosotros desde la perspectiva transfigurada que necesariamente implica el efecto reconciliador sobre ellos, ya que la misma comunidad es incapaz de comprender el mecanismo mimético y la transferencia unánime realizada. Toda la mitología es el resultado de la perspectiva transfigurada por el efecto reconciliador en el plano textual, el informe transfigurado de una génesis real, así como todo rito es el resultado de la voluntad de los linchadores por reproducir el acontecimiento mediante acciones reales y sacrificiales. Los mitos nos recuerdan lo que los rituales pretenden reproducir, la descomposición y recomposición de los órdenes culturales.

En este punto, Girard reconoce que la sola representación del linchamiento en los mitos, no implica su realidad, Pero es un análisis inmanente, esto es, un análisis que recae exclusivamente sobre los datos textuales del conjunto que se considera, totalmente limitado a las significaciones, lo que obliga a trasgredir la regla de la inmanencia. Es la naturaleza y la disposición de los datos estereotipados de la persecución la que postula el arraigo de un texto en una persecución real. Mientras no se postule esta génesis, no es posible explicar por qué y cómo los mismos temas reaparecen perpetuamente y se organizan de la manera como lo hacen (véase Girard, 1982: 141-144).

La solución propuesta por Girard constituye una hipótesis, no porque sea dudosa, sino porque no tiene nada de inmediato, no es una asimilación entre las representaciones y la realidad. Lo que conduce a concluir la realidad del linchamiento es la constante conjunción de temas que ofrece la mitología: la representación del linchamiento, la atribución a la víctima de acusaciones significativas, los signos de crisis y los signos de reconciliación contra la víctima y en torno a ella, que sólo

³³ “Far from being static, unchangeable forms, myths change through time, and their evolution “is governed by the determination to eliminate any representation of violence” (*Scapegoat*, 76). Frequently, Girard argues, the role of the persecutors in the crime is diminished or effaced altogether. At the same time the victim is sacralized, is transformed into a savior, because he or she is credited *ex post facto* with resolving the crisis”. La traducción es mía.

pueden explicarse completa y perfectamente por la presencia de un linchamiento real.

Y ante los críticos convencidos de que la única actitud aplicable, a cualquier texto visiblemente contaminado de representaciones imaginarias, es la extrema suspicacia de que 'ningún dato del texto es más probable que el más improbable de todos ellos', Girard responde que el tema del mito es ciertamente imaginario pero eso no es motivo para calificarlo de totalmente imaginario (véase Fleming, 2004: 77-78). Encontramos en los datos míticos estereotipados, la misma combinación de verosimilitud e inverosimilitud que en cualquier texto histórico y no por eso se descalifica todo como simple invención. La imaginación que inventa este tema no es la del literato solitario del romanticismo, es el inconsciente del perseguidor; esto significa que es la perspectiva parcialmente falsa y parcialmente verdadera de los perseguidores convencidos de su propia persecución. "Él comparte la opinión de que los mitos no son reportes precisos de sucesos históricos, [pero] argumenta que se originan en eventos reales o históricos y son, de hecho, representaciones distorsionadas de estos eventos"³⁴ (Golsan, 2002: 61).

"Para justificar la afirmación de que los mitos nacen en los actos de violencia unánime en contra de víctimas inocentes, Girard señala, en primer lugar que, los mitos a menudo presentan, precisamente, más o menos muchos de los hechos y figuras asociadas con la inmolación de un chivo expiatorio"³⁵ (Golsan, 2002: 62-63). Por esto, cada vez que un mito oral o escrito muestra violencias directas o indirectamente colectivas Girard se pregunta si presenta o supone estos estereotipos: a) la descripción de una crisis social y cultural, o sea de una indiferenciación generalizada, b) unos crímenes indiferenciadores, c) la designación de los autores de esos crímenes como poseedores de signos de selección victimaria,

³⁴ "He shares the view that myths are not precise accounts of historical occurrences, [but] he does argue that they originate in real or historical events and are in fact distorted representations of these events". La traducción es mía.

³⁵ "In justifying the claim that myths are born in acts of unanimous violence against innocent victims, Girard first notes that myths often portray more or less precisely many of the events and figures associated with the immolation of a scapegoat". La traducción es mía.

unas marcas paradójicas de indiferenciación, d) la muerte o expulsión del culpable y e) el retorno al orden (véase Fleming, 2004: 80-81). De la yuxtaposición de alguno o varios de estos datos, considerablemente estereotipados en los mitos, deduce que la persecución, la violencia y la crisis son reales.

Para facilitar la demostración utiliza un mito ejemplar que contiene todos los estereotipos de modo deslumbrante, luego alude a unos mitos que también reproducen el esquema persecutorio pero de una forma no tan fácilmente descifrable y finalmente unos mitos que rechazan este mismo esquema pero de manera tan evidente que confirman su pertinencia. Yendo de lo más fácil a lo más difícil, demuestra que todos los mitos se arraigan necesariamente en violencias reales contra víctimas reales (véase Girard, 2002: 35-63).

El mito ejemplar es el de Edipo. En éste la peste asola Tebas, signo del primer dato o estereotipo de persecución. Edipo es responsable por haber matado a su padre y se ha casado con su madre, es el segundo estereotipo. Para acabar con la epidemia, afirma el oráculo, hay que expulsar al abominable criminal. La finalidad persecutoria es explícita. El parricidio y el incesto sirven abiertamente de intermediarios entre lo individual y lo colectivo; estos crímenes son tan indiferenciadores que su influencia se extiende por contagio a toda la sociedad. El tercer dato o estereotipo son los rasgos victimarios. Aparece en primer lugar la invalidez: Edipo cojea. Además, nadie conoce a este héroe recién llegado a Tebas, extranjero de hecho no de derecho, porque es hijo del rey y rey él mismo, heredero legítimo de Layo. Finalmente, con su expulsión regresa la normalidad a la ciudad.

Ante el conglomerado de signos, vemos en el mito un relato de persecución redactado desde la perspectiva de unos perseguidores ingenuos. Los perseguidores se imaginan a su víctima tal como la ven, o sea, como culpable, pero no disimulan las huellas objetivas de su persecución. La inspiración más profunda de Sófocles tiende a la revelación de lo más esencialmente mítico del mito, de lo mítico en general, que no estriba en un vaporoso perfume literario, sino en la perspectiva de los perseguidores sobre su propia persecución.

Los mitos que dependen del mismo modelo son tan numerosos que se puede atribuir la repetición de dicho modelo a persecuciones reales. Sabemos que sólo el comportamiento persecutorio, aprehendido por la mentalidad perseguidora, puede lograr reunir los estereotipos que aparecen en muchos mitos. Los perseguidores, determinados por unos criterios persecutorios, nos los transmiten fielmente no porque quieran ilustrarnos, sino porque no sospechan su valor revelador.

Analicemos ahora los mitos cuya semejanza con los estereotipos de persecución no es evidente, donde encontraremos los estereotipos pero bajo una forma más modificada. Con frecuencia el inicio de estos mitos se reduce a un solo rasgo. Unas veces son las grandes crisis sociales que favorecen las persecuciones colectivas y se viven como una experiencia de indiferenciación. Encontramos este primer estereotipo de persecución pero extremadamente transfigurado y estilizado, reducido a su más simple expresión: el día y la noche aparecen confundidos, los dioses circulan entre los hombres y viceversa, el sol está demasiado próximo a la tierra, entre el dios, el hombre y la bestia no existe una clara distinción. La indiferenciación primordial, el caos original, tienen a menudo un carácter fuertemente conflictivo. Los indiferenciados no cesan de luchar para diferenciarse entre sí.

Otras veces, el estereotipo de persecución que reaparece, por regla general, en los mitos son todos los crímenes que los perseguidores atribuyen a sus víctimas. En algunas mitologías, especialmente en la griega, sucede que estos crímenes no son tratados realmente como crímenes; sólo se ven como simples travesuras. En los mitos más salvajes los principales personajes son unos temibles transgresores y se les trata como tales. Atraen sobre ellos un castigo que se asemeja al destino que sufren las víctimas de las persecuciones.

Igualmente, el estereotipo del signo preferencial de selección persecutoria abunda en la mitología mundial en los cojos, tuertos, mancos, ciegos, lisiados, apestados; junto a los héroes desgraciados o hermosos. Eso no quiere decir que la mitología lo abarque todo sino que se mueve preferentemente en los extremos. La víctima puede ser también un hombre que viene de fuera, un extranjero significado si se comporta

de manera extraña o insultante a ojos de sus anfitriones. En otras palabras, se trata de todo lo que hace menos adaptado a un individuo a la vida social y no le permite pasar desapercibido.

Según Girard, los defectos físicos o deformidades corresponden a características humanas reales: tienen su origen en la realidad, en los originales actos de persecución de donde surgen los propios mitos. Los defectos morales, sin embargo, son ficciones atribuidas a la víctima por los persecutores para justificar la persecución y, en últimas, exonerarse ellos mismos³⁶ (Golsan, 2002: 64).

La cuestión de la discriminación de los individuos en las sociedades humanas por el signo físico se arraiga en la vida animal, donde los animales cazadores eligen su víctima entre presas idénticas por la diferencia visual, por lo que rompe con la uniformidad general debido a la juventud, vejez, enfermedad, que impide al individuo moverse o portarse exactamente como los demás. Si este procedimiento selectivo tiene resultados satisfactorios en el plano natural manteniendo un equilibrio ecológico, igualmente tiene sus rendimientos en las sociedades humanas por el mecanismo sacrificial del chivo expiatorio y la reconciliación de la comunidad. Para Girard es otro ejemplo de la interpenetración relativa de su teoría entre los equilibrios naturales y los sacrificiales de las sociedades humanas.

Finalmente están los mitos totalmente desprovistos de estereotipos persecutorios. Ellos aportarán la confirmación más brillante de los estereotipos mediante su transformación tan extrema que cabe definirla con una palabra: monstruosa. Desde el romanticismo se tiende a ver en el monstruo mitológico una auténtica creación *ex nihilo*, una invención pura. Se interpreta la imaginación como un poder absoluto de concebir formas que no existen. Sin embargo, el examen de los monstruos revela que son elementos procedentes de varias formas existentes que se combinan y que buscan una especificidad. Para Girard, hay que concebir lo monstruoso a partir de la indiferenciación, es decir, de un proceso que no afecta a lo real, pero sí a su

³⁶ "According to Girard, the physical defects or deformities correspond to real human characteristics: they have their origins in reality, in the original acts of persecution from which the myths themselves arise. The moral defects, however, are fictions attributed to the victim by the persecutors to justify the persecution and ultimately to exonerate themselves". La traducción es mía.

percepción. Al acelerarse, la reciprocidad conflictiva no suscita únicamente la impresión de comportamientos idénticos en los antagonistas, sino que descompone lo percibido, se hace vertiginosa. Los monstruos proceden de una fragmentación seguida de una recomposición que no toma en consideración las especificidades naturales; es una alucinación inestable que tiende retrospectivamente a cristalizar en formas estables, en falsas especificidades monstruosas, gracias a que la rememoración se efectúa en un mundo de nuevo estabilizado.

