

DESEO Y VIOLENCIA
Una aproximación a la mimesis conflictiva y su posible salida en el pensamiento de
René Girard

Rwolds Augustin

Pontificia Universidad Javeriana
Facultad de Filosofía
Bogotá, D.C.
Octubre de 2015

DESEO Y VIOLENCIA

Una aproximación a la mimesis conflictiva y su posible salida en el pensamiento de
René Girard

Trabajo de grado presentado bajo la dirección de Roberto Solarte para optar por el título de
Filósofo

Pontificia Universidad Javeriana
Facultad de Filosofía
Bogotá, D.C.
Octubre de 2015

Agradecimientos

Cuando estaba en el segundo semestre, en la clase de filosofía antropológica me encontré un pensador que sería más tarde clave en la pregunta que tengo sobre el ser humano. René Girard me ha dado la posibilidad de entender mi propia vida y desde ahí la vida del ser humano. Por esto, este trabajo, si bien ha requerido de esfuerzo y mucha dedicación, no hubiese sido posible sin la cooperación desinteresada de todas y cada una de las personas que a continuación nombraré.

En primer lugar, deseo agradecer a Dios por el don de la vida que me ha dado, por todos aquellos que ha puesto en mi camino para gozar con ellos de dicho bien. Le agradezco a la provincia Galo-Canadiense por brindarme todos los recursos necesarios para llevar a cabo mi formación filosófica. Agradezco a la provincia colombiana por su acogida durante estos cuatro años. De igual manera agradezco a la Facultad de Filosofía: los profesores, miembros administrativos y estudiantes, por su cercanía y acogida. Quiero agradecer especialmente a mi director de trabajo de grado, Roberto Solarte, quién, gracias al manejo del autor escogido y del tema, supo acompañarme con mucho cariño y guiarme en mis reflexiones rigurosas para alcanzar lo esperado. Sin duda, los momentos de discusión con él han sido iluminadores, tanto para la elaboración de este trabajo, como para mi vida.

Manifiesto mis sentimientos de gratitud a tantas personas que han estado allí con el gusto de ayudarme. A mis compañeros haitianos: Stanley, Géthro, Robenson, Jean Hugues, Jean Francky, Jean Yves, Gerard Myriam, Jean Vanel, Maxel, Rivelino y Maréus. Muchas gracias compañeros por su presencia amistosa y sus críticas constructivas. De una manera especial quiero agradecer a Walter Quintero y a Uriel Salas por la revisión de este texto.

Comparto mi alegría con mi familia, mi madre, Marie Saint-Juste; mi hermano, Corinthe Augustin y mis hermanas, Riodenise, Milouse, Marise, Magda, Judith, Shirley Augustin, quienes, desde la distancia, tuvieron las palabras adecuadas para alentarme en los obstáculos que se presentaron en el camino, dándome la fortaleza necesaria para seguir adelante. Finalmente, manifiesto mi gratitud a los amigos jesuitas y los formadores por animarse en el esfuerzo realizado y compartir sus alegrías y sus bondades.

A la memoria de mi padre Arsène Augustin

ÍNDICE

Introducción.....	7
CAPÍTULO PRIMERO.....	12
LA TEORÍA DEL DESEO MIMÉTICO	
1.1. Mímesis y Deseo.....	13
1.2. Deseo triangular.....	17
1.3. Mediación externa e interna.....	21
1.4. Espiral mimética.....	24
1.5. El deseo metafísico	27
1.6. Crisis mimética y <i>double bind</i>	29
CAPÍTULO SEGUNDO.....	35
EL MECANISMO DEL CHIVO EXPIATORIO	
2.1. Antropología girardiana.....	36
2.2. Deseo y violencia.....	39
2.3. El fenómeno de los ritos: Lo Sagrado.....	41
2.4. El mecanismo del chivo expiatorio.....	44
2.5. Elección del chivo expiatorio.....	47
2.6. La fenomenología de los mitos.....	51
2.6.1 El horrible milagro de Apolonio de Tania.....	52
2.6.2. Edipo Rey de Sófocles	55
2.7. Ritos y Religión.....	56
CAPÍTULO TERCERO.....	61
DE LA RIVALIDAD A LA DONACIÓN DE SÍ	
3.1. La revelación bíblica.....	62
3.2. Mímesis y escándalo.....	65

3.3. Mimesis positiva.....	68
3.4. La preocupación moderna por las víctimas.....	73
3.5. El universo apocalíptico.....	76
CONCLUSIÓN.....	80
BIBLIOGRAFÍA.....	85

INTRODUCCIÓN

El deseo objetivo o subjetivo es siempre un deseo lineal: de un objeto hacia un sujeto o de un sujeto hacia un objeto. Lo que se puede explicar de dos maneras. Por un lado tenemos un objeto que tiene la capacidad de ser deseable por un sujeto, puede ser que se presente al sujeto como el mejor objeto deseable y, como es el mejor objeto, el sujeto se ve compelido a desearlo. Por otro lado, tenemos a un sujeto que se cree dueño de sus deseos y dice: yo deseo lo que quiero, elijo al objeto de mi gusto, no porque sea mejor, sino porque soy dueño de mis deseos.

René Girard, parte de una interpretación de los textos literarios para invitarnos a salir de esta ilusión. Para él, el objeto no tiene esta capacidad de hacerse desear por un sujeto y tampoco el sujeto tiene un deseo autónomo. De este modo, para desear un objeto, el sujeto necesita que un mediador le indique o le dicte qué desear. Contrario a como podríamos pensar, el deseo no es lineal, sino triangular. René Girard, hizo este descubrimiento en las grandes novelas. De esta forma, deseamos tal objeto porque este ha sido deseado por otro. En este sentido, desear un objeto es imitar el deseo de otra persona. Para nuestro filósofo¹, “sólo los novelistas revelan la naturaleza imitativa del deseo” (Girard, 1985: 20).

Así pues, todo el sistema de pensamiento de Girard está basado en que no existe un deseo propio, pues el deseo siempre es dictado por un tercero por medio de un objeto. Si deseo algo, es porque este algo es deseado por otro. En este aspecto, el hombre es visto como un ser de deseos; es a través de estos deseos imitativos que los seres humanos aprenden las costumbres de sus ancestros. Sin embargo, los deseos han de conducirnos a la violencia cuando se transforman en deseo de apropiación, una violencia que puede ser mimetizada a través de toda una comunidad. Cuando ocurre esto, salirse de esta violencia resulta difícil, por no decir imposible.

¹ Decimos que Girard es un filósofo porque basándonos en *Qu'est-ce que la philosophie* de Deleuze la tarea del filósofo es revelar un problema y crear un concepto a partir de este problema: es lo que hizo Girard.

Es el descubrimiento de René Girard tras un largo recorrido intelectual. En efecto, el pensador francés no se contentó en ver el origen de la violencia, sino, al encontrar que ella viene desde una mediación interna, trata de encontrar una forma de resolverla. De esta manera, nuestro filósofo estudió la sociedad humana, desde sus raíces primitivas, en busca de una solución a la violencia. No obstante, ya que solo ha encontrado la violencia y no su alternativa, se va a la tradición judeocristiana haciendo una reflexión antropológica de estos textos. Por esta razón, Girard es visto como un filósofo cristiano. Sin embargo, algunos pensadores contemporáneos ven a la filosofía de René Girard como una exposición racional del cristianismo, lo que alegra el corazón de los pensadores cristianos, al encontrar un apoyo racional a su fe cristiana. Por el contrario, otros tomaron esto para denigrarlo, diciendo que no es filosofía. Nuestra investigación no pretende abarcar ninguna de estas corrientes, sino que nuestro objetivo es hacer un acercamiento filosófico al pensamiento del filósofo francés.

En el primer capítulo de esta investigación, nos concentraremos en analizar el concepto del deseo mimético. Empero, como ya mencionamos, y sobre esto volveremos a lo largo de este trabajo, con la teoría del deseo mimético, nuestro autor rompe con la concepción moderna del sujeto que es visto como un ser autónomo, un ser que es capaz de desear por sí solo. Para René Girard, el ser humano es un ser de deseo, no obstante, su deseo es dictado por un tercero. De ahí, por medio de la mimesis adquisitiva, el ser humano imita el deseo de los demás. Pues, todos los seres vivos imitan, no obstante, “los seres humanos somos la especie con mayores aptitudes miméticas. Imitamos a nuestros semejantes, y eso constituye la base del aprendizaje; de ahí que tengamos la mayor inteligencia entre todos los organismos” (Andrade, 2010: 95). Esta es la ventaja de la mimesis. No obstante, tiene sus desventajas: “en la medida en que imitamos a los demás, imitamos sus deseos y, al imitar sus deseos, terminamos deseando las mismas cosas que ellos. Pero, al desear las mismas cosas, pronto surgen los conflictos y las rivalidades” (Andrade, 2010: 95). Este problema será el objeto del primer capítulo de este trabajo.

La violencia es una cuestión central en la realidad cultural y religiosa. Pues, siempre está presente y reinventada, siempre la queremos superar pero siempre está presente. En esta perspectiva, para René Girard, las culturas, las grandes civilizaciones son fruto de la violencia, nacen desde el asesinato fundador. No obstante, aunque el ser humano desarrolla

su cultura desde una mimesis conflictiva, no puede seguir viviendo en esta violencia, tiene que encontrar una forma de salir de esto. En este sentido, si miramos las sociedades primitivas, ellas trataron de resolver la violencia masiva con la violencia, siendo esta segunda una violencia puntual que produce lo sagrado. René Girard quería entender por qué la violencia llama a la violencia. En este aspecto, se fue hasta el origen de la cultura humana donde vio que la violencia estaba en la base del origen de las culturas. Nuestro autor se dio cuenta que desde las sociedades llamadas primitivas, la violencia era una forma de sobrevivencia. Cada vez que estas comunidades se encontraban en una crisis mimética, la solución consistía en escoger a un 'miembro' de la comunidad que sería sacrificado por el bien de todos. Entonces, los jefes de estas 'tribus' para frenar la violencia usaba otra violencia menor por el bien todos, pues, estaban conscientes de que las crisis miméticas podrían mimetizar a toda la comunidad. De este modo, para evitar dicha mimesis contagiosa que podía hacer que todos los miembros de la comunidad fueran rivales unos de los otros, canalizaban este *todos contra todos*, a un *todos contra uno de carácter mimético*. A esto, Girard lo llama chivo expiatorio. Pero este chivo expiatorio se repetía cada vez que la comunidad estaba en conflicto. De ahí, se transforma en un mecanismo que no hace más que producir víctimas.

Nuestro autor no estaba satisfecho con esta forma de restablecer *la paz* dentro de estas comunidades. Es verdad que después de cada sacrificio una paz se restablecía. "El chivo expiatorio es culpable. Su mimetismo hace pensar a los hombres, con toda naturalidad, de esta manera" (Girard, 1996: 32) que su muerte les libra de todas las calamidades que están ocurriendo en la comunidad; los miembros de la comunidad piensan que después de su asesinato, "no hay más enemigos, no hay más venganza, ya que, en el chivo expiatorio, se ha matado al enemigo absoluto" (Girard, 1996: 32). En consecuencia, esta persona culpable, que traía la división dentro de la comunidad, después de su muerte, como restablece el orden, es vista por los miembros de la comunidad como un ser divino. Para demostrar su carácter sagrado, estos sacrificios se hacen dentro de una ritualidad en la cual todos los miembros de la comunidad toman parte; por medio de las prohibiciones, dicho mecanismo se reserva solo cuando el orden de la comunidad está en peligro y ser contado por medio de los mitos. Este será el tema del segundo capítulo de nuestra investigación.