El paso a lo monstruoso se sitúa en la prolongación de todas las representaciones: la crisis como indiferenciación, la víctima como culpable de crímenes indiferenciadores, los signos de selección victimaria como deformidad. Llega un momento en que la monstruosidad física y la moral coinciden. Son los propios estereotipos los que se mezclan, por ejemplo, el crimen de bestialismo engendra mezclas monstruosas de hombres y animales. En el mito lo físico y lo moral son inseparables y la unión resulta tan perfecta que cualquier intento de separarlas parece condenado a la esterilidad. Sin embargo, la deformidad física debe corresponder a un rasgo real de alguna víctima; la monstruosidad moral no sólo asume la tendencia de todos los perseguidores a proyectar los monstruos creados a partir de la crisis sobre la víctima (véase Kirwan, 2005: 47).

Girard hace notar cómo algunos investigadores no pueden situar en el mismo plano los elementos monstruosos de los mito; por ejemplo, Mircea Eliade en su *Historia de las creencias y las ideas religiosas* comienza con los signos de la selección victimaria y termina con los crímenes atribuidos, en un texto que establece la separación pero sin poderla justificar:

Se distinguen [estos héroes] por su *fuerza* y su *belleza* pero también por unos *rasgos monstruosos* [estatura gigantesca –Hércules, Aquiles, Orestes, Pelops- pero también *muy inferior a la media*], son *teriomorfos* [p.e. Licaon, el lobo] o susceptibles de *metamorfosearse en animales*. Son *andróginos* (Cecreops), o *cambian de sexo* (Tiresias), o *se disfrazan de mujeres* (Hércules). Además, los héroes están caracterizados por numerosas *anomalías* (*acefalia* o *policefalia*, Hércules está dotado de *tres hileras de dientes*); son muchas veces *cojos*, *tuertos* o *ciegos*. Con frecuencia, los héroes son víctimas de la *locura* (Orestes,

Belerofonte, incluso el excepcional Hércules, cuando *mata los hijos* que le había dado Megara). En cuanto a su *comportamiento sexual*, es *excesivo o aberrante*: Hércules *fecunda en una noche a las cincuenta hijas de Tespios*; Taseo es famoso por sus *numerosas violaciones* (Helena, Ariadna, etcétera), Aquiles *rapt a Etratonice*. Los héroes cometen *incesto con sus hijas o sus madres*, y asesinan por deseo, por cólera, o muchas veces sin razón alguna; *maltratan incluso a sus padres y madres o a sus parientes*³⁷ (citado por Girard, 2002: 49-50)

En el mito, el culpable es tan consustancial a su falta que no podemos disociar ésta de aquel, apareciendo como una especie de esencia fantástica, un atributo ontológico. Por eso, en numerosos mitos, la sola presencia del desdichado contamina todo lo que rodea.

Estas acusaciones míticas aparecen en los grupos sujetos a las formas más elementales y groseras de la violencia colectiva, a tensiones demasiado fuertes y conflictos insuperables sufriendo la tentación de proyectar estas tensiones en una víctima expiatoria³⁸. Los perseguidores se encierran en la lógica de la representación persecutoria y jamás pueden salir de ella. El enclaustramiento en este sistema de representación nos permite hablar de un inconsciente persecutorio, y la prueba de su existencia está en que hasta las personas más hábiles actualmente jamás descubren los propios chivos expiatorios.

Sin embargo, el meollo de la cuestión está en la relación entre la génesis del pensamiento humano y la mitología. El nacimiento del pensamiento está en juego en el mito, ya que no hay pensamiento humano que no nazca del linchamiento fundador. Por lo tanto, será una equivocación tomar ese nacimiento por una 'inmaculada concepción', por una inevitable génesis inocente del pensamiento humano, desconociendo la realidad de la violencia y su fuerza generadora.

³⁷ Cursivas de Girard

³⁸ Otro ejemplo de esta situación es el llamado 'mal de ojo'. Es la acusación mítica por excelencia y de donde es posible derivar toda clase de temas culturales muy conocidos, pero que no los relacionamos con él. Se presenta a menudo bajo la forma de un temor, aparentemente racional, a las miradas indiscretas, temor del que forma parte la 'espionitis' en los tiempos de guerra.

3. TODO ES MITO

Para la teoría mimética, los mitos son los testigos del mecanismo del chivo expiatorio, sólo que en ellos todo el mundo miente pero nadie es consciente que lo hace, porque la producción de lo sagrado es inversamente proporcional a la comprensión de los mecanismos que lo producen, es decir, lo sagrado se basa por completo en el desconocimiento del mecanismo; nunca es posible ver el linchamiento fundador cara a cara, pues los verdaderos chivos expiatorios son aquellos que somos incapaces de reconocer como tales. Y dado que siempre ha habido persecución y la perspectiva de los textos es la del persecutor, es forzoso concluir que el mecanismo de unanimidad violenta ha debido ser el régimen normal de la humanidad.

Aquí es importante, por lo tanto, diferenciar entre la subyacente estructuración del mecanismo sacrificial y su representación mítica. El primero puede sobrevivir sin tocar la forma o manera en que la última pueda ser estructurada. La palabra mítica, no importa cuán perspicaz y penetrante sea, no tiene poder alguno sobre la estructuración del mecanismo sacrificial. [Por esto, para que se revele] el mecanismo subyacente en sí debe ser sacudido en el núcleo y privado de la posibilidad de justificarse a sí mismo a través de su representación mítica³⁹ (Bandera, 1986: 47).

La revelación del mecanismo fundador sólo sucede donde se desarrolla suficiente espíritu crítico para ver la arbitrariedad de la victimización. Este proceso no es instantáneo, o privilegio de un grupo selecto, o un asunto solamente intelectual, sino un proceso lento con innumerables consecuencias; algunas son religiosas (a mayor conocimiento del mecanismo disminuye su fuerza de polarización mimética inconsciente y su fuerza de reconciliación), otras son epistemológicas (hacer

³⁹ "It is important, therefore, to differentiate between the underlying structuring sacrificial mechanism and its mythical representation. The former can survive untouched any shape or form in which the latter can be structured. The mythical word, no matter how perceptive and penetrating, has no power whatsoever over its sacrificially structuring machine. [Therefore, for disclosure] the underlying mechanism itself must be shaken at the core and deprived of the possibility to justify itself through its mythical representation. La traducción es mía.

concebible los conceptos de violencia y persecución injusta), implicando el debilitamiento de la producción mítico-ritual. Tampoco es un proceso tranquilo, ya que todo progreso en el saber del mecanismo victimal se traduce en un tremendo recrudecimiento de esa violencia bajo las formas más odiosas y atroces, porque emerge la tentación de devolver al remedio tradicional su eficacia aumentando la dosis en inmolaciones sacrificiales. Con el tiempo la diferencia, culturalmente real, entre violencia legítima e ilegítima se va desdibujando, quedando expuesto que se trata de un enfrentamiento entre hermanos enemigos, cada uno queriendo encarnar la legitimidad sacrificial. A partir del momento en que se extiende el conocimiento del mecanismo, ya no puede darse vuelta atrás. La inteligencia creciente del mecanismo lo disuelve y todo esfuerzo por interrumpir o invertir el proceso consistirá en apagar ese saber de forma violenta; será el esfuerzo inútil de encerrar la comunidad dentro de sí misma.

Nuestra época se caracteriza por un alejamiento de la perspectiva sacrificial, aunque no su desaparición, de la influencia de la mimesis conflictiva sobre los individuos y colectividades. Girard ve un primer alejamiento en los griegos que pasaron del trance sacrificial dionisiaco al mundo de la teatralidad. La tragedia “representa, en la etapa de la rivalidad mimética y los conflictos, la pérdida de la diferencia y el colapso de la jerarquía dentro de la comunidad, y toma sus más poderosos efectos artísticos y dramáticos del sacrificio o la expulsión del chivo expiatorio” ⁴⁰ (Golsan, 2002: 38). Como nuestro alejamiento es mayor nos dota de una aptitud más amplia para observar los fenómenos de rivalidad mimética sin contaminarnos, pero no los hace desaparecer, sino que los metamorfosea, pues, el mecanismo fundador es a la vez visible e invisible. Visible en fenómenos análogos en el mundo moderno, pero invisible porque de él no nos quedan más que pálidos residuos completamente degenerados. Lo apreciamos, por ejemplo, en las formas rituales que rodean a los procedimientos de selección, como la competitividad en nuestra sociedad, pues, la

⁴⁰ “Represents on stage mimetic rivalry and conflict, the loss of difference and the collapse of the hierarchy within the community, and it draws its most powerful artistic and dramatic effects from the sacrifice or expulsion of the scapegoat”. La traducción es mía.

desaparición de los encasillamientos simbólicos del estatuto y las funciones del individuo determinadas desde antes del nacimiento en las sociedades tradicionales, fueron reemplazadas por las jerarquías inestables del mérito y del éxito que se establecen por medio de antagonismos, pero en las cuales los hombres rivalizan por objetos altamente simbolizados sin llegar a la muerte directa, aunque manteniendo un sistema de exclusiones y generando formas asépticas y distantes de sacrificio.

Pero la revelación del chivo expiatorio como mecanismo fundador de lo religioso, de la cultura y de la hominización sólo es posible en el contexto del proceso de desacralización porque el entendimiento de la violencia humana, preparado por la tragedia griega y la Biblia, y que llega hasta las ciencias del hombre, se profundiza cada vez más en el seno de un dinamismo mucho más vasto, el de la sociedad moderna, que es la primera en hacerse capaz de frenar y descifrar como violencia arbitraria la serie de acontecimientos que aparece en forma mitológica, para comprenderlos como actos de persecución. La sociedad que toma conciencia de la persecución es una sociedad en vías de desacralización, que busca impedir la transfiguración sagrada de los fenómenos de violencia. Por eso, nuestra sociedad no produce nada religioso en el sentido tradicional. El mecanismo fundador funciona peor que antes, aunque todavía funciona. Hoy todo el mundo sabe, al menos vagamente, lo que es el chivo expiatorio, lo que hace perder su vigor en las culturas humanas. Los fenómenos sacrificiales están siempre mezclados con un concepto de ellos mismos que les impide representar a fondo su papel y recrear verdaderos sistemas religiosos.