René Girard no quedó satisfecho con esta forma de resolver la violencia por la violencia. En este aspecto, nuestro pensador va a la tradición judeocristiana indagando si existía otra solución a la violencia, sin dejar atrás una víctima. Lo primero que Girard constata es que mientras los mitos, que son la memoria de cómo se resuelven los conflictos dentro de las comunidades, ocultan la inocencia del chivo expiatorio, la Biblia no hace más que revelarla. En este sentido, el autor piensa que se puede encontrar una forma de solucionar la violencia con una lectura filosófica de la Biblia, precisamente de los Evangelios. Es por esto que al principio decimos que varios pensadores ven a Girard como un pensador religioso. Pero no lo es. Pues, son las búsquedas del autor que lo llevan hasta el cristianismo. Es indagando cómo se puede resolver la violencia que el autor llega al pensamiento judeocristiano. Antes de llegar hasta aquí, ha estudiado las descripciones de la ciencia social sobre las diversas sociedades. Pero llegando al cristianismo, la inocencia de la víctima se revela por vez primera, lo que nos da a entender que el pensamiento cristiano va en contra del mecanismo del chivo expiatorio. Con el cristianismo, “salimos de la mentira, de la sombra mítica para renacer bajo el sol de la verdad. Es el principio de la verdadera historia, y no es un mito más” (Girard, 1996: 43). Pues, en el cristianismo, René Girard encuentra una antropología del hombre que no solo revela el mecanismo victimario, sino que nos muestra el camino para salir de la violencia que nos aterra desde la fundación del mundo. En el tercer capítulo de este texto, examinaremos esta mirada filosófica girardiana sobre la Biblia.

Para la realización de este trabajo, hemos usado la bibliografía disponible en francés y en español sobre nuestro autor que están en las bibliotecas de nuestra Universidad Javeriana. Sin embargo, no hemos encontrado todo lo que hubiese sido deseable, pues, todavía el pensamiento de René Girard es desconocido por muchos en América Latina; esto podría explicar la carencia de comentaristas de la lengua española dentro de nuestro trabajo. No obstante, en este trabajo se encontrará el fruto de un estudio juicioso y detallado del pensamiento de René Girard.

CAPÍTULO PRIMERO

LA TEORÍA DEL DESEO MIMÉTICA

Para el mundo clásico y romántico, el deseo es algo que pertenece al ámbito de la autonomía, no requiere de la mediación de un tercero; se habla de un yo autónomo, auténtico. La modernidad habla de un yo que piensa por sí mismo, aislado de los demás, y este yo es capaz de desear por sí mismo. En Hegel, este yo autónomo desaparece por completo. La persona, según el filósofo alemán, es el producto de toda su historia: de las personas que lo rodean. No se puede hablar de este sujeto aisladamente de su contexto cultural, sino como un yo que hace parte de una comunidad, pues desea por medio de las personas que lo rodean diariamente. La teoría del deseo mimético de René Girard va en la misma dirección de Hegel. Para el pensador francés, “el deseo no es algo que pertenezca al individuo, sino que es más una manera de dirigir apetitos e intereses, aportando un aumento de focalización cognitiva con respecto a los objetos de la realidad, y este `vector` direccional les aporta un modelo” (Girard, 2015: 60). De ahí, la teoría mimética busca superar la visión clásica y romántica según la cual el deseo encuentra asiento en lo más profundo de la interioridad de un sujeto, comprendido específicamente en su aspecto individual, único, espontáneo y separado (Díaz, 2010: 77).

Desde este punto de vista, el mundo moderno es archi-individualista. Este archi-individualismo del mundo moderno supondría que el deseo es estrictamente único e individual, lo que implicaría que el vínculo del deseo y el objeto estaría, en cierto modo, predeterminado. “Así, un sujeto, poseedor de una voluntad individual, desearía febrilmente un objeto, también dotado de un poder propio, de lo cual resulta una relación de tipo lineal ya sea unidireccional o de ida y vuelta” (Díaz: 2010: 77). Pues, si el deseo fuera único, si el sujeto no necesitara de un modelo que le muestre lo que hay que desear, estaríamos focalizados en un solo deseo, siempre desearíamos las mismas cosas. Además, este deseo sería fijo, por lo cual no habría una diferencia significativa entre deseo e instinto tal como lo entendían los antiguos. El ser humano siempre tiene un modelo: “además de sujeto y objeto, también hay un modelo que se instaura ente los dos mediando su relación. El modelo se

encarga de mostrar el objeto al sujeto, pero más importante, el modelo lo desea y por tanto no lo muestra de cualquier manera sino que lo presenta como deseable” (Díaz, 2010: 77).

En definitiva, con el deseo mimético, la concepción moderna que entiende al deseo como la expresión auténtica del yo, se destruye. René Girard nos presenta otro concepto del deseo. Para él, el deseo es lo que nos hace humanos, nos hace romper con los apetitos rutinarios animales y construir nuestra identidad propia, aunque inestable. Más aun, “es esta movilidad del deseo, su naturaleza mimética y la misma inestabilidad de nuestra identidad, la que nos permite adaptarnos y nos da la posibilidad de aprender y de *evolucionar* (Girard, 2015: 61). En el presente capítulo trataremos de mostrar cómo el deseo que nos hace humanos puede llevarnos a una rivalidad a muerte con nuestro modelo y de qué modo su carácter contagioso puede llegar hasta la destrucción de toda una comunidad.

1.1. MÍMESIS Y DESEO

En sus escritos, René Girard muestra la fecundidad de la mimesis. Como bien es conocido, los hombres, al igual que los animales, imitan a sus semejantes. Pero la imitación humana va más allá de la imitación de los mamíferos debido a que ella conduce a los seres humanos hacia el deseo. Según Girard, el deseo nos diferencia de los animales. A propósito, en las *Investigaciones sobre los animales*, Aristóteles sostiene que “la imitación es natural en los seres humanos desde su niñez; es una de las ventajas sobre los animales: el ser humano es el más imitativo y aprende por imitación. Además, a todos los seres humanos les gusta el trabajo de la imitación” (Aristóteles, 1992: 4, 1448b6-9).

Al igual que para Aristóteles, para Girard el niño empieza a imitar desde que llega a este mundo; desde su niñez camina en las huellas de sus ancestros y, de ahí, entra en el mundo de la imitación donde imitará y lo imitarán durante toda su vida. En este sentido podemos decir con Maurel, “para René Girard, al comienzo era la imitación²” (Maurel, 2002: 15).

² Texto original : Pour René Girard, au commencement était l’imitation.

En *Evolución y conversión*, Girard habla de su desacuerdo con Paul Ricoeur y Piaget, quienes afirman que la imitación se queda en la etapa de la niñez. Para Piaget, los fenómenos de imitaciones están limitados a etapas iniciales; en *Desarrollo cognitivo infantil*, sostiene que la imitación es propia de los niños. Para Ricoeur, una persona adulta que se ve afectada por lo mimético, debe ser considerada como un niño que no es dueño de sus acciones; en lenguaje psicológico, se debe considerar con un retraso mental. Según Girard, ellos piensan de esta forma, porque no se resignan a reconocer que son seres imitativos, que siempre imitamos a personas que admiramos, pues nuestros deseos siempre vienen de otros. Aun así, se tiene como algo vergonzoso declarar que se imita a los demás. En consecuencia, el niño aprende imitando, sus deseos vienen de los deseos de sus papás en las primeras edades; y esto es universalmente reconocido. Pero llegado a la edad adulta, “tiene miedo de revelar su falta de ser. Se declara altamente satisfecho de sí mismo; se presenta como modelo a los otros; cada uno va repitiendo: `imítame` para disimular su propia imitación³” (Girard, 2007: 474).

Contrariamente a la visión clásica que veía al deseo como apetito, existe una diferencia notable entre deseo y apetito. Un apetito no implica imitación lo que si ocurre con el deseo. Cuando alguien tiene sed, no necesita imitar a un tercero para tomar agua, es una necesidad fisiológica. Según el filósofo francés, “los apetitos por cosas como comida o sexo –que no están necesariamente conectadas con el deseo– tienen una base biológica. Sin embargo, cualquier apetito puede verse contaminado por el deseo mimético en cuanto haya un modelo y la presencia del modelo es el elemento decisivo de mi teoría” (Girard, 2015: 59).

No obstante, según nuestro autor, la modernidad nos ofrece modelos para todo; estamos ante dos términos diferentes:

Un apetito no implica imitación. Cuando alguien se está ahogando aparecen muchas ganas de respirar y no hay imitación en ello porque la respiración es fisiológica. No imitamos a nadie cuando caminamos kilómetros a través del desierto para conseguir algo de agua. Sin embargo, en nuestro mundo moderno, esto es diferente porque existen modelos sociales y culturales para comer y beber a la moda y cualquier forma de apetito está mediatizada por modelos de comportamiento y, de manera paradójica, cuanto más

³ Texto original : Il a peur de révéler son manque d'être. Il se déclare hautement satisfait de lui-même ; il se présente en modèle aux autres ; chacun va répétant : « Imitez-moi » afin de dissimuler sa propre imitation.

lo hacemos, más creemos que estamos ejerciendo preferencias 'personales', 'individuales', que son sólo nuestras... (Girard, 2015: 76).

Por tanto, existen dos formas de desear. Deseamos de forma consciente pero también hacemos muchas mimesis de carácter más bien inconsciente. ¿Qué significa imitar un deseo? Todo deseo está dirigido hacia un objeto que también es deseado por otro. Existen individuos que muestran objetos que provocan los deseos, de este modo, imitamos dichos deseos. Así, Jeffrey aclara que “es siempre un individuo que indica a otro individuo lo que debe desear. El deseo no se origina ni del sujeto ni del objeto, sino en un «tercero que desea él mismo y cuyo deseo imita el sujeto⁴»” (Jeffrey, 2000: 16). Jeffrey se pregunta por el carácter mimético del deseo: ¿por qué un deseo tiene que ser mimético? Cuando un individuo imita a otro, desea el mismo objeto que el otro individuo. Su deseo se pone en movimiento cuando se le muestra un objeto deseable. Desde este momento el deseo es mimético puesto que nos lo ha dictado un tercero; imitamos a la persona que desea tal objeto deseable con la finalidad de apropiarnos del mismo. A esto, Girard lo llama mimesis de apropiación o imitación adquisitiva.

El filósofo francés, hablando del hombre como un ser imitativo, ha suscitado varias críticas a su teoría. Para muchos pensadores, los animales imitan, y esto es cierto. Por lo tanto, la crítica a Girard no puede ver el carácter innovador de la mimesis adquisitiva del hombre. Los animales imitan, pero no pueden innovar nada. Aquí está la clave para entender el deseo mimético, en el carácter adquisitivo del ser humano que innova. Además, se critica al autor diciendo que, para él, no existe un deseo o un yo autónomo; pero en *Cuando empiecen a suceder esas cosas...*, leemos, “no digo que no existe un yo autónomo. Digo que las posibilidades del yo autónomo, de una cierta manera, son casi siempre cubiertas por el deseo mimético y por un falso individualismo cuyo apetito de diferencia tiene, al contrario, unos efectos niveladores⁵” (Girard, 1994: 28).

⁴ Texto original : C'est toujours un individu qui indique à un autre individu ce qu'il doit désirer. Le désir n'origine ni du sujet ni de l'objet, mais d'un « tiers qui désire lui-même et dont le sujet imite le désir ».

⁵ Texto original : Je ne dis pas qu'il y a pas de moi autonome. Je dis que les possibilités de moi autonome, d'une certaine manière, sont presque toujours recouvertes par le désir mimétique et par un faux individualisme dont l'appétit de différence a au contraire des effets niveleurs.