Ahora sabemos que debemos buscar en las formas culturales, las ideas y las instituciones en general el reflejo deformado de violencias excepcionales indagando la perspectiva de sus repercusiones colectivas. Descubrir su secreto es aportar una solución no sólo al mayor enigma de las ciencias humanas sobre la naturaleza y el origen de lo religioso, sino del hombre, pues la tesis de la víctima expiatoria es primordialmente una teoría de las relaciones humanas y del papel que representa el mecanismo victimal, que todas las interpretaciones culturales, sean religiosas,

psicológicas, etnológicas o filosóficas, desconocen por estar prisioneras en ella. Por eso, para Girard, “todo es mito, excepto la lectura radical de la mimesis y de las consecuencias que ella acarrea” (Girard, 1982: 56).

La intención de Girard es demostrar el valor de la teoría en todas las áreas del conocimiento sobre el hombre logrando explicar en la red mimética todo lo que el pensamiento no ha podido captar ni comprender, precisamente por su fuerte herencia mítica. Aunque no hay motivos para no relacionar la categoría de mito con todos los demás textos, este trabajo sólo explorará los de persecución, algunos literarios y filosóficos. Se trata de aplicar a unos textos el mismo procedimiento de desciframiento de los mitos, que ha manifestado una eficacia a toda prueba y que mostrará su validez en todos los ámbitos. Es simplemente ampliar el ángulo de visión de un modo de interpretación y el problema por resolver se referirá a la validez o no de esta ampliación.

Al no respetar Girard las separaciones de género, su intención no es destruir las especificidades, sino deconstruirlas, es decir, realizar una reconstrucción a partir de la matriz común de la víctima expiatoria como mecanismo de la propia simbolicidad, que justifica el discurso de la deconstrucción y al mismo tiempo lo lleva a cabo porque explica los rasgos característicos del discurso contemporáneo, pero al que se le escapan los mecanismos detrás de las palabras. El pensamiento occidental sigue funcionando a base de borrar huellas no sólo de la violencia fundacional, sino las huellas de las sucesivas eliminaciones. Manejamos huellas de huellas. La paradoja es que la eliminación de las huellas conduce de nuevo al asesinato fundador; las huellas vuelven a aparecer, incluso reaparecen con más fuerza y se nos puede venir encima el asesinato fundador.

Sin embargo, el procedimiento del desciframiento de las representaciones persecutorias está contaminado de espíritu partidista y de ideología porque constantemente es utilizado para acusarse los unos a los otros de tendencias persecutorias. Para recuperarlo e ilustrarlo en toda su pureza, Girard elige unos

textos antiguos cuya interpretación no se vea afectada por las controversias de nuestro tiempo.

3.1. LOS TEXTOS DE PERSECUCIÓN.

La edad media nos ha dejado documentos de origen cristiano, que nos hablan de forma burda de las violencias colectivas cometidas durante la peste negra en el siglo XIV, donde las víctimas pueden ser los extranjeros, los enfermos –en especial leprosos- y los judíos. En ellos algunos acontecimientos resultan completamente inverosímiles (lluvias de piedras que golpean a todos los vivientes, ciudades destruidas por el rayo), otros generan muchas dudas (un número reducido de individuos son causantes de las muertes). La crítica moderna nos enseña a no conceder una confianza ciega a los textos, pues a fuerza de ser interpretados y reinterpretados por generaciones sucesivas de historiadores, unos textos que antes parecían portadores de información real han pasado a ser sospechosos. Y, sin embargo, de los relatos se desprende una certeza: algo real sucedió.

Un texto medieval que le permitirá a Girard establecer su tesis es de un poeta francés llamado Guillaume de Machaut⁴¹ (Girard, 2002: 8-9). Lo que le llama la atención es el comienzo del texto porque narra acontecimientos catastróficos donde mueren muchos hombres y mujeres debido a la maldad de los judíos. Según el relato envenenan las fuentes de agua, pero la justicia divina desenmascara a sus autores y la población los mata. Y sin embargo, la gente sigue muriéndose hasta que un día de primavera la gente sale a la calle porque todo terminó.

⁴¹ “He aquí el pasaje del *Jugement du Roy de Navarre* que trata de los judíos: *Après ce, vint une merdaille Fausse, traïte et renote: Ce fu Judeée la honnie, La mauvaise, la desloyal, Qui bien her et aime tout mal, Qui tant donna d’or et d’argent Et promist a crestienne gent, Que puis, rivieres et fonteinnes Qui estoient cleres et sienes En plusieurs lieus empoisonnerent, Dont plusieurs leurs vies finirent; Car trestuit cil qui en usoient Assez soudeinement moroient. Dont, certes, par dis fois cent mille En moururent, qu’a champú, qu’a ville. Einsois que fust aperceue Ceste mortel deconvenue. Mais cils qui haut siet et louing voit, Qui tout gouverne et tout pourvoit, Ceste traïson plus celer Ne volt, enis la fist reveler Et si generalement savoir Qu’ils perdirent corps et avoir. Car tuit Juif furent destruit, Li uns pendus, li autres cuit, L’autre noié, l’autre ot copée La teste de hache ou d’espée. En maint crestien ensemment En moururent honteusement*”. Citado en francés por Girard.

Al principio el lector es incapaz de afirmar: esto es falso, esto es cierto; sin embargo, los datos sin comprobar se influyen de modo recíproco, pues entre los datos verosímiles y los inverosímiles hay una relación muy especial. El lector u observador con sentido común se cuida de concluir que son igualmente irreales todas las significaciones del texto, no los sitúa en el mismo plano, sino que en el contexto de las representaciones inverosímiles, la verosimilitud de las demás se confirma y se transforma en probabilidad. Y a la inversa, sitúa las representaciones inverosímiles en el contexto de los acontecimientos que sugieren las representaciones verosímiles. Así, las representaciones fantásticas del texto se comprenden como no reales, pero no se saca la misma conclusión de todas las representaciones del texto; las inverosimilitud de las representaciones referidas a las acusaciones, refuerzan la verosimilitud de la violencia porque el tema de las matanzas, yuxtapuesto al de la epidemia, ofrece el contexto histórico dentro del cual los perseguidores podrían tomarse en serio su historia de envenenamiento. Además, tenemos una ventaja que no se tiene con el mito, este texto no se encuentra aislado, tiene un contexto. Por ejemplo, nos encontramos con otros textos de la misma época que tratan de los mismos temas, con minorías étnicas, religiosas, en las que la multitud puede focalizar la violencia con facilidad. Entre todos constituyen una red cerrada de conocimientos históricos en cuyo seno situamos el texto y, gracias a este contexto, conseguimos separar lo verdadero de lo falso (véase Girard, 2002: 12-14).

El lector es incapaz de decir exactamente lo que ocurrió, ya que las fuentes no son dignas de confianza, pero nada le impide tener razón al afirmar la realidad de la persecución. Lo mismo que los mitos, la correspondencia entre la inverosimilitud de las representaciones acusatorias contra la víctima y la verosimilitud de la violencia colectiva sólo pueden explicarse mediante una sola hipótesis: estamos ante el informe de una persecución perfectamente real, pero más o menos falseada y transfigurada por habérsenos referido desde la perspectiva de los propios perseguidores. Por razones textuales el lector postulará una crisis real y el recurso al chivo expiatorio, porque sólo esta hipótesis da cuenta tanto de las significaciones

verosímiles como de las inverosímiles y de la relación que las une; da cuenta del conjunto y de los detalles.

Desde el punto de vista teórico esta lectura tiene un carácter hipotético porque no podemos ver la violencia con nuestros propios ojos ni por los ojos de unos testigos fidedignos. Cuando decimos que es real tenemos por exactas ciertas representaciones de unos textos, en unos puntos perfectamente determinados y por razones perfectamente concretas, que en otros aspectos son sospechosos. Estas representaciones de los textos de persecución, en los que Girard “incluye cuentos escritos de las persecuciones medievales de los judíos, los juicios de Salem y los linchamientos de afro-americanos en los Estados Unidos (después de la guerra civil)”⁴² (Fleming, 2004: 102), tiene los mismos cuatro grupos de significaciones de los mitos, con la única diferencia que predomina la connotación negativa sobre la víctima, pues la sacralización está ausente por completo o apenas se la esboza.

Por otra parte, estos textos representan una fase intermedia entre los mitos y una etapa más reciente en que la "desmitificación radical" es posible. Son reportes de la violencia colectiva, que en parte, pero sólo en parte, exponen la persecución arbitraria. [...] La evidencia de la histeria de la multitud, de su frenética búsqueda de una víctima, de *su* violencia, con frecuencia están también presentes. En otras palabras, el proceso de cristalización mítica es incompleto, y la violencia humana no ha logrado ocultarse en lo sagrado.⁴³ (Golsan, 2002: 86).

Por esto, en ellos son evidentes las significaciones míticas: 1) la comunidad está en crisis, la peste causa estragos tremendos, se borran las diferencias sociales, se conculcan los valores tradicionales, desorden, violencia y muerte; 2) los judíos están en rebeldía contra el Dios verdadero, cometen crímenes contra la naturaleza; 3) violencias colectivas contra los judíos; 4) obrar de este modo es purificar a la

⁴² “Include written accounts of the medieval persecutions of Jews, of the Salem witch trials, and of the lynchings of African-Americans in the (post-Civil War) United States”. La traducción es mía.

⁴³ “Moreover, these texts represent an intermediary phase between myths and a more recent stage in which "radical demythification" is possible. They are accounts of collective violence which partly, but only partly, expose the persecution as arbitrary. [...] Evidence of the mob's hysteria, of its frantic search for a victim, of *its* violence, are frequently present as well. In other words, the process of mythic crystallization is incomplete, and human violence has not succeeded in hiding itself in the sacred”. La traducción es mía.

comunidad, en la ilusión de reconquistar una especie de dominio sobre su propio destino (véase Girard, 1982: 145).

3.1.1. La crisis

Aunque el autor percibe una multiplicidad de desastres más o menos independientes o unidos entre sí únicamente por su significación religiosa, las crisis que desencadenan las grandes persecuciones colectivas, quienes las sufren siempre las viven muy vívidamente como la pérdida radical de lo social, el fin de las reglas y de las diferencias que definen los órdenes culturales. Esta experiencia corresponde a algo real en el plano de las relaciones humanas porque al desaparecer las diferencias lo que, en cierto modo, se eclipsa es lo cultural, pero no por ello resulta menos mítica, pues los hombres tienden a proyectarla sobre el universo entero y a absolutizarla (véase Girard, 2002: 23). La experiencia de las grandes crisis sociales apenas se ve afectada por la diversidad de las causas reales; por consiguiente cabe hablar de un estereotipo de la crisis y verlo, lógica y cronológicamente, como el primer estereotipo de la persecución.

Ya que la crisis afecta fundamentalmente a lo social, hay una fuerte tendencia a explicarla por causas sociales y sobre todo morales, pero es tal el miedo y la impotencia de la comunidad ante la crisis, que confesar la verdad no es afrontar la situación, sino abandonarse a sus efectos disgregadores, renunciar a cualquier apariencia de vida normal; por eso tienden a achacarlo todo a la sociedad en su conjunto, cosa que no los compromete a nada, o a otros individuos que les parecen especialmente nocivos. Esta voluntad desesperada de negar la evidencia favorece la caza de los chivos expiatorios.