El deseo mimético se comprende como una paradoja: todos los hombres buscan ser diferentes de los demás, pero lo hacen imitando a los demás. Vinolo da un ejemplo iluminador al respecto:

Cualquier estudiante que estudió René Girard está prisionero de un dilema terrible. Cuando obtiene su doctorado y quiere seguir haciendo investigación, debe buscar una posición en la universidad. Para poder obtener en la universidad un espacio como académico, y ser escogido en lugar de otros doctores, es menester diferenciarse de ellos. Todo proceso de selección implica necesariamente ser distinto del grupo de los que no van a ser escogidos. Más allá del simple hecho de que todo proceso de selección es sacrificial y, tal como lo decía Spinoza, cualquier proceso de decisión es sacrificial puesto que rechaza y niega la opción no escogida: “*omni determinatio est negatio*”, debemos comprender por qué hay un candado racional que impone a los girardianos actuar de la misma forma que los otros. En efecto, todos entendemos que para ser reclutado por alguna universidad debemos diferenciarnos, pero ¿cómo hacerlo? En realidad, es muy fácil. Para ser diferenciado doctor, debemos hacer la mejor tesis posible, intentar publicarla [...], debemos intentar publicar artículos, libros, participar en un gran número de conferencias, etcétera, etcétera. Cumplidas estas condiciones seremos diferenciados de entre la masa de los doctores y escogidos por una universidad. Pero vemos allí cómo se posiciona poco a poco el candado racional y mimético. Porque todas las cosas citadas anteriormente como estrategias de diferenciación, no son nada más que lo que todos los doctores recién diplomados quieren hacer. [...] Así, para diferenciarnos de los otros doctores, debemos intentar hacer exactamente lo que cada uno de estos doctores quiere hacer. [...]: el desear la diferencia siempre nos lleva a imitar a los demás porque todo el mundo quiere ser diferente (Vinolo, 2010: 31-32).

La teoría mimética quiere sacarnos, liberarnos de esta ignorancia, revelándonos el carácter triangular del deseo. Dicha liberación no consiste en ayudarnos a tener un deseo autónomo, sino en apoyarnos para ser conscientes de que siempre estamos en búsqueda de un modelo, porque nuestros deseos son indirectos, siempre pasan por un mediador. “Elegir, es siempre elegirse un modelo y la auténtica libertad se sitúa en la alternativa fundamental entre modelo humano y modelo divino⁶” (Girard, 2007: 80). Sobre esto, volveremos más adelante.

⁶ Texto original : Choisir, c’est toujours se choisir un modèle et la liberté véritable se situe dans l’alternative fondamentale entre modèle humain et modèle divin.

1.2. DESEO TRIANGULAR

El deseo del ser humano está vinculado siempre a un objeto. Entendemos aquí por objeto algo material de un individuo o una situación social, etcétera. Este deseo se comprende desde dos miradas. La primera, el objeto es por naturaleza deseable y suscita el deseo del sujeto de apropiarse de él. La segunda es del sujeto, es como si existiera en el sujeto un instinto, una tendencia, una pulsión, que empuja al sujeto a querer poseer este objeto. Lo que nos lleva a afirmar que el deseo es lineal (objeto deseable y sujeto que desea dicho objeto). Desde una mirada girardiana, sucede algo muy distinto, ya que se propone una forma triangular de entender el deseo mimético.

Etimológicamente, la palabra `desear` no nos da ninguna indicación directa sobre la estructura triangular del deseo mimético. Para René Girard, el deseo mimético es triangular; implica, además, que frente al sujeto que desea un objeto, interviene un tercero: el mediador. Pero la etimología del desear no indica la presencia de este tercer término. “`Desear` proviene del latín *sidus, sideris* que significa ‘constelación’; *desiderare* significa en su origen ‘dejar de ver’, ‘constatar la ausencia de’, de ahí ‘buscar, desear’⁷” (Haeussler, 2005: 21-22).

La teoría del deseo de René Girard es el fruto de las lecturas de las grandes obras literarias de Cervantes, Dostoievski, Proust, entre otros. En aquel tiempo, el pensador francés era profesor de literatura en la Universidad de Indiana. Como era costumbre que los profesores elaboraran una crítica literaria a sus autores, nuestro autor, por su carácter autodidacta, no quiso ser como los demás, que critican a los novelistas desde otros críticos. Girard fue directamente a los autores y descubrió algo que más tarde sería el hilo conductor de todo su pensamiento. El profesor de la Universidad de Indiana, leyendo a Proust, Cervantes, Dostoievski, entre otros, se percató de la recurrencia de un mismo dato en todos los autores, ya que todos hablan de algo propio del ser humano: el deseo es imitativo, dictado por alguien. Entonces decide escribir un libro sobre este asunto; por eso afirma en *Mentira romántica y verdad novelesca* que “sólo los novelistas revelan la naturaleza imitativa del deseo” (Girard, 1985: 20). Más tarde en *Los fuegos de la envidia*, afirma: “si quieren que su obra sobreviva

⁷ Texto original : « Désirer » provient du latin *sidus, sideris* qui signifie « constellation ». Plus précisément. *Desiderare* signifie à l’origine « cesser de voir », « constater l’absence de » d’où « chercher, désirer ».

a lo efímero de las modas, los dramaturgos, al igual que los novelistas, están obligados a descubrir esa fuente esencial de los conflictos humanos que es la rivalidad mimética, sin esperar la menor ayuda de filósofos, moralistas, historiadores y psicólogos, que guardan sobre el tema un silencio unánime” (Girard, 1990: 8). Girard no halló su teoría en las ciencias sociales, ni en la filosofía, sino en los novelistas con quienes descubrió el carácter triangular del deseo mimético, porque “la literatura es el punto de partida más susceptible para conducir a la inteligencia del deseo mimético⁸” (Haeussler, 2005: 23).

Empecemos por ver la génesis de esta teoría. En su obra, Cervantes presenta a Don Quijote de la Mancha que desea ser el más grande caballero y para eso imita a Amadís de Gaula: el mayor de los caballeros medievales. Don Quijote es el sujeto, Amadís de Gaula el mediador, y el objeto es el caballero. Con Don Quijote, como lo veremos más adelante, estamos ante una mediación externa donde el mediador es inaccesible, no es peligroso, pues existe una distancia ontológica entre Don Quijote y Amadís. Don Quijote ha renunciado, en favor de Amadís a la prerrogativa fundamental del individuo: ya no elige los objetos de su deseo; es Amadís quien debe elegir por él, ve en Amadís su complemento y se precipita hacia los objetos que este parece designarle.

En la mayoría de las obras de ficción los personajes desean con mayor simplicidad que Don Quijote. No existe mediador, sólo el sujeto y el objeto. Cuando la ‘naturaleza’ del objeto apasionante no basta para explicar el deseo, nos volvemos hacia el sujeto apasionado. Hacemos su ‘psicología’ o invocamos hacia su ‘libertad’. Pero el deseo siempre es espontáneo. Siempre podemos representarlo por una simple línea recta que une el sujeto y el objeto.

En el deseo de Don Quijote, la línea recta está presente, pero no es lo esencial. Por encima de esta línea, existe el mediador que ilumina a la vez al sujeto y al objeto. La metáfora espacial que expresa esta triple relación es, evidentemente, el triángulo. El objeto cambia con cada aventura pero el triángulo permanece. La bacía de barbero o las marionetas de Maese Pedro sustituyen a los molinos de viento; Amadís, en cambio, sigue siempre presente (Girard, 1985:10).

Esta es la primera formulación del deseo mimético de René Girard: rechaza el deseo entendido como una línea recta y lo ve como un triángulo. Tal formulación la debe al burlesco

⁸Texto original : Selon Girard, la littérature est le point de départ le plus susceptible de conduire à l’intelligence du désir mimétique.

hidalgo de Cervantes quien demuestra que nuestros deseos son imitaciones de otros. Si por un lado tenemos a Don Quijote que, por la influencia de Amadís, tiene deseos de caballero; por otro lado, está Sancho quien, influenciado por Don Quijote, sueña con ser gobernador de una ínsula, para poder obtener algún título de duquesa para su hija. Desde una lectura mimética, vemos que se trata del mismo deseo mimético. Solo que Sancho parece ser más realista; pero también sus deseos provienen de otro.

En Flaubert encontramos una escena semejante. Emma de Bovary (sujeto) está apasionada por la lectura de sus novelas; quiere ser como una de esas heroínas románticas de los libros que lee desde pequeña. Para ser tal, imita a las heroínas (mediadoras) hasta alcanzar sus deseos (objeto). Emma nunca encontrará a su modelo: el mediador no está, es una persona ficticia. Con todo, existe una importante relación entre Flaubert y Cervantes: en ambas obras las mediaciones son externas.

En Proust, encontramos ejemplos de deseo triangular más ilustres por sus conceptos de envidia y esnobismo. Girard toma el esnobismo proustiano para mostrar el carácter triangular del deseo. El *esnob* no tiene confianza en sí mismo, desea solamente lo ya deseado por otro que está de moda. Se convierte en esclavo de la moda. El esnobismo es algo con lo que nos enfrentamos todos los días. Hoy día, los jóvenes suelen imitar a sus estrellas comprando sus mismas prendas. Alguien puede ser esnob por el deseo estético, la vida intelectual, la comida, el amor, etcétera. De todos modos, ser *esnob* implica un mediador. “La estructura triangular no es menos notable en el esnobismo mundano que en el amor-celos. También es un imitador. Copia servilmente al ser cuyo origen social, fortuna o chic envidia. El esnobismo proustiano podría definirse como una caricatura de la vanidad stendhaliana; podría definirse igualmente como una exageración del bovarysismo flaubertiano” (Girard, 1985:28).

Con estos ejemplos tomados de la primera obra de René Girard, hemos tratado de mostrar cómo el pensador francés pudo encontrar los primeros rastros de su teoría en las grandes obras literarias. Para Stéphane Vinolo, hoy día el carácter triangular del deseo mimético es mucho más relevante a causa de la publicidad, que impone el deseo antes de poder desearlo, dictando lo que tenemos que desear e induciéndonos a lo que está de moda. En palabras de él mismo: “señalamos cómo estamos hoy quizá más que nunca, rodeados de un mundo en el cual todo parece querer dictarnos qué desear. De las murallas de nuestras ciudades a nuestras

pantallas de televisión, los objetos de deseos se aparecen en todas partes, pero no sin tener al lado, un mediador que nos dicte la dirección de nuestros deseos⁹”(Vinolo, 2005: 21-22).

Entonces, el mediador es “el sujeto que hace de un objeto, un objeto deseable, al mostrarlo deseado, al desearlo él mismo¹⁰” (Vinolo, 2005: 22). En palabras de Girard: “el sujeto desea al objeto porque el rival mismo lo desea. Deseando tal o cual objeto, el rival lo designa al sujeto como objeto deseable. El rival es el modelo del sujeto, no sobre el plano superficial de las maneras de ser, de las ideas, etc., sino sobre el plano más esencial del deseo¹¹” (Girard, 2007: 473).

Es de esta forma que Girard construye el triángulo del deseo mimético: (sujeto-objeto-mediador). Dicho brevemente, el deseo mimético requiere siempre de tres elementos. En este sentido, “la estructura del deseo no puede ser más que triangular y es este triángulo que permite a René Girard localizar, más allá de las diferencias de forma, las similitudes de fondo entre las obras que revelan esta estructura¹²” (Christine, 1982: 16).

1.3. MEDIACIÓN EXTERNA E INTERNA

Nuestros deseos siempre vienen de afuera, pues uno no desea algo por sí mismo, sino solo porque es ajeno. El individuo ve un objeto de un tercero que lo atrae, que le es deseable, y hará todo lo posible para poseerlo. El dueño de este objeto se convierte en su modelo, haciendo del objeto algo deseable. Pero no sólo quiere poseerlo, sino que el sujeto que desea quiere ser como su modelo, pues así podrá poseer al objeto. Entonces, se considera como incompleto por la privación del objeto y ve a su modelo como quien posee lo que le falta. En este sentido, el sujeto hace de su mediador una especie de dios: esta persona tiene todo, quiere ser como ella, quiere su ser, pues solo así, puede ser una persona completa. El mediador es

⁹Texto original : Notons comment nous sommes aujourd’hui peut-être plus que jamais, entourés d’un monde dans lequel tout semble vouloir nous dicter quoi désirer. Des murs de nos villes à nos écrans de télévision, les objets de désirs s’affichent partout, mais non sans avoir à leur côté, un médiateur qui nous dicte la direction de nos désirs.

¹⁰Texto original : Le sujet qui fait d’un objet, un objet désirable, en le montrant désiré, en le désirant lui-même.

¹¹Texto original : Le sujet désire l’objet parce que le rival lui-même le désire. En désirant tel ou tel objet, le rival le désigne au sujet comme objet désirable. Le rival est le modèle du sujet, non pas sur le plan superficiel des façons d’être, des idées, etc., que sur le plan essentiel du désir.

¹² Texto original : la structure du désir ne peut être que triangulaire et c’est ce triangle qui permet de repérer, au-delà des différences de forme, les ressemblances de fond entre les œuvres qui révèlent cette structure.

el modelo para el sujeto. El sujeto lo considera como su dios. De este modo, “el modelo se convierte entonces en una especie de divinidad para el sujeto, pues a él debe el descubrimiento reciente de un sentido para su vida, su posible felicidad, su horizonte de esperanza” (Díaz, 2010: 77). Siendo una divinidad y un complemento para el sujeto, se encuentra atraído por todo lo que hace este tercero.

Según Girard, el modelo puede ser una persona ficticia o real; puede ser una persona histórica como Jesús, Simón Bolívar, o una ficticia como Amadís o un personaje de una novela o de una película, entre otros. Si se trata de alguien con quien hay una distancia ontológica, Girard lo llama mediador externo, pues nunca habrá un encuentro entre aquel sujeto y su mediador, y no hay riesgo de caer en una rivalidad, cuya consecuencia es la violencia. En Cervantes, Don Quijote es un apasionado por la caballería, actividad noble que no practicaba cualquiera. Don Quijote quiere ser el mejor e imita al mejor caballero de todos los tiempos. Su deseo viene de Amadís que es un personaje ficticio. Por lo tanto, los deseos no chocan, no hay riesgo de una rivalidad entre ambos. Para Girard, “hablaremos de mediación externa cuando la distancia es suficiente para que las dos esferas de posibilidades, cuyos respectivos centros ocupan el mediador y el sujeto, no entren en contacto” (Girard, 1985:15).

En cambio, cuando el mediador está cercano, la mimesis aparece inmediatamente como conflictiva. Mostrando los objetos para desear, el mediador no se deja apartar tan fácil de sus objetos. Hace que los objetos sean deseables al otro, pero llega un momento en que también se los quiere apropiarse. Así, el mediador que era un dios para el sujeto, no dejándole poseer el objeto, se convierte en un obstáculo, un rival; y el mismo movimiento ha de darse del otro lado. Este tipo de mediación constituye lo que Girard llama *mediación interna*. “hablaremos de mediación interna cuando esta misma distancia es suficientemente reducida como para que las dos esferas penetren, más o menos profundamente, la una a la otra” (Girard, 1985:15).

En el caso de la mediación externa la distancia es tan grande que no puede conducir a un conflicto. Si deseo ser como Girard, existe una distancia geográfica importante que me permite pensar que nunca nos vamos a encontrar y que nuestros deseos nunca se chocarán. Lo mismo si mi deseo es ser como Gabriel García Márquez, pues tampoco puedo entrar en conflicto, ya que existe una distancia infranqueable en el tiempo y la muerte. En la mediación interna, no hay una distancia entre el sujeto y el modelo, o la distancia es muy reducida; el

sujeto desea los objetos de su modelo, pero rara vez este modelo concede el objeto a su discípulo. Hay casos donde el modelo no siente nada por tal objeto, pero viendo que otro lo desea, todos sus deseos vuelven al objeto que antes no tenía valor para el modelo. Existen parejas cuyo esposo no siente nada por su esposa, pero cuando otro hombre empieza a coquetearle, vuelven a él todos los sentimientos olvidados. En la mediación interna siempre hay obstáculos que llevan a una rivalidad entre sujeto y modelo. En palabras de Girard: “cuanto más se acerca el mediador al sujeto deseante, más tienden a confundirse las posibilidades de los dos rivales y más insalvable se hace el obstáculo que se alza entre ellos” (Girard, 1985: 29-30).

Girard se da cuenta de que, en las novelas, cada autor privilegia una de estas mediaciones. Observa que en Cervantes, el mediador está en el cielo, es inaccesible; aunque el sujeto lo imita, no pueden entrar en conflicto. “En Cervantes, evidentemente, esta distancia es infinitamente mayor. No hay ningún contacto posible entre Don Quijote y su Amadís legendario” (Girard, 1985:14). Además, en este mismo autor podemos encontrar una mediación externa, aunque la distancia sea muy reducida: Sancho quiere conseguir todos los objetos que su amo Don Quijote no quiere o no necesita para poder obtener un título de duquesa para su hija. Aunque viven en el mismo hogar e interactúan todo el tiempo, no obstante, existe una distancia entre ambos. En palabras de Girard:

Don Quijote y Sancho están siempre físicamente próximos entre sí pero la distancia social e intelectual que los separa permanece insalvable. Nunca desea el criado lo que desea su amo. Sancho codicia las vituallas abandonadas por los frailes, la bolsa de oro descubierta en el camino, los restantes objetos que Don Quijote le cede sin pesar. [...]. Así pues, la mediación de Sancho es una mediación externa. No es posible ninguna rivalidad con el mediador (Girard, 1985: 15-16).

En Stendhal, el mediador desciende a la tierra, pero, aun así, hay una distancia espiritual entre el sujeto y el mediador. En Flaubert, esta distancia empieza a reducirse, pero es sólo en Stendhal que dicha distancia está reducida a tal punto que los deseos pueden entrar en concurrencia; como la distancia es tan reducida, entran en conflicto: “entre Julien y Mathilde, entre Rênal y Valenod, entre Lucien Leuwen y los nobles de Nancy, entre Sansfin y los hidalgüelos de Normandía, la distancia siempre es lo suficientemente pequeña como para permitir la concurrencia de los deseos. En las novelas de Cervantes y de Flaubert, el mediador

permanecía fuera del universo del protagonista; ahora está dentro de ese mismo universo” (Girard, 1985: 15).

En definitiva, sobre la mediación interna, Girard habla de un problema considerado por Hobbes en el *Leviatán* a saber que, “si dos hombres desean la misma cosa, entonces no es posible que los dos la gocen, se convierten en enemigos¹³” (Vinolo, 2005: 28-29). En un primer momento el mediador es un dios para el sujeto, pero cuando el modelo no quiere dejar el objeto para su discípulo, se convierte en obstáculo, y de ahí las rivalidades. Uno de los objetivos de la teoría del deseo mimético de René Girard consiste, entonces, en revelarnos que somos personas miméticas y que la mimesis conduce tarde o temprano a una rivalidad.

1.4. ESPIRAL MIMÉTICA

El papel del mediador es doble; es a la vez modelo y obstáculo. En un primer momento, estamos frente a lo que María Stella Barberi llama *espiral mimética*, pero ésta es positiva: a medida que el deseo del modelo sobre el objeto aumenta, el deseo del sujeto también lo hace. En un segundo momento, el modelo se convierte en obstáculo para el sujeto, pues no puede obtener este objeto; Barberi llama a esto *espiral negativa*. El modelo quiere conservar su objeto y el sujeto lo quiere adquirir, de modo que aparece una violencia simétrica. En palabras de Girard, “la aproximación del mediador tiende a hacer coincidir las dos esferas de posibilidades cuyos centros ocupan respectivamente los dos rivales. El resentimiento que éstos experimentan recíprocamente no cesa, por consiguiente, de aumentar” (Girard, 1985: 41-42).

El ser humano ignora que dos deseos sobre un mismo objeto conducen automáticamente al conflicto. La *espiral mimética* o *espiral* de la violencia coincide con la *espiral* del deseo. En este sentido, la mimesis o imitación, es la fuente de violencia; deseo y violencia, en la mediación interna, acaban siendo equivalentes. “La violencia y el deseo están a partir de ahora ligados el uno al otro. El sujeto no puede experimentar la primera sin ver despertarse al segundo¹⁴” (Girard, 2007: 476). Al desear algo, si la distancia es reducida, se llega tarde o

¹³ Texto original : Si deux hommes désirent la même chose alors qu’il n’est pas possible qu’ils jouissent tous les deux, ils deviennent ennemis.

¹⁴ Texto original : La violence et le désir sont désormais liés l’un à l’autre. Le sujet ne peut pas subir la première sans voir s’éveiller le second.

temprano a una rivalidad cuya salida es la violencia. Para nuestro filósofo, con la modernidad, nos acercamos más a la mediación interna, pues los modelos están a nuestro alcance; razón por la cual ha acaecido tanta violencia desde la modernidad. Dentro de este marco, “si florecen los sentimientos modernos, no es porque, de manera molesta y misteriosa, se hayan multiplicado las ‘naturalezas envidiosas’ y los ‘temperamentos celosos’, sino porque la mediación interna triunfa en un universo en el que, poco a poco, se borran, las diferencias entre los hombres” (Girard, 1985: 20).

El deseo y la rivalidad mimética siempre están presentes en todas las sociedades, entre los pertenecientes a los mismos grupos. En la antigüedad, las escrituras religiosas, las vedas hindúes, los mitos, manifiestan la existencia de rivalidades miméticas. Pero, con la modernidad, a través de la secularización, se da una invasión del deseo con el triunfo de la mediación interna; las religiones han desaparecido, así como los antiguos sistemas de clases sociales, de modo que la publicidad nos ofrece la gama de modelos a imitar; como ya no existe mediación externa, “gente del más bajo nivel social desea lo que la gente del nivel más alto tiene” (Girard, 2015: 64). Por ejemplo, con la democracia, todos pueden aspirar a ser presidente de su país, pero en una sociedad monárquica, sólo los miembros de una familia pueden aspirar a este cargo.

Contrariamente a la mediación externa, en la mediación interna el modelo y el sujeto se conocen, comparten el mismo espacio. Así pues, como ya he mencionado, “cuanto más se acerca el mediador al sujeto deseante, más tienden a confundirse las posibilidades de los dos rivales y más insalvable se hace el obstáculo que se alza entre ellos (Girard, 1985: 29-30). El modelo jugará dos roles, será modelo e imitador al mismo tiempo. Es lo que Girard llama la doble mediación. Así pues, “la doble mediación asegura una posición tan radical como vacía, la oposición línea a línea y, pronto, punto a punto de dos figuras simétricas y de sentido inverso” (Girard, 1985: 99).