3.1.2. Las acusaciones.

Las acusaciones aparentemente son muy diversas, pero resulta fácil descubrir su unidad, pues todas lesionan los fundamentos del orden cultural, las diferencias familiares y jerárquicas; no se limitan a relajar el vínculo social, sino que lo destruyen por entero. Se da una estrecha relación entre los dos primeros estereotipos porque para atribuir a las víctimas la indiferenciación de la crisis se les acusa de crímenes indiferenciadores. Así, en primer lugar están los crímenes violentos perpetrados contra quienes es más criminal realizarlo: el rey, el padre, el símbolo de la autoridad suprema, y a veces, contra los más débiles e inermes, especialmente los niños; luego están los crímenes sexuales: la violación, el incesto, la bestialidad; finalmente, están los crímenes religiosos, como la profanación de hostias o símbolos religiosos.

Pero, en realidad, son sus rasgos victimarios los que exponen a la persecución a estas víctimas. A primera vista, los signos victimarios son puramente diferenciadores, pero en realidad las categorías victimarias parecen predisuestas a los crímenes diferenciadores porque nunca se reprocha a las minorías su diferencia propia, se les reprocha que difieran como es debido y, en última instancia, que no difieran en nada. En todas partes, el vocabulario de los prejuicios no expresa el odio hacia la diferencia, sino hacia su privación; “no es el otro *nomos* lo que vemos en el otro sino la anomalía, no es la otra norma, sino la anormalidad; se convierte al inválido en deforme y al extranjero en apátrida” (Girard, 2002: 33).

Aquí encontramos una diferencia entre la mitología y el texto de persecución que nos permite reconocer a la víctima como víctima: las persecuciones modernas tienen continuidad del pasado; es decir, la pertenencia de la víctima a una minoría, sea étnica, racial o religiosa, la reconocemos en los textos de persecución por los signos culturales, mientras que en la mitología las comunidades son tan pequeñas y homogéneas que no tienen minorías y no tenemos los signos culturales para identificarla, se nos escapa el código.

3.1.3. La persecución colectiva

En el texto de persecución medieval tenemos una eliminación radical de ciertos elementos que pasan por culpables de acciones calificadas negativamente, pero paradójicamente la propia eliminación es calificada positivamente y es una acción colectiva. A los ojos de Girard son persecuciones colectivas porque son violencias perpetradas directamente por multitudes homicidas, aunque pueden ser persecuciones con resonancia colectiva, es decir, violencias del tipo legal en sus formas pero estimuladas generalmente por una opinión pública sobreexcitada (véase Girard, 2002: 21). En ambos casos la multitud, por definición, siempre tiende a la persecución, busca la acción, pero como no puede actuar sobre las causas naturales, busca una causa accesible y que satisfaga su apetito de violencia. Los miembros de la multitud siempre son perseguidores en potencia, pues sueñan con purgar a la comunidad de los elementos impuros que la corrompen.

En la persecución puede ocurrir que las víctimas de una multitud sean completamente aleatorias como que no lo sean. Lo que determina tan fundamentalmente la elección de los perseguidores es la pertenencia de las víctimas a determinadas categorías singularmente expuestas a la persecución. Las minorías étnicas y religiosas tienden a polarizar en su contra a las mayorías; es un criterio de selección de víctimas, pero transcultural. Junto a los criterios culturales y religiosos, los hay puramente físicos: la enfermedad, la locura, las deformidades, las mutilaciones y hasta la invalidez. Pero existe también una anormalidad social que se define por diferencia con la norma, pues cuanto más se aleja un individuo en cualquier sentido del status social común, mayor es el riesgo de que se le persiga.

Una atenta comparación de los crímenes estereotipados en las persecuciones históricas y en los mitos confirma que estamos tratando necesariamente con un solo e idéntico principio de distorsión de lo representado, pero en la mitología este motor funciona a un régimen más elevado que en la historia. En los mitos la convicción de los perseguidores es tanto más fuerte cuanto menos racional, mientras que en las

persecuciones históricas no resulta tan masiva como para disimular su carácter de convicción y el proceso acusatorio del que resulta, es decir, las distorsiones persecutorias se debilitan cuando se pasa de los mitos a las persecuciones occidentales. Este descubrimiento le ha permitido a Girard descifrar en primer lugar las segundas y servido de trampolín para acceder a la mitología.

3.1.4. La sacralización.

Una dimensión esencial de los mitos casi completamente ausente de las persecuciones históricas es la sagrada. Los perseguidores medievales y modernos no adoran a sus víctimas, se limitan a odiarlas, lo que las hace fácilmente identificables como tales; “su propio texto confirma la inutilidad de la persecución, pues la masacre de los judíos no impide que más personas mueran. Casado con la perspectiva de los perseguidores, sin embargo, Machaut no reconsidera su explicación de los hechos, simplemente sigue asumiendo que los judíos son culpables”⁴⁴ (Golsan, 2002: 87). Es más difícil identificar en el mito a la víctima en un ser sobrenatural que es objeto de culto. Esto nos indica que el universo de los textos de persecución está más sumido que el nuestro en la inconsciencia persecutoria pero menos, evidentemente, que el universo mitológico. Por esto, sólo una pequeña parte de la peste negra en el siglo XIV, y no la peor, se atribuye a los chivos expiatorios; en el mito de Edipo era la totalidad.

Sin embargo, si se comparan las semejanzas y las diferencias entre los tipos de textos, podemos deducir que, pese a las apariencias, en los textos de persecución subsisten huellas de lo sagrado si se reconoce en ellos a unos mitos degradados y semidescompuestos. Para entender lo que hay de sagrado conviene reconocerlo como una auténtica creencia a partir del estereotipo de la acusación, la culpabilidad y la responsabilidad ilusoria de las víctimas. Evidentemente son creencias de

⁴⁴ “His own text confirms the futility of the persecution, since the massacre of the Jews does not prevent more people from dying. Wedded to the persecutors’ perspective, however, Machaut does not reconsider his explanation of events but simply continues to assume the Jews are guilty”. La traducción es mía.

naturaleza social, compartida por un gran número de personas o de vastas capas sociales que enfrentadas a plagas terroríficas, gracias al mecanismo persecutorio, la angustia y las frustraciones colectivas encuentran satisfacción en unas víctimas. Todo lo que se denomina sagrado coincide con el carácter ciego y masivo de esta creencia, pero una creencia tan fuerte no podría establecerse y, sobre todo, perpetuarse si las relaciones fueran de tal índole que permitieran dudar de ella; en otras palabras, si estas relaciones no se recompusieran.

Así, la cuestión del hombre y de la violencia como desconocimiento adquieren su verdadero sentido en función una de otra porque las sociedades que tienen textos de persecución no tienen mitos propiamente dichos y las sociedades primitivas no tienen la noción de persecución porque la noción de violencia lleva siempre la aureola de lo sagrado. “El texto medieval de persecución es, tal vez, el primer resultado representativo de un tambaleante mecanismo sacrificial obligado a deshacerse de su ahora viejo e inútil vestido, pero que todavía mantiene la posibilidad de encontrar nuevas víctimas. Aún matará, pero tendrá que justificar el asesinato de un modo sin precedentes”⁴⁵ (Bandera, 1986: 48).

3.2. EN LA LITERATURA.

En el caso de la literatura no se trata de todos los textos, sino de un grupo relativamente pequeño de obras que, implícitamente y a veces explícitamente, revelan las leyes del deseo mimético. Estos textos no comparten como grupo ninguna de las características destacadas por las escuelas de crítica literaria: no tienen las mismas prácticas retóricas; no pertenecen a los mismos géneros literarios; fueron escritos en diferentes épocas y en diferentes lenguas; no se los puede atribuir a una sola tradición intelectual o religiosa. Pero la mayor parte de ellos, si no todos, pertenecen a un grupo de obras maestras universalmente reconocidas, pues son

⁴⁵ “The medieval text of persecution is perhaps the first representational result of a staggering sacrificial mechanism being forced to shed its old and by now useless garb, though still retaining the possibility to find new victims. It will still kill, but it will have to justify the killing in an unprecedented way”. La traducción es mía.

principalmente dramas y novelas que pintan las relaciones humanas y el deseo humano como miméticos, e implícitamente tornan a introducir la dimensión conflictiva siempre eliminada de las definiciones teóricas del deseo. Son más miméticas porque siempre presentan alguna semejanza con las obras más perfectas de los escritores antiguos al ser más realistas, más fieles a la vida que las de otros autores. “Estos escritores no sólo describen o representan la realidad, ellos además revelan la esencia oculta de la realidad: el principio mimético”⁴⁶ (Grande, 2009: 39-40)

En estos casos Girard no utiliza una metodología en el sentido usual del término, pues no apela a alguna disciplina extraliteraria supuestamente científica que se eleva a priori por encima de los textos literarios para aplicársela, sino que es en los mismos textos donde aparece el deseo mimético y explora algunas de sus consecuencias (véase, Depoortere, 2008: 35). Su teoría del deseo mimético procede de estos textos literarios. “En otras palabras, *los textos son miméticos porque la realidad es mimética*”⁴⁷ (Grande, 2009: 40).

En su ensayo titulado *El deseo mimético de Paolo y Francesca* (véase Girard, 1984: 19-25), Girard muestra que la interpretación romántica sobre los adúlteros amantes de La Divina Comedia como retadores de las leyes humanas y divinas, que realizan el triunfo de la pasión al permanecer juntos incluso en la eternidad, es contraria al espíritu del autor porque para Dante la frustración de ese empeño es total, al no ser posible una verdadera unión entre los dobles desencarnados que Paolo y Francesca representan el uno para el otro. Por esto, el infierno es una realidad.

Para revelar esta contradicción en su totalidad basta leer cómo se originó la pasión. El amor progresa en sus almas a medida que avanza en las páginas del libro sobre la historia de Lanzarote (véase Girard, 1984: 19-20). La palabra escrita ejerce una verdadera fascinación; obran como si sus actos estuvieran determinados por el destino; la palabra es un espejo en el cual se contemplan para descubrir en ellos

⁴⁶ “These writers not only describe or represent reality, they also reveal the hidden essence of reality: the mimetic principle”. La traducción es mía.

⁴⁷ “In other words, *texts are mimetic because reality is mimetic*”. La cursiva es del autor. La traducción es mía.

mismos las semejanzas con sus brillantes modelos. El libro es el modelo, está presente desde el comienzo; y este modelo produce la futura absorción de los amantes en sí mismos. El lector romántico e individualista no advierte el papel desempeñado por la imitación libresca, precisamente porque cree en la pasión absoluta. Para él, leer el libro no significa más que descubrir un deseo que ya existía de antemano, pero Dante da a ese detalle una importancia que se revela en la conclusión de la narración de Francesca: Galeotto fue tanto el libro como el autor.

Galeotto es el caballero traidor que siembra las simientes de la pasión en los corazones de Lanzarote y Ginebra, así como el libro desempeña el papel de diabólico intermediario en su vida. Dante resalta que, sea la palabra escrita u oral la que sugiera el deseo, Paolo y Francesca son las víctimas de Lanzarote y Ginebra, quienes a la vez son víctimas de Galeotto, y los lectores románticos son a su vez víctimas incautas de Paolo y Francesca. La maligna insinuación es un proceso perpetuamente renovado sin que sus víctimas lo adviertan. Sin embargo, la Francesca que habla en el poema ya no es una incauta, pero debe su claro saber a la muerte. Francesca, imitadora de imitadores, sabe que la semejanza entre ella y su modelo es real porque uno siempre obtiene lo que desea intensamente. No es el triunfo de una pasión absoluta, sino la derrota sufrida desde el primer beso.

Lo mismo que Paolo y Francesca, don Quijote (véase Kirwan, 2005: 15-19) difunde el mal del que es víctima, la imitación de un modelo caballeresco. Tiene sus imitadores y la novela de la cual es héroe tuvo sus plagarios, lo que permite a Cervantes, en la segunda parte del libro, hacer su irónica profecía sobre las insensatas críticas que recibiría el libro. Los genios de Dante y de Cervantes están inseparablemente ligados al abandono de todas las preconcepciones del individualismo. Descubren dentro del mundo de la literatura todo un territorio que incluye la representación dentro de una representación. Es una versión de la conciencia desdichada, en donde el héroe presa de algún deseo mimético trata de conquistar el ser, la esencia, de su modelo imitándolo del modo más fiel posible, llegando a desear el mismo objeto. Pero tanto más veneración inspire más dará paso al odio y a la rivalidad por el objeto de deseo.

Es lo que Don Quijote ilustra por el cuento de *El curioso impertinente* y Dostoyevsky por la narración breve de “El eterno marido” (véase Kirwan, 2005: 27-29).

En el caso de los novelistas que escriben sobre la mediación interna (véase Golsan, 2002: 6-8), triunfan la envidia y los celos morbosos. Stendhal habla de vanidad (véase Golsan, 2002: 9-13), Flaubert de bovarismo, Proust revela las operaciones del esnobismo. Son casos donde el modelo es todavía obstáculo. Cuando el apego erótico se desplaza del objeto al rival-intermediario, tenemos el tipo de homosexualidad por Marcel Proust (véase Kirwan, 2005: 21-23).

Las divisiones y pugnas producidas por la mediación encuentran su culmen en la alucinación del doble, presente en autores románticos y modernos pero entendida sólo por los más grandes como una estructura conflictiva (véase Girard, 1984: 51-73). Es el caso de las primeras obras de Dostoyevsky, donde aparece el esquema de la relación triangular de una mujer deseada y dos rivales. El héroe principal revolotea alrededor de la mujer deseada, con lo cual sólo contribuye al éxito del rival, quedando desesperado pero no por completo, pues “sueña con hacerse un lugarcito como tercero en la futura existencia de la pareja. En lo que se refiere al rival, muestras de hostilidad alternan con servilismo y señales de fascinante atracción” (Girard, 1984, 52). Este género de conducta es interpretado románticamente por el autor como grandeza de alma y noble generosidad. Lo curioso es que sucede lo mismo en la vida del autor, pues este tipo de comportamiento aparece en la propia relación triangular de Dostoyevsky con su futura mujer y su rival Vergounov (véase Golsan, 2002: 16), como lo revela la correspondencia de Siberia.

Sin embargo, a partir de *Memorias del subsuelo* el autor comienza con una ruptura renunciando a la interpretación romántica y resaltando el carácter obsesivo de las rivalidades. Reexamina la relación obsesiva de que fue víctima durante tanto tiempo y poco a poco se las ingenia para apresarla en sus obras. Esto se aprecia si colocamos las últimas obras, que son las fuentes directas, junto a las primeras para examinarlas en su conjunto. Al hacerlo encontramos un progreso en el cual cada

libro sucesivo marca otro estadio en la forja de una rigurosa concepción del deseo (véase Girard, 1984: 53).

La explicación de Girard sobre esta ruptura es que el novelista solo puede ver la estructura del deseo si tiene simultáneamente la visión del todo y de los detalles, si al mismo tiempo es hombre comprometido y no comprometido, si ha quedado atrapado en la estructura del deseo y ha escapado de ella. Sólo la experiencia de la desilusión hace posible la revelación del deseo mimético y de las inconfundibles huellas dejadas por esa experiencia. Esta experiencia ilumina retrospectivamente la senda recorrida y, a la luz de esta metamorfosis, la existencia en el mundo es espiral descendente, un descenso al infierno o prueba necesaria para llegar a la revelación final. Por esto, el romanticismo inicial del escritor corresponde, en la obra importante del autor, a la ilusión del héroe mismo que se libera sólo al final de la novela y lo hace en virtud de una conversión en la cual rechaza el deseo por mediación. Esta es la razón por la cual la muerte y la enfermedad están físicamente presentes en la conclusión y tienen la naturaleza de una feliz liberación (véase Girard, 1984: 23).

La transposición de la experiencia del autor de la renuncia a sus propios ídolos sucede porque, en general, la carrera de un escritor gira alrededor de un número pequeño de temas y problemas que recoge una y otra vez en sucesivas modificaciones llevadas a cabo bajo la presión de obras ya escritas, que ya no lo satisfacen o nunca lo satisficieron. Estas nuevas obras, en relación con las anteriores, tienen un aspecto crítico y negativo porque el escritor hace explícitos los dobles y se hace cargo de ellos. Se aprecia, primariamente, en las llamadas obras de transición que para el propio autor se manifiestan como pura originalidad y espontaneidad, aunque es una forma dinámica virtualmente idéntica en los novelistas, pero realizada con mayor o menor perfección en cada uno.

Así, para explicar satisfactoriamente las primeras obras es necesario verlas como huellas sintomáticas de un deseo que sólo las grandes obras logran revelar. Este deseo no tiene un objeto original o privilegiado, sino que elige sus objetos a través de la mediación de un modelo; es el deseo de otro y por otro, el cual es idéntico a un

furioso anhelo de hacer que todas las cosas giren alrededor suyo. El deseo está esencialmente dividido entre el yo y el otro, quien aparece cada vez más poderoso, más autónomo que el yo. El deseo es siempre imitación de otro deseo y, por lo tanto, una fuente inagotable de conflictos y rivalidades. Cuanto más se transforma el modelo en obstáculo, más el deseo transforma los obstáculos en modelos. Cree que al adorar el obstáculo se mueve más rápidamente hacia su meta. Ese impulso alternado de derribar al ídolo monstruoso y de fundirse con él, “una mezcla de odio y veneración, suele llamársele los sentimientos típicamente dostoievskianos” (Girard, 1984: 54).

En consecuencia, si el deseo es mimético por naturaleza, todos los siguientes fenómenos deben necesariamente tender a la reciprocidad, ya que en el nivel del objeto toda rivalidad tiene un carácter recíproco, pero en el nivel del deseo cada cual se convierte en obstáculo-modelo para el otro. El deseo trata de escapar a la reciprocidad que descubre, pero no hace sino perpetuarse en forma inversa, pues la relación de rivalidad se mueve irresistiblemente hacia la reciprocidad y la identidad. Y este movimiento es el que verdaderamente causa la angustia del “eterno amante”, modelo y rival del “eterno marido”, y cada uno entra alternadamente en el juego del otro a pesar de sí mismo. El resultado final y la verdad del deseo mimético son los dobles, aunque es reprimida por los personajes a causa de su mutuo antagonismo. Los dobles interpretan la aparición de los dobles como algo alucinatorio.

Para explicar este fenómeno es necesario reconocer que los dobles y la ceguera respecto de ellos por el autor se debe a su interpretación alucinatoria, pues busca contradecir la verdad de que los rivales siempre son dobles diferenciándolos como “el bueno” y “el malo”, no reconoce en los héroes y traidores a los dobles. Este maniqueísmo de valores tiene encanto estético, pero se trata de la misma diferencia fundada en identificaciones y exclusiones que se revelan como arbitrarias a nivel del texto mismo.

Es lo que sucede en Camus con su obra *El extranjero*, donde se esfuerza por diferenciar una relación que permita a la rivalidad mimética representarse, haciendo

que el “criminal bueno” resalte la “villanía” de los jueces (véase el ensayo *El extranjero de Camus revisito* en Girard, 1984: 26-50). Pero en su obra *La caída* se da una ruptura por la aparición de los dobles. Si los jueces son culpables de enviar a la muerte y de juzgar, el “criminal bueno” es también culpable de asesinato y de juicio, puesto que ha dado muerte a alguien y lo ha hecho sólo para suministrar a los jueces un buen motivo para condenarlo y colocarlo en la situación de juzgar a sus propios jueces (véase Girard, 1984: 56-60). También podemos invocar al Proust de *En busca del tiempo perdido*, cuando hace hablar al personaje Legrandin, arquetipo de snob, tal como el autor escribía y hablaba en la época que escribió *Jean Santeuil* (véase Golsan, 2002: 13-15). O al personaje Frederic que combina muchas de las experiencias y juicios del autor con la irritante manera de ser de Máxime du Camp, considerado en la primera versión de *La educación sentimental* de Flaubert, como un doble negativo y oportunista del héroe central, quien encarna el idealismo del autor.

Sólo se llega a esta conclusión por el análisis comparativo intertextual, no por los temas o simbolismos que aluden a la ruptura, ni por las pruebas intratextuales o extratextuales, o el deslizarse del texto al autor y del autor al texto. El análisis comparativo de los textos, en virtud de la mediación de sus personajes, alude a una experiencia por la que debe estar pasando, derrumbándose la halagadora imagen que de sí mismo pugnó por crear y perpetuar. El autor surge como la experiencia necesaria de la ruptura entre dos tipos de textos y tiene por fin la posibilidad de crear personajes verdaderamente memorables al trazar los rasgos más odiosos y ridículos del otro, del rival, espejo fiel de su propio yo íntimo. Ahora logra la fusión antes imposible de observación e introspección, en primer lugar, porque concibe su propio dominio en el nivel individual como una desposesión y, en segundo lugar, porque esta desposesión está definida en el contexto de la relación con otro, el cual sólo puede llegar a ser un semejante en la medida en que deje de ser ídolo sagrado y profano que la mimesis del deseo parece hacer de él.