En la mediación interna, el único obstáculo que hay entre el objeto y el sujeto es el mediador, ya no existe la contención de orden social, ni religioso. En este sentido, el sujeto quiere ser como el mediador, quiere ser la causa de sus propios deseos, desear por sí mismo, tener un deseo propio; algo imposible según la tesis que venimos presentando, “es la mentira que mantiene el deseo triangular. El héroe se vuelve naturalmente hacia este Otro, que parece

gozar, de él, de la herencia” (Girard, 1985: 64). Lo que busca en el mediador “ser su ser, es decir, su ser autónomo, su ser-*causa*, su ser-dios, *causa sui*¹⁵” (Vinolo, 2005: 55). El sujeto ve al mediador como un dios, se va a la conquista del objeto para poder ser una divinidad como su modelo. El sujeto nunca alcanza este estado metafísico. Si logra poseer al objeto, verá que su estatuto no cambia, pues sigue deseando a través de otros mediadores, y de ahí, al no poder obtener el ser del otro, su decepción metafísica. Este sujeto tendrá dos posibilidades, la primera, que es más común, cambiar de mediador para desear otros objetos; la segunda, continuar con el mismo mediador, deseando también a otros objetos. En todo caso, la posesión de un objeto nunca pone fin a la espiral mimética. Ningún objeto puede llenar el deseo del hombre: desde la primera vez que empezamos a desear somos víctimas del deseo mimético. El hombre está condenado a correr de objeto en objeto y de mediador en mediador.

1.5. EL DESEO METAFÍSICO

Hasta ahora, hemos examinado el deseo mimético haciendo énfasis en las mediaciones. De hecho, el análisis de Girard termina en un ámbito donde el objeto desaparece totalmente: el objeto desaparece y los protagonistas siguen peleando por él; es lo que Girard llama deseo sin objeto o deseo metafísico que lleva a una desaparición del objeto del deseo para llevar toda su fuerza conflictiva de manera negativa desde el sujeto a la persona del mediador y viceversa.

Alrededor de un objeto hay por lo menos dos protagonistas: el sujeto deseante y el mediador que es dueño del objeto. Constatamos que en la medida en que los deseos del sujeto deseante aumentan, los deseos del mediador también lo hacen. En la medida en que la *espiral* mimética se amplía, el objeto pierde toda substancia, porque los dos individuos se focalizan en el deseo del otro, y luego en el otro mismo y se olvidan del supuesto objeto de deseo. En este caso, Vinolo habla de una transferencia de substancia, lo que podemos interpretar como una transferencia del deseo del objeto hacia el deseo del ser de los protagonistas. No se lucha por el objeto, sino por el deseo del otro y luego por su ser. El sujeto haría todo lo posible para obtener el objeto, pero, al final, no es que quiera este objeto, solo quiere ser como su modelo;

¹⁵Texto original : être son être, c’est-à-dire son être-autonome, son être-cause, son être-dieu, sa *causa sui*.

creo que, al ser como su mediador, puede desear por sí mismo y su deseo puede ser autónomo. Pero como ya se ha mencionado, todos los deseos están dictados por un tercero y el mediador también tiene a su vez a su modelo que le dicta lo que debe desear. El mediador, viendo que el sujeto está interesado en el objeto, duplica sus deseos: abandona al objeto para desear el ser del sujeto y esto desencadena una lucha a muerte.

Para ilustrar la desaparición del objeto, Vinolo toma dos ejemplos. El primero está tomado del poema *Le gâteau*. Charles Baudelaire muestra en su poema como los presentes se olvidan completamente del objeto que se destruye, y, aun así, continúan en la confrontación. Baudelaire cuenta la historia de un viajero que, estando en una selva, se sienta y saca un pan para comer. Llega un niño hambriento, aquel da la mitad de su pan al niño, pero, en el mismo instante, llega otro a pelear para robarle el pedazo de pan al niño. En la pelea ninguno se quiere dar por vencido. Mientras tanto, el pedazo de pan va desapareciendo, pedazo por pedazo, hasta que no queda nada. El objeto de la pelea ya no está, pero siguen peleando. El viajero se pregunta por qué no se pusieron de acuerdo para que, como él, pudieran partir el pan en dos pedazos; así pues, los dos pudieran disfrutar del pan sin entrar en una rivalidad que destruye al objeto. El segundo ejemplo está tomado del libro de los Reyes que cuenta la historia del juicio de Salomón con dos mujeres sobre un niño. En el Antiguo Testamento, el juicio de Salomón es un texto anti-sacrificial. Las dos mujeres se disputan el niño; el Rey decide cortar al niño por la mitad y dar una parte a cada una. Entonces, una de ellas acepta su mitad, mientras que la otra sacrifica su deseo para salvar al niño. Esta mujer, para salvar al niño, dio todo lo que tenía, que era este niño. La otra mujer, que no era la madre del niño, acepta destruir al objeto (el niño) para que ninguna de las dos pueda disfrutar del objeto; la verdadera madre del niño renuncia al objeto con tal de salvarlo. Entonces, constatamos que para salvar al objeto hay que renunciar a él. Pero, en general, el sujeto nunca renunciará al objeto, pues para él, lo mejor es destruirlo (Vinolo, 2005: 47-53).

La pérdida del objeto permite contestar a una crítica frecuente hacia Girard la cual sostiene que la teoría de la violencia mimética explica, por un único mecanismo, cualquier tipo de violencia: la guerra, la inquisición, los conflictos entre hombres, etcétera. Sus críticos dicen que Girard ignora que el motivo de los conflictos se enmarca en un contexto histórico

particular. Pero el pensador francés sí está consciente de que los tipos de violencia están situados en un lugar y en un tiempo determinado. Al respecto, dice Vinolo,

Si él afirma que la violencia es una estructura única que se puede hallar en todos los fenómenos violentos, es precisamente porque la violencia no tiene nada que ver con los objetos. Ella no emana de unas relaciones de los hombres hacia los objetos, de relaciones de los hombres con el mundo, sino únicamente de unas relaciones de los hombres con los hombres, ella es una de las estructuras fundamentales y esenciales de la relación humana. Como la violencia es una relación que no se arraiga en las cosas, su verdad debe ser encontrada 'fuera de contexto'¹⁶ (Vinolo, 2005: 46-47).

1.6. CRISIS MIMÉTICA Y DOUBLE BIND

El sentido griego de mimesis y el que usa Girard son diferentes. Mientras que una se basa en las representaciones ignorando el carácter conflictivo de la mimesis humana, la otra se basa en los deseos del ser humano. Algunos autores piensan que el teórico Gabriel Tarde ha ejercido una influencia determinante sobre la teoría de Girard. Pero, según nuestro autor, Tarde abordó la imitación en todos sus niveles y explicó, por medio de ella, las relaciones culturales. Pero Tarde no pudo ver la rivalidad mimética y sus consecuencias, ni consideró el hecho de que la imitación opera sobre el deseo. Acerca de la investigación de Tarde, dice Girard, “pero esta investigación está todavía vinculada a la vieja definición superficial de imitación que enfatiza la representación o la acción más que el deseo. Cuando comprendemos que la imitación opera también sobre el deseo, se hace más fácil entender cómo la mimesis puede producir conflictos y rivalidades cuando el deseo es directamente conducido al mismo objeto” (Girard, 2015:128).

Las sociedades arcaicas estaban conscientes de las ventajas y desventajas de la imitación vista desde los dobles. El término doble juega un papel preponderante en el pensamiento de René Girard¹⁷. Como ya hemos dicho, el deseo mimético requiere la presencia de dos rivales,

¹⁶Texto original : S'il affirme que la violence a une structure unique que l'on peut retrouver dans tous les phénomènes violents, c'est précisément parce que la violence n'a rien à voir avec les objets. Elle n'émane pas des rapports des hommes aux objets, de rapports de hommes au monde, mais uniquement des rapports des hommes aux hommes, elle est une des structures fondamentales et essentielles de la relation humaine. Puisque la violence est une relation qui ne s'enracine pas dans les choses, sa vérité doit être trouvée « hors contexte ».

¹⁷ Nuestro autor se apoya sobre la teoría de *double bind*, doble vínculo, de Gregory Bateson para explicar la teoría de doble mediación. La doble mediación genera un vaivén perpetuo donde cada uno trata de imitar al

los imaginarios y los reales. En la mitología tenemos el fenómeno de los mellizos o de los hermanos enemigos (Caín y Abel). Si en las sociedades primitivas no existiera el fenómeno de ‘los dobles’, no se podría progresar, ya que se vive y se aprende por medio de los dobles: un miembro de la comunidad aprende algo, lo transmite a la comunidad creando dobles, y así se desarrollan la cultura, la técnica, la ciencia. Conocemos lo que hacían nuestros antepasados gracias a sus dobles; de no tenerlos, tal conocimiento no estaría a nuestro alcance. En contraste con los dobles vistos como una imitación de aprendizaje de transmisión de saberes, la teoría mimética de René Girard revela también el carácter negativo de los dobles, pensando que pueden ser una amenaza para el orden social de la comunidad. Para Girard, Platón vio lo peligroso de la imitación desde este doble vínculo; por eso, el autor antiguo no logra comprender la mimesis desde los deseos humanos. En palabras de Girard,

cuando Platón habla sobre la imitación en *La República*, repentinamente la imagen del espejo aparece como uno de los signos de la crisis mimética: es un signo de la aparición de los dobles, y es por esto por lo que Platón finalmente rechazará la mimesis, porque conoce el peligro de conflicto que se esconde tras las ideas y prácticas imitativas que no sólo están relacionadas con el arte, sino también con todos los asuntos humanos en general. (Girard, 2015: 62).

Las relaciones humanas son miméticas, el ser humano es el animal más apto para la mimesis, e imitando los deseos de los demás se puede transformar en un rival. Así, cuando los dobles vínculos se multiplican, la comunidad entra en una crisis mimética en la cual todos los miembros de la comunidad serán, al mismo tiempo, dobles y rivales. La única salida a esta confrontación vendrá de la generación de un chivo expiatorio, como veremos más adelante. En las sociedades arcaicas existe una reticencia a los fenómenos de los dobles y a la indiferenciación. Cualquier semejanza entre dos personas es una amenaza para el orden social. En algunas comunidades se considera a los mellizos como un peligro y es necesario sacrificar a uno de ellos para evitar la crisis de rivalidad que podría afectar a la comunidad. Para Girard, dichas sociedades, conscientes de las rivalidades miméticas, prohibieron cualquier tipo de similitud.

otro. El *double bind* es contradictorio en sí, dice a su modelo que lo imite pero al mismo tiempo se opone a esta imitación, “imítame, no me imites”. También se trata de una línea de Claudio en el Hamlet de Shakespeare: “*And, like a man to double business bound*”.

Insistimos en que “la mimesis no solo produce efectos disruptivos a través de la mimesis adquisitiva, sino que permite también la transmisión cultural” (Girard, 2015: 78). No podemos ver la mimesis en Girard solo como algo negativo. Aunque nuestro pensador trata la mimesis destructiva, la mimesis ‘positiva’ ocupa un lugar central en su pensamiento, la cual veremos en el tercer capítulo de esta investigación. Para él, sin la mimesis positiva “no hubiera habido pensamiento humano, ni educación, ni transmisión de la cultura” (Girard, 2015:79). Nuestra capacidad de imitar nos ha convertido en lo que somos, pero conlleva un alto precio, pues siempre produce una explosión de conflictos relacionados con la mimesis adquisitiva; por tanto, “la imitación canaliza no solo el conocimiento sino también la violencia” (Girard, 2015:79).

Girard considera que los críticos literarios niegan el deseo mimético solo por querer ser originales y comprenden todo a partir de una idea de individualidad; a esto, el filósofo francés lo llama *mentira romántica*. En efecto, los críticos literarios regresan la literatura al individualismo convencional, rechazando o enmascarando el deseo mimético. “La crítica literaria debería ayudar a descubrir la naturaleza mimética del deseo en lugar de ocultarla mediante su compromiso con conceptos como originalidad, promovidos por una cautivadora y vacía moda” (Girard, 2015: 80).