En obras de este tipo, la continuidad está dada por el deseo mimético mismo, por su evolución. La acelerada reciprocidad de relaciones miméticas engendra un siniestro

dinamismo, un círculo vicioso cada vez más apretado. Más allá de cierto umbral, el individuo ya no puede dominar y ni siquiera ocultar este mecanismo que termina por abrumarlo, mostrándose que la verdad de los dobles y del deseo mimético queda específicamente afirmada en la irrupción de la locura. Cuando comienza la locura frecuentemente vemos a los dobles asociados, no con hechos ficticios, sino con relaciones que pertenecen a la existencia misma del escritor. Estas relaciones se disponen de una manera dual y ternaria de forma que fácilmente reconocemos en ellas una verdadera epifanía del deseo mimético.

En estas obras los dobles y el deseo mimético se afirmarán a pesar del autor configurándose sólo dos posibilidades. En un caso, esa aparición se realiza en virtud de un progresivo aumento de la percepción. Para la obra y a veces también para el autor, esa aparición constituye algo así como un segundo nacimiento y arroja la mejor luz sobre el deseo mimético y los dobles, a la manera de Dostoievsky. En el otro, la aparición del esquema mimético se realiza en el delirio y por obra del delirio, en medio de una catástrofe tan definitiva para el autor como para la obra, y la locura se constituye en un término inevitable, a condición de que su ímpetu sea bastante vigoroso. En el primer caso, la obra domina la obsesión, en el segundo, la obsesión domina las obras (véase Girard, 1984: 63).

3.3. EN LA FILOSOFÍA.

En otro ensayo titulado *Estrategias de la locura: Nietzsche, Wagner y Dostoievsky* (véase Girard, 1984: 74-94), Girard analiza la presencia de la concepción mimética en la filosofía; específicamente interpreta a Nietzsche a la luz de esta concepción.

3.3.1. La relación de dobles

Lo primero que estudia Girard es la obsesión que sentía Nietzsche por Wagner. Para él es evidente que no era un simple entusiasmo juvenil rectificado cuando el pensador alcanzó la madurez, sino que “Wagner es una gran parte de las obras, [pues] Nietzsche escribió a favor de Wagner, luego contra Wagner durante toda su

vida, a veces directamente, alabándolo y atacándolo por su nombre, otras veces indirectamente. Cuando se aproxima el colapso final y aunque Wagner ya ha muerto, continúa siendo una figura que lo obsesiona, quizá más que nunca” (Girard, 1984: 74).

La historia de las relaciones de Nietzsche con Wagner no puede ignorarse aduciendo los tradicionales argumentos sobre la inconmensurabilidad entre la vida y las obras del autor, porque corresponde perfectamente a las fases sucesivas del proceso mimético. Primero Wagner es el modelo explícitamente reconocido, la divinidad a la que se rinde abiertamente culto, luego se convierte en un obstáculo y en un rival sin dejar de ser un modelo, pues Wagner se está convirtiendo en el héroe cultural del pueblo alemán que impide a su discípulo llegar a la meta que se ha propuesto.

A fin de socavar el culto a Wagner, Nietzsche recurrió a muchas artimañas, como cuando sugirió a Bizet como un dios musical sustituto, o cuando Nietzsche presenta a Bayreuth como el monstruoso esfuerzo de Wagner para organizar su propio culto. Puede ser que Nietzsche no esté equivocado, pero “Ecce Homo” es exactamente lo mismo, pretende que todo cuanto escribió sobre Wagner en el pasado, las alabanzas sobre ese falso ídolo no sean desechadas ni olvidadas sino que sean aplicadas a su verdadero merecedor, el propio Nietzsche. Esta obra representa el esfuerzo de Nietzsche para organizar su propio culto, la única diferencia es que Wagner tiene adoradores reales, en tanto que Nietzsche sólo se tiene a sí mismo.

Lo que vemos es una relación concreta de dobles, donde la victoria y la derrota son las posiciones de la estructura de rivalidad y están constantemente en juego entre Wagner y Nietzsche. Esta reciprocidad mimética, que se realiza a pesar de los esfuerzos mismos de Nietzsche para anularla, en el momento en que la respuesta ambivalente al modelo como obstáculo y al obstáculo como modelo cede lugar a la crisis de identidad y a la megalomanía, retorna a su primera relación cuando el modelo era abiertamente objeto de culto. Por obra de lo que ahora se le representa como una trampa diabólica, se da cuenta que consintió y fomentó el injusto triunfo del mediador, ahora se ve desposeído de su propio yo y trata cada vez más

desesperadamente de llenar el vacío, no sólo con Wagner, sino con cuanto modelo histórico o mitológico impresione su fantasía.

Esto lo apreciamos en la configuración triangular de las relaciones de Nietzsche. Cada vez que Nietzsche entraba en relaciones con una mujer, parece que un amigo común obraba como intermediario, y ese amigo común también estaba interesado en la misma mujer, o si no lo estaba, Nietzsche creía que sí. En 1876, por ejemplo, Nietzsche pidió a su amigo Hugo von Senger que en su nombre pidiera en matrimonio a una mujer con la cual Hugo hubo de casarse posteriormente. Algo parecido sucedió en un episodio con Lou Salomé y Paul Rée.

En las últimas notas de Nietzsche aparece esta configuración entre Wagner, la mujer de Wagner, Cosima, y el propio Nietzsche. Es un triángulo con personajes reales que desempeñan papeles muy diferentes en las versiones mitológicas del triángulo. Según la hermana de Nietzsche, la primera referencia a la fábula mítica se debe a Hans von Bülow, donde Wagner aparece como Teseo, Cosima como Ariadna y Nietzsche como Dionisos. Nietzsche tiene también su propia mitología en la que el papel de Dionisos se asigna a Wagner, Nietzsche no está presente, solamente Cosima permanece en el mismo lugar; la explicación que dio cuando su esposa lo abandonó por Richard Wagner fue que si una mujer debía elegir entre un hombre y un dios, era excusable que eligiera al dios. Este primer triángulo, del cual él mismo está excluido, tiene que haber estado muy presente en su pensamiento cuando, hallándose al borde de la locura, escribe la nueva versión. Ahora Nietzsche ocupa el lugar antes reservado a Wagner; pero Wagner está aún presente y Nietzsche espera recibir a Cosima de sus manos, así como Wagner la había recibido de Teseo-von Bülow. La posesión de la divinidad y de la mujer marchan juntas.

3.3.2. La voluntad de poder

Sin embargo se podría argumentar que el deseo mediado puede tener influencia en los escritos sobre Wagner, pero el resto de la filosofía de Nietzsche quedaría sin afectar. Girard considera que no es así y emprende el análisis de lo que muchos estudiosos juzgan como una de las ideas más importantes de Nietzsche: la voluntad de poder. La pretensión es revelar “claramente que la voluntad de poder suministra una justificación intelectual de la conducta más contraproducente exigida por las fases agudas del proceso de mediación” (Girard, 1984: 81).

Al principio Nietzsche usó la expresión voluntad de poder únicamente a efectos de una desmitificación psicológica de actos atribuidos al altruismo y otros buenos sentimientos, que tienen raíces en la voluntad de poder, es decir, son conductas secretamente motivadas por un miramiento extremo de la opinión de los demás. Girard menciona que Walter Kaufmann, en su obra *Nietzsche: Philosopher, psychologist, Antichrist*, observó que en esa fase Nietzsche no exhortaba a desarrollar una voluntad de poder ni hablaba de ella como algo glorioso.

El Nietzsche posterior con frecuencia presenta la voluntad de poder como la fuerza que mueve todo el universo. A decir de Heidegger, la convirtió en la base de un sistema metafísico y en la única virtud que se debe abrazar y desarrollar plenamente. El carácter distintivo de la voluntad de poder consiste en ser una forma de energía que se divide en dos variantes contrapuestas. La primera podría llamarse la auténtica voluntad de poder; a la otra se la llama a menudo resentimiento, ambas solo pueden ser diferenciadas en términos de cantidad (véase Girard, 1984: 81).

La naturaleza conflictiva y competitiva de la voluntad de poder convierte una diferencia cuantitativa en cualitativa. Los individuos que poseen más voluntad vencen y sojuzgan a los que poseen menos, por lo cual los fuertes deben dominar a los

débiles y los débiles deben experimentar amargo resentimiento por su inferioridad. Los débiles harán todo cuanto puedan por escapar a las consecuencias de esa inferioridad y hasta negarán su realidad, pero saben que en cualquier nuevo encuentro frente a frente quedarán una vez más derrotados, de suerte que se ven condenados a apelar a medios tortuosos. Como son numerosos, pueden unirse para inventar religiones y filosofías que parezcan altruistas, pero cuya única finalidad es subvertir la natural jerarquía de la voluntad de poder. El resentimiento oculta detrás de sí un ultrajado sentido de justicia, siendo su principal ejemplo la tradición judeo-cristiana. La única manera de evitar el resentimiento es vencer a otras voluntades. Por eso quien abraza la mística de la voluntad de poder con plena conciencia de sus implicaciones, si no demuestra que es capaz de superar a todos los adversarios, no puede forjarse ilusiones de sí mismo. Sólo la victoria es la verdadera medicina del espíritu humano.

En este caso, si el conflicto es de esencia, la concepción nietzscheana y el proceso mimético discrepan, pues el resultado establece la diferencia entre las voluntades más fuertes que vencen y las más débiles que pierden. Sólo unas cuantas deberían resultar siempre victoriosas, tal y como corresponde a la realidad.

Sin embargo, Girard se pregunta qué ocurre si juzgamos a Nietzsche según sus propios criterios, ¿acaso poseyó Nietzsche la fuerza interior que afirma de la voluntad de poder? (véase Girard, 1984: 82). Suponemos que Nietzsche debía creer que él era uno de los campeones invictos de la voluntad de poder, después de todo él la había descubierto. Pero la realidad era otra, pues hubo momentos en que Nietzsche expresó sentirse incapaz de cumplir las exigencias de su propia mística. Esto se hace evidente cuando observamos que en su relación con Wagner y con otros mediadores, Nietzsche no se sentía seguro en su identificación con Dioniso y, como Dioniso y la voluntad de poder son una y la misma cosa, entonces ciertamente no se sentía seguro de poseer la segunda.

Además, lo que dice Nietzsche sobre su propio impulso competitivo y agresivo se puede caracterizar como una febril empresa de autodestrucción, pues le asigna

mucha importancia a la victoria. Girard recuerda que en *Ecce Homo* afirma: “Ataco sólo causas que son victoriosas... ataco sólo causas contra las cuales no puedo encontrar aliados... ataco únicamente causas contra las cuales permaneceré sólo” (citado en Girard, 1984: 84). Este escrito nos muestra una voluntad extremadamente fuerte, que busca sin desmayo adversarios aún más fuertes, pero no encuentra ninguno y queda gloriosamente invicta. La victoria alcanzada no es el resultado de la lucha y el triunfo demostrado con la fuerza, sino de la indiferencia al tipo de desafío que representa esta mística, es decir, la victoria no es propiamente victoria. Por esto, para Nietzsche el máximo mal es la indiferencia del mundo y hace que sienta haber perdido una multitud de batallas que sencillamente nunca se libraron.