La fenomenología del deseo mimético que ofrece Girard, está relacionada con las relaciones interindividuales que disponen hacia las grandes crisis miméticas que pueden conducir a la destrucción del orden social. Cuando el sujeto deviene modelo para su propio modelo, se genera el doble vínculo y estos se convierten en rivales. Tal fenómeno es contagioso; los espectadores, viendo las luchas entre los dos primeros sujetos por un objeto, se sienten atraídos por el mismo, atracción que puede infectar a toda la comunidad, mientras que el objeto tiende a ser destruido durante el conflicto. Toda la comunidad está produciendo un estado hobbesiano de *todos contra todos*. La primera opción que encuentran para terminar la confrontación consiste en transformar este *todos contra todos* en un *todos contra uno*: transferencia de todo el furor y la ira colectiva hacia una víctima aleatoria; unánimemente deben elegir un chivo expiatorio, designado por el propio mimetismo de la masa, a quien la comunidad le atribuye toda la culpa. A esto, Girard lo llama mimetismo de antagonista:

si los conflictos miméticos son contagiosos, es decir, si hay dos individuos que desean la misma cosa, habrá pronto un tercero. A partir del momento en el que hay tres, cuatro, cinco, seis, el proceso se convierte en una bola de nieve, y todo el mundo desea la misma cosa. El conflicto comienza por el objeto. Pero termina por hacerse tan intenso que aboca a la destrucción o al olvido del objeto, y se transfiere al nivel de los antagonistas, que devienen, fuera de todo deseo real, obsesionados los unos por los otros. A la contaminación de los deseos sucede la de los antagonismos (Girard, 1996: 25).

Asesinar a este chivo expiatorio es acabar con la crisis. “Esa es la importancia del mecanismo del chivo expiatorio; canaliza la violencia colectiva contra un miembro de la comunidad elegido arbitrariamente y esta víctima se convierte en el enemigo común de toda la comunidad, que, en consecuencia, se reconcilia” (Girard, 2015: 67). Según Vinolo, lo malo se transmite fácilmente, es más fácil ponernos de acuerdo para odiar, condenar a una persona, que amarla o salvarla; aquí el mecanismo victimario se mimetiza más rápido porque se trata de que todos vayan en contra de la misma víctima. “Esto es particularmente verificable en todos los fenómenos de grupos. En efecto, el grupo nunca está separado cuando tiene un interés inmediato contra un enemigo común; la cohesión es siempre más fácil de obtener en el rechazo que en el proyecto, en el no que en el sí. Nuestro mismo deseo inmediato de eliminar este enemigo nos acerca”¹⁸(Vinolo, 2005: 30).

En este primer capítulo hemos abordado la manera como una mimesis adquisitiva puede llegar a producir una crisis del orden social; aunque la comunidad también puede ser afectada por una amplia variedad de crisis no miméticas: una epidemia, una hambruna, un desastre natural. Cuando ocurren estas catástrofes, se tienden a transformar en crisis mimética, porque es más fácil que la comunidad se una para odiar a una misma persona: seleccionan a un culpable de la tragedia y lo convierten en chivo expiatorio.

En *Las cosas ocultas desde la fundación de mundo*, encuentro el mejor resumen de este primer análisis basado en cómo la mimesis de la apropiación divide la mediación interna y la mimesis del antagonismo reúne todos contra uno. Entonces, dejemos que René Girard nos resuma su teoría:

¹⁸Texto original : Cela est particulièrement vérifiable dans tous les phénomènes du groupe. En effet, le groupe n'est jamais autant soudé que lorsqu'il a un intérêt immédiat contre un ennemi commun, la cohésion est toujours plus facile à obtenir dans le rejet que dans le projet, dans le non que dans le oui. Notre même désir immédiat d'éliminer cet ennemi nous rapproche.

se trata de seguir a fondo la lógica del conflicto mimético y de la violencia que de él se deriva. Cuanto más de exasperan las rivalidades, más tienden los rivales a olvidarse de los objetos que la causan en principio y más se sienten fascinados de los unos por los otros. La rivalidad se purifica de todos sus aspectos exteriores y se convierten finalmente en rivalidad pura o de prestigio. Cada rival se convierte para el otro en el modelo-obstáculo adorable y odiable, al que necesita al mismo tiempo abatir y absorber.

La mimesis es más fuerte que nunca, pero ya no puede ejercerse a nivel de objeto, pues el objeto ha dejado de existir. Ya no hay más que antagonistas, a los que designamos como 'dobles', puesto que, bajo el aspecto de su antagonismo, no hay nada que los separe.

Y si no hay objeto, tampoco hay mimesis de apropiación en el sentido que hemos definido. Ya no hay más terreno de aplicación posible para la mimesis que los propios antagonistas. Lo que va a producirse entonces, en el seno de la crisis, son las sustituciones miméticas de los antagonistas.

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

La mimesis de apropiación es contagiosa; cuanto más numerosos son los individuos polarizados en un mismo objeto, más tienden a seguir su ejemplo los miembros de la comunidad no implicados todavía; lo mismo sucede forzosamente con la mimesis del antagonista, ya que se trata de la misma fuerza. Por tanto, hay que esperar que esa mimesis se convierta en una bola de nieve desde que empieza a actuar, a partir del momento en que el objeto desaparece y la locura mimética alcanza cierto grado de intensidad. 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. Así pues, la mimesis del antagonista suscita de hecho una alianza contra un enemigo común; esa es precisamente la conclusión de la crisis, la reconciliación de la comunidad (Girard, 2010: 31-32).

Dicha reconciliación se hace en la elección de una víctima escogida arbitrariamente. En el segundo capítulo se desarrollará el mecanismo del chivo expiatorio, la elección de la víctima y sus efectos en la configuración de las culturas.

CAPÍTULO SEGUNDO EL MECANISMO DEL CHIVO EXPIATORIO

En los rituales de las sociedades antiguas, el jefe de ceremonia usaba un chivo para expulsar todos los males de la comunidad. Por medio de estos ritos, se suponía que el pueblo transfería todos sus pecados, sus males, a este chivo; con esto, la comunidad quedaba purgada de todas las amenazas que pudieran existir en contra de ella. Para René Girard, quien dedicó un libro entero a examinar este proceso, la elección del chivo es por su olor desagradable. De ahí, el autor del *Chivo expiatorio* dio una definición de esta expresión.

La expresión chivo expiatorio se remonta *al caper emissarius* de la vulgata, interpretación libre del griego *apopompaios* ('que aparte de los castigos'). Este mismo término constituye en la traducción griega de los Setenta una interpretación libre del texto hebreo, cuya traducción exacta sería: 'destinado a Azarel'. Se cree generalmente que Azarel es el nombre de un antiguo demonio del que se decía que habitaba en el desierto. En el capítulo 16 del Levítico la acción ritual a ese macho cabrío se describe de este modo:

Aarón presentará el macho cabrío. Imponiendo ambas manos sobre la cabeza del macho cabrío hará confesión sobre el de todas las iniquidades de los hijos de Israel y de todas las rebeldías en todos los pecados de ellos y cargándolas sobre la cabeza del macho cabrío, lo enviará al desierto por medio de un hombre dispuesto para ello. Así, el macho llevará sobre sí todas las iniquidades de ellos hacia una tierra árida (Lev 16, 20-22) (Girard, 2010: 133-134).

Entonces “un chivo expiatorio es, en primer lugar, la víctima del rito judío que se celebraba durante las grandes ceremonias de expiación” (Girard, 2002: 200). Este es el tema central de este capítulo.

Para ello, se empezará por hablar de la antropología girardiana, que lleva lo ganado sobre el deseo mimético al proceso de hominización. Después, este mecanismo se hará más comprensible al retomar el papel del deseo y violencia, de lo sagrado, del sacrificio, de los mitos, ritos y religión en las sociedades llamadas primitivas.

2.1. ANTROPOLOGÍA GIRARDIANA

René Girard quiere reconstruir la antropología, sin embargo, quiere hacerlo de una forma distinta a los filósofos contractualistas, quienes construyeron una antropología partiendo del punto cero del ser humano. Al contrario, el pensador francés para construir su antropología, busca en todas las culturas una misma característica, algo que se puede estudiar y entender en cualquier cultura. En este sentido, “su hipótesis es que existe, en todas las formas de culturas, unas huellas de lo que fue la escena original, de lo que fue el nacimiento de la humanidad, y que podemos encontrarlas bajo el velo de las construcciones sociales,¹⁹” (Vinolo; 2005: 78). En consecuencia, la teoría del deseo mimético, al revelar el carácter conflictivo del ser humano, revela las huellas de este algo común de todas las culturas, que da nacimiento a la cultura: la violencia; la cultura fue construida por la violencia. Nuestro autor, se acerca a Hegel, al considerar que todas las culturas, las civilizaciones, fueron formadas por medio de la violencia. Para sustentar esto, René Girard se apoyará en los mitos, las tragedias griegas y los textos judíos que son fuentes muy variadas.

Como se dijo en el capítulo anterior, la mimesis no es sólo del ser humano; los animales se mimetizan, sin la mimesis, muchas especies de animales estarían en peligro. Según Vinolo, “[en] todos los procesos animales en los cuales el aprendizaje ocupa un lugar importante, la caza, el canto, la defensa, la sexualidad, sin los cuales la supervivencia de la especie estaría constantemente en peligro²⁰” (Vinolo, 2005: 80). Así pues, cada uno de estos procesos, considerado como un aprendizaje, deja un lugar para la mimesis. Desde que haya aprendizaje, hay imitación; es en la repetición de algo que se construyen las culturas y su durabilidad en el tiempo. Entonces, tanto los animales como los seres humanos imitan; sin embargo, apoyándome en Aristóteles, estos últimos son los más aptos para la imitación.

En efecto, es a través de este concepto de mimesis y su presencia en todos los animales que René Girard piensa la evolución del ser humano. Pues, como la mimesis está presente tanto en los animales como en los seres humanos, nuestro autor muestra con un mismo concepto,

¹⁹ Texto original : Son hypothèse est qu’il subsiste, dans toutes les formes de cultures, des traces de ce que fut la scène originelle, de ce que fut la naissance de l’humanité, et que nous pouvons sous les voiles des constructions sociales, les retrouver.

²⁰ Texto original : Tous les processus animaux dans lesquels l’apprentissage occupe une place importante, la chasse, le chant, défense, la sexualité, sans lesquels la survie de l’espèce serait constamment en danger.

el paso de la animalidad a la humanidad. El filósofo francés pasa a la hominización sin proponer una ruptura entre el animal y el hombre. Haciendo esto, nuestro autor se opone a dos corrientes filosóficas. La primera es el contrato social, que sostiene que el tránsito de un estado pre-social a un estado social requiere de una decisión, un acuerdo racional entre individuos que hayan entendido que lo mejor para sus intereses egoístas está en la coporación y no en la violencia. La segunda está conformada por las teorías llamadas naturalistas, que presuponen que por naturaleza el ser humano está llamado a vivir en comunidad, en una sociedad. Al rechazar éstas dos teorías, nuestro pensador da por entendido que el proceso de la hominización y sus frutos, vivir en comunidad, tener una cultura, proteger a la cultura, es una respuesta al problema de la violencia. “La hominización es un proceso que responde a un problema que Girard sitúa en el centro de todos, el archi-problema de los seres humanos, el problema de la violencia mimética²¹” (Vinolo, 2005: 82). En este orden de ideas, el filósofo francés afirma:

en los comportamientos humanos, no hay nada, o casi nada, que no sea aprendido; y todo aprendizaje se reduce a la imitación. Si pronto los hombres dejaran de imitar, todas las formas culturales se desvanecerían. Los neurólogos nos recuerdan con frecuencia que el cerebro del hombre es una enorme máquina de imitar. Para elaborar una ciencia del hombre hay que comparar la imitación humana con el mimetismo animal, señalando las modalidades propiamente humanas de los comportamientos miméticos, si es que existen (Girard, 2010: 15).

Cada vez que nos acercamos a estudiar al hombre, vemos que la mimesis de apropiación se hace más fuerte que los procesos comparables en los animales. Es esta mimesis la que, por medio de un mediador interno, lleva al ser humano a las rivalidades. Al mirar esta misma mimesis en los animales, constatamos que ella se queda en la mimesis de aprendizaje y nunca llega al nivel de conflicto que observamos en las comunidades humanas. Además, en el ser humano aparece una capacidad de vengarse del otro, que retuerce la mimesis y eleva el conflicto a una espiral creciente, que no es fácil de resolver. Entonces, la venganza parece una parte esencial de nuestra humanidad y para vengarnos del otro, desarrollamos la capacidad de matar a los semejantes. Girard, al mirar los estudios sobre los animales, ve que estos últimos son capaces de reconocer la superioridad del otro que se da por su fuerza, lo

²¹ Texto original : L’homínisation est un processus qui répond à un problème que Girard place au centre de tous, l’archi-problème des êtres humains, le problème de la violence mimétique.

que hace que no desarrollen esta necesidad de vengarse del otro, como suele ocurrir a los seres humanos.

Encontrar una solución al conflicto en el reino de los animales resulta fácil. Cuando aparece una crisis en un grupo animal, la solución consiste en seguir a un líder, que usualmente será el animal más fuerte. Eso es posible porque los animales no usan armas externas, sino las que tienen naturalmente para defenderse. Entonces, éste que es dotado de una fuerza natural superior a los demás es digno de regir al resto de los animales; cuando envejece, automáticamente, otro animal más joven, poseedor de cualidades similares a las del jefe anterior, será el que mandará.

Los conflictos miméticos entre hombres no se resuelven tan fácilmente. Primero que todo no se trata de crear relaciones de dominación, si fuera así, la violencia mimética acabaría con la especie humana. De modo que para la supervivencia de la especie, resulta urgente una solución a este problema. Esta solución como pensaban los contractualistas, no puede ser fruto de una reflexión del ser humano, un acuerdo racional, pues la racionalidad no ha emergido aún, sino que se encuentra en la violencia misma. De modo que en el paso de la animalidad al ser humano, la violencia juega un papel preponderante. Mientras que los animales pueden deshacerse de la violencia mimética sin el uso de la violencia, los seres humanos encontraron su solución en la violencia.

De hecho, podríamos decir que los animales pelean, pero rara vez los de una misma especie entran en conflicto. En la medida que eso llegara a ocurrir, o en lenguaje girardiano, cuando ocurre una crisis mimética, pueden ponerse a luchar para designar quién es el más fuerte, quién debe gobernar y los demás a quién deben obedecer, pero eso nunca conduce a la muerte como suele ocurrir en las relaciones humanas. En consecuencia, Vinolo hace la siguiente lectura,

La jerarquía de las sociedades animales puede ser pues directamente heredera del conflicto mimético y de una confrontación de los poderes, porque la confrontación puede establecer un animal superior, más fuerte que los demás y de los animales inferiores que serán dominados. La única violencia mimética basta para hacer una diferenciación entre dominados y dominantes porque puede reposar sobre una cierta objetividad de la fuerza. La objetividad del poder al igual que la necesidad de sus consecuencias en el animal ya son los vectores diferenciadores y estructurantes del grupo. Ellas permiten la

instauración de *dominance patterns* estables que son las primeras huellas de la ‘sociedad animal’”²² (Vinolo; 2005: 85).

2.2. DESEO Y VIOLENCIA

El mundo está constituido por prohibiciones, las cuales aparecen como el resultado de nuestros deseos. Si los deseos humanos no son positivos, han de conducir a la violencia. El deseo y la violencia han existido relacionados e interdependientes desde siempre. Del mismo modo, la prohibición existe desde que existe la humanidad, tal como aparece en toda la literatura de la Biblia; esta última será un referente imprescindible para ver cómo la relación del deseo, la prohibición y la violencia están vinculados con el origen mismo de lo humano.

En el libro del Éxodo, Dios entrega a Moisés el Decálogo que constituye un conjunto de prohibiciones para el pueblo después de que los hebreos retornaran al pecado más grave del Antiguo Testamento y, tal vez, de toda la Biblia: la idolatría. “Los mandamientos, no matarás; no adulterarás; no hurtarás; no depondrás contra tu prójimo testimonio falso; no codiciarás la casa de tu prójimo; no codiciarás su mujer, ni su siervo, ni su criada, ni su asno, ni nada de lo que a tu prójimo pertenece” (Girard, 2002:23), son cortos y prohíben las más graves violencias que se pueden infligir en cualquier cultura. El décimo mandamiento no prohíbe una acción, como en los anteriores, sino que prohíbe lo que es común a los deseos: desear los bienes del prójimo. Para los modernos, a quienes Girard llama demagogos, este mandamiento está a la base de todas las prohibiciones religiosas y culturales. Pero los demagogos no alcanzan a notar que las rivalidades inician cuando un individuo comienza a desear los bienes del prójimo. Es por esto que “el legislador que prohíbe el deseo de los bienes del prójimo se esfuerza por resolver el problema número uno de toda comunidad humana, la violencia interna” (Girard, 2002:25).

²² Texto original : la hiérarchie des sociétés animales peut donc être directement héritée du conflit mimétique et d’une confrontation des puissances, parce que la confrontation peut établir un animal supérieur, plus fort que les autres et les animaux inférieurs qui seront dominés. La seule violence mimétique suffit à poser une différenciation entre dominés et dominants parce qu’elle peut reposer sur une certaine objectivité de la force. L’objectivité de la puissance ainsi que la nécessité de ses conséquences chez l’animal sont déjà les vecteurs différenciateurs et structurants du groupe. Elles permettent l’instauration de *dominance patterns* stables qui sont les premières traces de la « société animal ».

Como se dijo en el primer capítulo, “el deseo mimético no siempre es conflictivo, pero suele serlo” (Girard, 2002: 26). El sujeto contempla el objeto de su deseo a través de un mediador, que por lo general quiere conservar este objeto para sí mismo, porque encontrando a otro que desea su mismo objeto de deseo, sus deseos se refuerzan. Para prohibir todo tipo de deseo, el autor de los mandamientos, no procede como haría un filósofo, sino al revés; empieza por las consecuencias en lugar de comenzar por las causas, no matarás, no adulterarás, no hurtarás entre otros. Como dice Girard, “si no desearan los bienes del prójimo, nadie sería nunca culpable de homicidio, ni adulterio, ni de robo, ni de falso testimonio” (Girard, 2002:29). Pero, ¿puede el hombre deshacerse del deseo mimético? ¿Existe un ser humano sin deseo? A estas preguntas, nuestro autor contesta lo siguiente: “el deseo mimético nos hace escapar de la animalidad. Es responsable de lo mejor y lo peor que tenemos, de lo que nos sitúa por debajo de los animales tanto como de lo que nos eleva por encima de ellos. Nuestras interminables discordias son el precio de la libertad” (Girard, 2002:34). Por tanto, los mandamientos para impedir que los hombres lucharan entre sí prohíben el deseo de todos los objetos del prójimo. No obstante, sabiendo que existen muchos objetos, no pudiendo enumerarlos todos, el décimo mandamiento prohíbe la codicia del objeto de deseo del prójimo. Deseamos su objeto pero, al hacerlo, el prójimo se ata más a su objeto; para evitar este deseo, que Girard denomina deseo mimético, es sabio no desear el objeto de deseo del prójimo.

2.3. EL FENÓMENO DE LOS RITOS: LO SAGRADO

El ser humano se encuentra con un problema que necesita una respuesta de inmediato. Con la mediación interna, entra en un conflicto que se propaga por toda la comunidad y vuelve una guerra de todos contra todos, convirtiéndose en una crisis mimética. De hecho, tienen que encontrar una forma de parar dicho conflicto, que no se puede resolver como en el reino de los animales. En este sentido, hay que buscar alternativas.

Las sociedades primitivas han tratado de parar la crisis mimética proponiendo muchas prohibiciones. Así pues, los estudios de los etnólogos nos muestran que las sociedades llamadas primitivas estaban sumisas a un sistema de reglas y de prohibiciones mucho más exigente que en el mundo de hoy. Estas prohibiciones las podemos entender como fruto de la carencia de Estado; no tenían un Estado que controlara a los ciudadanos. Si todo el mundo tiene el mismo derecho y el mismo carácter conflictivo, se necesitan unas prohibiciones con el fin de garantizar la paz de todos.

Al mirar las sociedades llamadas democráticas, podemos decir que estamos gozando de una gran libertad, las prohibiciones que tenemos son mínimas. Ahora bien, “no hay ninguna ley que obligue a tal individuo de casarse con tal otro²³” (Haeussler, 2005: 53). Cada uno es libre de elegir a la persona de su gusto. Solamente existe la prohibición del incesto. Más aún, lo que tiene que ver con los matrimonios del mismo sexo, muchos países occidentales lo ven como algo normal. De este modo, hoy día, hay mayor libertad que antes y, en algún sentido, tiende a evolucionar hacia menos interdicciones y deberes.

Las sociedades primitivas eran comunidades pequeñas, lo que facilitaba la convivencia entre ellos; no existía aún un Estado y la cuestión es qué forma de institución garantizaba el orden social. En este aspecto, lo que jugaba un rol importante entre ellos era lo sagrado: un ser sobrenatural que jugaba el rol de mediación externa para todos los miembros de la comunidad. En este sentido, las cadenas miméticas estaban controladas, ya que lo sagrado contenía la mediación interna.

Al retomar la cadena mimética como guía, tenemos dos cuestiones para determinar. Lo primero, que la imitación, desde una mediación interna, conduce a la violencia; entonces, para evitar que esa violencia se propague en la comunidad, hay que ofrecer a la comunidad mediaciones externas o formas de distancia que refrenen la violencia. Lo segundo que se podría hacer, es poner unos deberes e interdicciones a los miembros de la comunidad. Analizando las dos cuestiones, constatamos que uno no será eficiente sin el otro. De este modo, para contener la violencia, necesitamos estos dos elementos de la cultura.

²³ Texto original : Il n'y a aucune loi qui oblige tel individu à se marier avec tel autre.

En el primero, vemos la necesidad de ofrecer mediaciones externas a los miembros de la comunidad; al tener dichas mediaciones, es difícil entrar en conflicto. Para eso, sólo lo sagrado es capaz de proponer mediaciones externas a los miembros de la comunidad. En el segundo, no es posible separar esas prohibiciones de los rituales. Estos, prohibiciones y rituales, estaban ligados a lo sagrado y, por tanto, existe una relación entre lo sagrado y la violencia. En este sentido, René Girard en las primeras páginas de *La violence et le sacré* escribe lo siguiente, “en muchos rituales, el sacrificio se presenta de dos formas opuestas, a veces como ‘una cosa muy sagrada’ de la cual no es posible abstenerse sin culpa grave, a veces al contrario como una especie de crimen que no se hubiera cometido sin exponerse a unos riesgos igualmente muy graves²⁴” (Girard, 2007: 297).