En realidad, sólo una crítica radical al comparar la mística de la voluntad de poder con el proceso mimético nos revela que esta mística agrega realmente un esfuerzo hercúleo y sistemático para metamorfosearse en resentimiento. La palabra misma de resentimiento “evoca la imagen de un obstáculo inamovible contra el cual choca el sentimiento inicial y al cual retorna obsesivamente sólo para verse frustrado una y otra vez” (Girard, 1984: 85). El resentimiento es, en realidad, un deseo frustrado y traumatizado, pues, “el objetivo real del resentimiento es, en última instancia, el mismo resentimiento - es, en otras palabras, su propio reflejo, disfrazado de tal manera que ya no puede reconocerse a sí mismo. Es decir, el resentimiento representa una interiorización profunda de la venganza”⁴⁸ (Fleming, 2004: 128-129).

Además, muchos de sus rasgos se asemejan a las consecuencias del proceso mimético. Como los deseos son realmente miméticos, por fuerza deben chocar con otros deseos, no porque decidan libremente hacerlo, sino porque están copiados los unos de los otros. Todos los deseos se dicen entre sí imítame y no me imites, casi simultáneamente, lo cual equivale a decir que deseos recíprocamente frustrados se generan y se refuerzan unos a otros. El desenlace es desastroso porque resulta de una propensión mimética que no puede desatarse sin resolverse en la búsqueda del

⁴⁸ “The real target of resentment is ultimately resentment itself - it is, in other words, its own reflection, disguised such that it can no longer recognize itself. Resentment, that is, represents a thoroughgoing interiorization of vengeance”. La traducción es mía.

obstáculo insuperable, que hay que crear si es necesario. Esto sugiere que la indiferencia misma puede llegar a ser el obstáculo más invencible.

Este análisis de los efectos que verdaderamente corresponden al resentimiento, bien representa a toda la voluntad de poder. Nietzsche cree que podemos escapar a esos efectos si seguimos las reglas de la noble competición caballeresca, remover cielo y tierra para hallar al hombre que le enseñe la lección que merece. La verdad es que no corresponde con el genuino coraje ni con la verdadera adversidad, sino que esa búsqueda representa, en un estilo glorificado, las fases más avanzadas de mediación: el obstáculo insuperable. Por esto, la mística de la voluntad de poder podría llamarse la ideología del deseo mimético o la religión del éxito, es la ideología del mundo en que vivimos, no menos competitivo en la esfera intelectual que en la esfera económica o política.

En el siguiente texto de Nietzsche, (citado en Girard, 1984: 87) Girard puede comprobar más directamente el aterrador proceso porque su tema es el camino a la demencia:

Haz que me vuelva loco, ¡oh, divina potencia! Loco para que finalmente pueda creer en mí mismo. Dame delirio y convulsiones, momentos de lucidez y esa oscuridad que sobreviene repentinamente. Hazme estremecer de terror y dame ardores que ningún hombre mortal experimenta nunca: rodéame de rayos y fantasmas. Hazme dar alaridos, hazme aullar y arrastrarme como una bestia a cambio de fe en mí mismo. Me devora la duda sobre mí. He dado muerte a la ley y ahora siento por la ley el horror que siente el ser vivo ante un cadáver. A menos que no me encuentre por encima de la ley, soy el más réprobo de los réprobos. Un nuevo espíritu me posee; ¿de dónde procede ese espíritu si no procede de ti? Pruébame que te pertenezco ¡oh, divina potencia! Solamente la locura puede suministrar la prueba.

Aquí se menciona la verdadera razón de esa oscilación entre lo maníaco y lo depresivo y es la falta de fe en sí mismo. Las dudas sobre sí mismo resultan de una comparación, no con algo, sino con alguien, aunque no se nombra en el texto. Ese alguien es el mediador, es el verdadero centro alrededor del cual gira todo en la misma proporción en que el deseo del loco aspira a que todo gire alrededor de sí. Igualmente menciona que la solución a esta falta de fe en sí mismo es más locura. El

loco ya posee la locura y, sin embargo, desea más para lograr la certeza, en la vieja creencia romántica de la locura como signo de elección, como prueba de afinidad con divinas potencias. Pero la verdad es que la locura es duda y una locura más extrema significa cada vez más oscilaciones, altibajos tan extremos y violentos que todo el mecanismo pendular se derrumba. Sólo entonces la oscilación de Dioniso entre Nietzsche y el mediador quedaría interrumpida para siempre. Sólo entonces quedaría eliminada la falta de fe en sí mismo. “La única certeza y estabilidad que el loco puede considerar es la destrucción de su mente, el triunfo de la locura, equivocadamente representada como el triunfo del sujeto” (Girard, 1984: 88).

Por esto, cada vez que Nietzsche se siente como un dios durante un momento, debe pagarlo muy caro y entonces se convierte en el Crucificado. El supuesto dios es realmente una víctima. La confusión entre el dios y la víctima es el punto culminante de la fluctuación entre lo maniaco y lo depresivo. En el desplazamiento de Dionisos contra el Crucificado a Dionisos o el Crucificado, tenemos el colapso del pensamiento de Nietzsche⁴⁹ porque es la etapa del deseo donde no hay objeto alguno; no hay más que el *double bind* mimético, la obsesión del modelo-obstáculo que empuja hacia la locura y la muerte, si no hay un mecanismo victimal que lo reduzca a la razón o engendre esa razón.

Pero la demencia de Nietzsche, y de muchos otros, tiene sus raíces en una experiencia que no es realmente ajena a ninguno de nosotros, pues el principio de mediación se dirige al centro mismo de la motivación individual en el campo cultural. Para entenderlo no debemos abordar temas como Dioniso o la Voluntad de poder en su estado final metafísico, porque es el resultado de un proceso que debe considerarse en su totalidad y que comienza en una clave diferente. Al principio, la imitación y la rivalidad están ya presentes en el mundo intelectual pero aún tienen un objeto reconocible, un objeto por el que vale la pena luchar, y que se podría determinar como la omnipotencia intelectual y artística. Ya a mediados del siglo XVIII, el prestigio de los intelectuales hace que el juicio de éstos sea más importante

⁴⁹ Sobre este tema se puede consultar Depoortere, 2008: 49-60.

para los otros intelectuales que la opinión de aristócratas benefactores. En este microambiente las relaciones más importantes no son entre superiores e inferiores sociales, sino entre pares, aun cuando rara vez sean experimentadas como relaciones de igualdad porque el juicio encubierto de los pares, a falta de criterios objetivos, desempeña un papel decisivo. Este estado de cosas no deja de engendrar una gran cantidad de alucinaciones como resultado de la más insignificante oposición exterior y, la violencia más o menos oculta de estas relaciones, no dejan de influir en la creación intelectual.

Las presiones del mundo en general son reales pero están filtradas y deformadas por el microambiente del mundo intelectual, que constituye una red de complejas e inestables relaciones regidas por el deseo engendrado por mediación, donde el otro se convierte en figura fascinante alrededor del cual girará constantemente porque representa un obstáculo real o imaginario. Lo importante aquí es, primero, la alternancia regular entre una imaginaria omnipotencia del yo en la soledad y la omnipotencia real de los otros en la sociedad y, segundo, que el otro es el obstáculo mimético en su quintaesencia.

Pero la causa, sugerida por el escrito, de la falta de fe es haber matado a la ley. La ley es asesinada por el propio loco y su cadáver se considera responsable de todo el desastre que ocurre. Esa acusación es falsa, desde luego, por cuanto la ley no está presente para impedir lo que ocurre en su ausencia, es decir, el proceso mimético. Mientras la ley está viva, diferencia y separa a los dobles potenciales; canaliza el deseo mimético hacia metas que son realmente trascendentes en el sentido de que son exteriores a la comunidad.

La acusación a la ley es fruto del deseo mismo que se niega a afrontar su propia verdad. Y es también una última protección contra la revelación plena de la verdad, una revelación que significa el fin de toda paz y salud, si no significa el fin del deseo mismo. El cadáver de la ley es el último objeto de sacrificio, la última diferencia que aún difiere un poco el encuentro frente a frente de los dobles. El mundo moderno presenta una crisis mimética diferente, más compleja y misteriosa de cualquier otra.

Quien realmente dio muerte a la ley es la ley misma o lo que pase por ella en nuestro universo; el asesino es ese mismo cristianismo que ahora está siendo asesinado. Esta víctima propiciatoria, que es la ley muerta, es la solución de toda una época que ahora está llegando a sus postrimerías.

CONCLUSIONES

La teoría de la mimesis propuesta por René Girard permite explicar el paso del animal al hombre, del niño al adulto, el aprendizaje, la cultura, la violencia, el desorden, la estructura de la indiferenciación, entre otros, por una gradación de la intensidad de tal mecanismo; así, el paroxismo de la intensidad mimética explica la inversión radical, permite entender el paso de una estructura a otra y marca la discontinuidad absoluta de los mecanismos fundadores.

Sin embargo, las implicaciones de esta teoría no son sólo explicativas, sino, a la vez, una abierta y fuerte crítica a ciertos planteamientos que se han vuelto comunes en nuestra época. El primero tiene relación con la más cara de nuestras ilusiones: la íntima convicción de que nuestros deseos son realmente nuestros, de que son verdaderamente originales y espontáneos. Por lo que nos imaginamos que el malestar y la desdicha provienen de las trabas puestas al deseo por los tabúes religiosos, culturales, judiciales, que, una vez derribados, daría frutos la maravillosa inocencia del deseo.

Es cierto que nuestra sociedad ha mostrado ser capaz de desencadenar el deseo mimético sin temer un desbocamiento irremediable del sistema, de absorber la indiferenciación en dosis elevadas, pues, no sólo se ha repuesto de sus convulsiones violentas, sino que, basándose indudablemente en la liberación del deseo mimético, ha sacado de allí como una fuerza nueva que le permite desarrollarse de nuevo sobre una base más ancha, más apta para absorber y asimilar nuevos elementos culturales y poblaciones de la cual resultan las prodigiosas realizaciones modernas.

Pero el precio a pagar es el reforzamiento de las tensiones competitivas, ligada a la metafísica de esas tensiones y a la democratización y vulgarización de la neurosis. A

medida que el deseo elimina los obstáculos exteriores, dispuestos por la sociedad para prevenir su contagio, el obstáculo estructural suscitado por las interferencias miméticas, el modelo metamorfoseado en rival, sustituye a la prohibición caída. Cuanto más se imaginan los hombres que realizan sus utopías del deseo, más trabajan por el perfeccionamiento de ese mundo competitivo que los ahoga. Apenas se borran los últimos tabúes, innumerables intelectuales comienzan a hablar de ellos como si fueran más pesados, o lo sustituyen por un poder omnipresente y omnisciente. Lo que bien se podría denominar como una nueva traducción mítica de las estrategias miméticas.

Lo mismo que esa perspectiva filosófica actual, la perspectiva psicopatológica se basa en la herencia del individualismo romántico, se basa en la diferencia y expulsa la identidad de los dobles. En los ambientes dominados por la fiebre de la competencia y las ansias de méritos (negocios) en un contexto de ociosidad relativa (intelectuales), favorable a la observación recíproca, la ciclotimia se alimenta de signos no ilusorios ni insignificantes. El espíritu de competencia depende de comparaciones que no son seguras, porque no existe punto fijo de comparación (nacimiento, clase, etcétera.). Cada día hay menos medidas para controlar las amplificaciones emocionales en una sociedad cada vez más desestructurada y, por tanto, más amenazada por las oscilaciones miméticas, en especial las actividades o vocaciones que dependen directamente del juicio de los demás (políticos, actores, escritores, etcétera).

La pregunta es si no habrá una amenaza de psicosis siempre que la intuición individual en estas materias supera cierto umbral. Las oscilaciones del humor afloran en nuestra sociedad detrás de toda clase de fenómenos culturales que no relacionamos con ellas. Los manuales de éxito personal revelan el secreto: dar la impresión que ya se tiene éxito. Pero la impresión que se da y se recibe da lugar a una lucha: cada uno se refuerza en probar que posee la clave, cuando en realidad debe conquistarla quitándosela a otro.

Pero es tan igualmente absurdo exigir la liberación de un deseo sin constricción, como pensar una vuelta a la constricción. Desde que se disuelven las formas culturales tradicionales, cualquier esfuerzo por reconstruirlas desemboca en abominaciones sangrientas, ya que los procedimientos sacrificiales son cada vez menos eficaces y más temibles porque para restaurar su eficacia está la tentación de multiplicar las víctimas inocentes (extranjero, clase, religión, familia, no-nacido...) culpabilizadas de todas las represiones. Todo el pensamiento moderno está falseado por una mística de la transgresión o el miedo a pasar por ingenuos y sumisos, en la que cae cuando pretende escapar. Es el deseo de jugar a ser los más francos, los más rebeldes, que con halagarlo un poco se atreve a decir cualquier cosa. Vivimos en un mundo tanto más conformista cuanto más se imagina que tiene el monopolio del anticonformismo. Es la guerra moderna contra los entredichos que le dispensa de toda autocrítica real, pero en realidad se sigue rellenando de paja los antiguos pellejos sacrificiales para apalearlos por milésima vez. Hay que ver oculto en él a la víctima y rechazar todos los chivos expiatorios que nos presenta el modernismo clásico, con Marx, Nietzsche y Freud a la cabeza (los burgueses, la moral, el padre, etcétera).

El segundo se refiere a las lisonjeras ilusiones que abrigamos sobre la naturaleza y origen de nosotros mismos como individuos y como sociedad: creer en la bondad natural del hombre. La cabal conciencia del deseo mimético ha revelado que la violencia siempre ha estado en el hombre, pero no es instintiva porque estando a su disposición no ha cedido a ella. Por esto, es extraño encontrar discursos que, para todo lo que sea diferente a la política, continúan funcionando como si los humanismos que los inspiran fueran tan válidos como en el pasado.

Revela no sólo la naturaleza puramente humana, sino la infraestructura oculta de las religiones y las culturas porque fabricamos con nuestra manos al verdadero dios de la humanidad: la violencia, pero ahora sin que ninguna religión pueda maquillarlo. Los hombres han encontrado siempre la paz a la sombra de sus ídolos, es decir, de su propia violencia sacralizada. En un mundo cada vez más desacralizado sólo la

amenaza permanente (ayer en el armamento nuclear, hoy en el cambio climático) de una destrucción total e inmediata impide a los hombres destruirse entre sí. Es siempre la violencia la que impide que la violencia se desencadene. La violencia en su doble papel de veneno y de remedio (*pharmakos*).

En un mundo con la violencia revelada y sin mecanismos victimales funcionales, los hombres se enfrentan al dilema de renunciar a la violencia o desencadenarla con el peligro de aniquilar a todos. Se impone establecer una relación entre la paz extraña que vivimos y la establecida en las religiones propiamente rituales, sin assimilarlas. En esta situación son más importantes las diferencias que los parecidos, pues sólo en un sentido metafórico podemos decir que los hombres adoran su propia fuerza destructora, ya que nuestras conductas no son análogas a las religiosas en cuanto terror sagrado, sino en cuanto temor perfectamente lúcido de los peligros por una estimación fríamente científica de las consecuencias uniformemente desastrosas o fatales.

Da la impresión de hundirnos en una trampa fabricada por nosotros mismos, donde los hombres se reconcilian para siempre sin intermedios sacrificiales o se resignan a la extinción. El infinito potencial de la violencia humana (contagio mimético) no puede desencadenarse actualmente sin correr el riesgo de la auto-extinción y nos conduce a una necesidad implacable: la renuncia a la violencia *sine qua non* de la supervivencia humana. Estar en una situación de violencia apocalíptica no es predicar el fin del mundo, sino afirmar que los hombres son dueños de sus destinos, pero ahora con conocimiento de causa. Ha llegado a un grado de conciencia y de responsabilidad superior a cualquier otra precedente.

El tercero se refiere a la ya resuelta diferencia entre religión y filosofía, cuando en realidad existe una fuerte identidad de ambas en el marco del sacrificio. Los mecanismos sacrificiales no están sólo reservados a lo religioso porque son los mecanismos de todo pensamiento. En la tendencia dominante del pensamiento filosófico occidental, desde Platón en adelante, la filosofía es la búsqueda del saber a través de la razón y si la razón es una facultad que nace de conceptualizar la

expulsión de unas víctimas, la filosofía es, por definición, sacrificial. En consecuencia, la religión y la filosofía mantienen la misma función. Los mitos ocultan la presencia de la víctima y del modelo adorado y odiado. De la misma manera, incluso los sistemas filosóficos ocultan la presencia de un mediador, sólo que el filosófico es más falso que el mítico, pues, las religiones conectan la violencia con lo sagrado y lo atribuyen a una divinidad como único gobernante del destino de los hombres, mientras que las filosofías, en general, tienden a defender una ilusoria autonomía del hombre.

El nihilismo cognoscitivo del pensamiento actual, con su creencia en la no existencia de una historia universal, sino de sentidos competitivos y contradictorios por todas partes, hace aparecer lo religioso como contradicción insoluble, ligada a una pérdida de origen. Si continúa la tendencia actual a minimizar lo religioso, se puede esperar la desaparición próxima de las últimas huellas significativas del origen sagrado de la humanidad. Esta racionalización y diferenciación cada vez mayor de la cultura son una mistificación reforzada, una desaparición de las huellas sangrientas, una expulsión de la expulsión misma.

Además, la privación cada vez más radical de los recursos sacrificiales no permite producir esos ídolos de la violencia que reúnen todas las características de lo sagrado, así que la humanidad se ve abocada a los conflictos de los dobles, de las diferencias, que en realidad son conflictos de identidad. Son los dobles idénticos los que hablan en esas mitologías del “plural” y del “policentrismo”. Los sincretismos vagamente místicos son los herederos de los dioses de la violencia. Esta empresa caracteriza a todos los movimientos e ideologías totalitarias del siglo XX, basadas en una racionalización monstruosa del mecanismo victimal. La creación de la sociedad perfecta subordinada a la eliminación previa o a la conversión forzada de las categorías o grupos culpables,

También se puede apreciar en el pensamiento moderno en la falsa identificación que siempre hace entre lo científico y el conjunto de relaciones vivas, su reducción a la pura objetividad de las cosas. Lo mismo que los mitos, no hacen más que inventar

una jerga para transfigurar el linchamiento. Por ejemplo, tras la apariencia de la lógica más fría en la demografía se vislumbra una obsesión por la superpoblación, propia de los países “desarrollados”. ¿Cómo reducir esa muchedumbre excesiva de población pobre, para que sea posible evolucionar más fácilmente dentro del desarrollo? ¿Cómo reducir la población sin aniquilarla por completo? Sin embargo, la destrucción selectiva que promueve resulta imposible sin que desemboque en una destrucción total.

El problema que se presenta es la visión de visiones del mundo. El arquetipo dantesco parece reaparecer en obras cuyo contenido refleja filosofías muy diferentes. El carácter irremplazable del lenguaje religioso nos obliga a preguntarnos si el tipo de pensamiento que animó al comienzo a ese lenguaje no será más apropiado para tratar las circunstancias actuales. El verdadero pensamiento religioso, las grandes novelas, el psicoanálisis y el marxismo tienen en común el oponerse a cualquier idolatría o fetichismo. Todos los aspectos de nuestra vida tienen la misma estructura de nuestra vida económica. Si el dinero se está convirtiendo en el centro de la vida humana también se está convirtiendo en el centro de un sistema análogo que reproduce a la inversa la estructura de la redención cristiana.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía primaria:

Girard, R. (1982) *El misterio de nuestro mundo*. Salamanca: Sígueme.

Girard, R. (1984) *Literatura, mimesis y antropología*. Barcelona: Gedisa.

Girard, R. (2002) *El chivo expiatorio*. Barcelona: Anagrama.

Girard, R. (2006) *Los orígenes de la cultura*. Madrid: Trotta

Bibliografía secundaria:

Bandera, C. (1986). From mythical bee to medieval anti-Semitism, en *To honor René Girard*. Saratoga: Anma Libri.

Bateson, G. (1972). Toward a theory of schizophrenia, Minimal requirements for a theory of schizophrenia y Double bind, 1969. En *Steps to an ecology of mind*. Chicago: The University of Chicago Press.

Caillois, R. (1986). *Los juegos y los hombres: la máscara y el vértigo*. México: F. C. E.

Depoortere, F. (2008). Christ in postmodern philosophy. London: T&T Clark.

Eliade, M. (1999). *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Barcelona: Herder.

Fleming, Ch. (2004). *René Girard. Violence and Mimesis*. Cambridge: Polity.

Golsan, R. (2002). René Girard and myth An introduction. New York and London: Routledge.

Grande, P. (2009). Mimesis and Desire. An analysis of the religious nature of mimesis and Desire in the work of René Girard. U. S. A.: Lap Lambert.

Kirwan, M. (2005). Discovering Girard. Cambridge: Cowley.

Lévi-Strauss, Cl. (1997). *El totemismo en la actualidad*. México: F. C. E.

Lorenz K. (1978). El vínculo. En *Sobre la agresión. El pretendido mal*. Madrid: Siglo Veintiuno.