René Girard rectifica que cuando hablamos de sacrificio incluimos al asesinato de seres humanos o la matanza de animales. Este sacrificio se hace en una ritualidad donde participan todos los miembros de la comunidad. No se hace de cualquier forma, sino que todo se organiza: cuándo hay que sacrificar, a quién o a qué animal o persona, cómo preparar al sacrificado, etcétera. Así pues, teniendo todo dispuesto, la comunidad está lista para controlar la violencia, canalizándola hacia un objeto preciso. “La sociedad busca desviar hacia una víctima relativamente indiferente, una víctima “sacrificable”, una violencia que arriesga afectar a sus propios miembros, busca protegerlos cueste lo que cueste²⁵” (Girard, 2007: 300). De esta forma, el sacrificio es, para el autor francés, una forma de mantener el orden cultural dentro de la comunidad. En este sentido, hay que sacar a la comunidad de la violencia que la amenaza, en caso contrario, dicha violencia puede acabar con la comunidad. Es por eso que el sacrificio es un ritual que concierne a toda una comunidad. Toda la comunidad se siente identificada, se siente parte de este sacrificio. “La víctima no está sustituida por tal o cual individuo particularmente amenazado, no está ofrecida a tal o cual individuo sanguinario, ella es a la vez sustituida y ofrecida a todos los miembros de la sociedad por todos ellos. Es a la comunidad entera que el sacrificio protege de su propia violencia, es a la comunidad

²⁴ Texto original : Dans de nombreux rituels, le sacrifice se présente de deux façons opposées, tantôt comme une chose très sainte dont on ne saurait s’abstenir sans négligence grave, tantôt au contraire comme une espèce de crime qu’on ne saurait commettre sans s’exposer à ses risques également très graves.

²⁵ Texto original : La société cherche à détourner vers une victime relativement indifférente, une victime « sacrificable », une violence qui risque de frapper ses propres membres, ceux qu’elle entend à tout prix protéger.

entera que (el sacrificio) desvía hacia unas víctimas que le son exteriores²⁶” (Girard, 2005: 305).

2.4. EL MECANISMO DEL CHIVO EXPIATORIO

La religión y la violencia están vinculadas según René Girard. Podemos avanzar ahora hacia la cultura en su relación con la violencia y la religión. En efecto, “la teoría mimética es, entre otras cosas, el origen de las grandes instituciones culturales comenzando por el ritual sacrificial, que está totalmente dentro del marco darwinista” (Girard, 2015: 93).

La religión protege al ser humano y las sociedades de una escalada mimética al generar el efecto de distancia frente a la mediación interna. Como la religión está asociada íntimamente con la violencia, Girard muestra que es el origen de la hominización, de la diferenciación entre animales y seres humanos. Para nuestro filósofo, la cultura y sus instituciones se crean por medio del sacrificio. En palabras del mismo autor, “la creación de la cultura se gesta con la religión por medio del mecanismo victimario, que de hecho es contingente y mecánico” (Girard, 2015: 94).

Al mirar la cultura desde el punto de vista de la teoría mimética podemos ver que las primeras sociedades se auto destruyeron, pues entraban en rivalidades miméticas que se extendían sin control y no podían encontrar una forma de salir de esta violencia. Por tanto, solo con un mecanismo de orden religioso, como el chivo expiatorio, fue posible superar esta violencia de todos contra todos, reconciliando los miembros de la comunidad al sacrificar a uno cualquiera. Es por esta razón que encontramos dicha práctica del chivo expiatorio en todas las culturas del mundo antiguo.

Al ver este mecanismo en todas las culturas, Girard le dio un lugar importante en su pensamiento, porque había visto que en el deseo mimético una mediación interna no hace más que engendrar rivalidades y conflictos que llevan tarde o temprano a la violencia. Según Haeussler, “esta violencia está constantemente alimentada y amplificadas en virtud de leyes

²⁶ Texto original : La victime n'est pas substituée à tel ou tel individu particulièrement menacé, elle n'est pas offerte à tel ou tel individu sanguinaire, elle est à la fois substituée et offerte à tous les membres de la société par tous les membres de la société. C'est la communauté entière que le sacrifice protège de sa propre violence, c'est la communauté entière qu'il détourne vers des victimes qui lui sont extérieures.

genéticas del esquema mimético. Es por eso que aumenta sin parar en intensidad²⁷” (Haeussler: 2005: 67). De ahí, la importancia de reconocer el carácter mimético de la violencia que se propaga a través de una comunidad. Cuando la violencia se propaga dentro de la sociedad, los hombres no alcanzan a encontrar una solución por sí solos. Es bastante improbable, como lo vimos en el poema *Le gâteau* de Baudelaire, que una horda primitiva se ponga de acuerdo, sentándose a razonar para encontrar una solución; o hacer como propone Hobbes, buscando la paz a través de un contrato social. Según Girard, eso es imposible. De este modo, “es oportuno que un mecanismo obediente a su propia lógica e independiente de la voluntad humana, salve a la comunidad²⁸” (Haeussler: 2005: 2007). Es lo que Girard llama el mecanismo del chivo expiatorio. Este mecanismo tendrá la función de transformar este “todos contra todos” de la violencia que destruye la comunidad a otra violencia que ahora se trata de *todos contra uno*.

¿De dónde viene esta unanimidad misteriosa? En la crisis sacrificial, los antagonistas se creen todos separados por una diferencia formidable. En realidad, todas las diferencias desaparecen poco a poco. En todo lado es el mismo deseo, el mismo odio, la misma estrategia, la misma ilusión de diferencia formidable en la uniformidad siempre más completa. En la medida que la crisis se exaspera, los miembros de la comunidad devienen todos gemelos de la violencia. Decimos nosotros que son *dobles* los unos para los otros²⁹ (Girard, 2007: 392).

En efecto, para entender todo este fenómeno, necesitamos una reflexión “como la teoría mimética y el mecanismo del chivo expiatorio, que puedan dar cuenta de la emergencia de la cultura y de la actividad simbólica, [...]. En otras palabras, la teoría mimética, estructurada en torno al mecanismo victimario, aporta un terreno común para la relación de diferentes aproximaciones metodológicas, así como de diversas fuentes de datos” (Girard, 2015:96).

²⁷ Texto original : Cette violence est constamment alimentée et amplifiée en vertu des lois génétiques du schème mimétique. C’est pourquoi elle augmente sans cesse en intensité.

²⁸ Texto original : il est convenable qu’un mécanisme obéissant à sa logique propre et indépendant de la volonté humaine sauve la communauté.

²⁹ Texto original : D’où vient cette unanimité mystérieuse ? Dans la crise sacrificielle, les antagonistes se croient tous séparés par une différence formidable. En réalité, toutes les différences s’effacent peu à peu. Partout c’est le même désir, la même haine, la même stratégie, la même illusion de différence formidable dans l’uniformité toujours plus complète. A mesure que la crise s’exaspère, les membres de la communauté deviennent tous les jumeaux de la violence. Nous dirons nous-même qu’ils ont les *dobles* les uns des autres.

René Girard piensa que el mecanismo del chivo expiatorio se podría considerar como algo propio del ser humano. No obstante, el pensador francés, al estudiar los avances de los etólogos, al mirar los comportamientos de los animales que tienen rasgos comunes con los humanos, ve que éstos últimos practican también dicho mecanismo. Los chimpancés, según algunos observadores, tienen rituales o esbozos de rituales. Los gansos tienen signos de hospitalidad, además, cuando están en conflictos, pueden ponerse de acuerdo contra un tercero como chivo expiatorio, para reconciliarse. Pues, según los etólogos estos animales han evolucionado bastante. En este sentido, para nuestro autor, este mecanismo está ligado con la evolución del ser humano y se encuentra desde su origen. Además, cuando los homínidos estaban en conflicto entre ellos, para evitar destruirse con la violencia del todos contra todos, canalizaban su violencia contra el chivo expiatorio y así, de forma -para ellos- mágica, instauraron la paz y la comunidad. En este aspecto, cada vez que las comunidades primitivas entraban en crisis, repetían miméticamente lo ocurrido, el sacrificio, dejando siempre nuevas víctimas y evitando así violencias mayores. Podemos ver esto como una forma de evolución de los homínidos hacia la humanidad. La víctima llega a ser centro simbólico de significación de la institución de la paz. En efecto, el mecanismo del chivo expiatorio existe desde el origen del ser humano y requiere del sacrificio de un animal o una persona.

En la Grecia antigua, había un rito que se llamaba *pharmakós*. El *pharmakós* era un ritual que consistía en escoger una persona, ir fuera de la *Polis* con ella, donde lo mataban o lo expulsaban en signo de purificación frente a una calamidad que estaba atravesando la ciudad. Girard considera que el cristianismo, la muerte de Jesús en concreto, revela este mecanismo sacrificial que ha estado oculto desde la fundación del mundo. Para el Nuevo Testamento, Jesús ha de ser el último chivo expiatorio, ya que el mecanismo sacrificial de las culturas ha sido expuesto y no tiene más poder sobre la humanidad, al menos en principio. Sin embargo, seguimos teniendo chivos expiatorios “en un mundo donde la violencia ha dejado de ser ritualizada y es objeto de una severa prohibición, como regla general, la cólera y el resentimiento no pueden, o no osan, saciarse en el objeto que directamente los excita” (Girard, 2002: 201). Entonces, la gente vive estresada porque no hay una ritualidad para purgar a las violencias con las cuales se enfrenta a diario.

El mundo moderno está dominado por el capitalismo. Está regido por el *time is money*, lo que hace que la gente viva muy estresada con el trabajo y las humillaciones en las oficinas donde no puede decir nada a su patrón o a sus compañeros. Entonces, se vive con mucho resentimiento que tarde o temprano se canalizará en un chivo expiatorio. Como en tiempos pasados, ese chivo expiatorio es inocente, no tiene nada que ver con los conflictos que padece esa comunidad. En general, en la familia, después del trabajo, el mecanismo victimar se reproduce, esta vez con nuevos chivos expiatorios, ya sean los hijos o la pareja, e incluso la misma persona que ha sido víctima en su trabajo.

En suma, “la expresión de chivo expiatorio designa, en primer lugar, la víctima del rito descrita en el Levítico; en segundo, todas las víctimas de ritos análogos existentes en las sociedades arcaicas y denominados asimismo ritos de expulsión, y, por fin, en tercer lugar, todo los fenómenos de transferencia colectiva no ritualizados que observamos o creemos observar a nuestro alrededor” (Girard, 2002: 206).

2.5. ELECCIÓN DEL CHIVO EXPIATORIO

Para René Girard, la víctima no puede ser cualquiera, el sacrificio ha de hacerse por medio de un ritual que requiere de una preparación. La elección depende de la comunidad; en algunas, la víctima es un animal, mientras que en otras la víctima es una persona. Pero como el ritual es algo sagrado que requiere la presencia o la invocación de un ser trascendente, cada comunidad cuenta con su propia forma de preparar al sacrificado.

Las comunidades que sacrifican a las personas, deben tener mucho cuidado con la elección de la víctima. En efecto, “la figura de la violencia que amenaza más particularmente estas sociedades es la venganza³⁰” (Haeussler: 2005: 58), el ser humano es un ser vengativo. Para no tener un problema más grave, causado por la venganza, la elección del chivo expiatorio debe apuntar a una persona que no sea objeto de la misma. Para René Girard

la venganza constituye pues un proceso infinito, interminable. Cada vez que surge en un punto cualquiera de una comunidad ella tiende a extenderse y a conquistar el conjunto del cuerpo social. Ella amenaza con provocar una verdadera reacción en cadena de consecuencias rápidamente fatales en una sociedad de dimensiones reducidas. La

³⁰ Texto original : La figure de la violence qui menace plus particulièrement ces sociétés est la vengeance.

multiplicación de las represalias pone en juego la existencia misma de la sociedad. Es por eso que la venganza se vuelve objeto de una prohibición muy estricta³¹ (Girard, 2007: 313-314).

Para evitar todo tipo de venganza, se elige siempre a un extranjero, un prisionero, una persona con algunas discapacidades, o alguien por el cual después nadie preguntará. Como lo requiere el ritual, esta persona tiene que parecerse y, a la vez, ser diferente a los miembros de la comunidad.

En *Evolución y Conversión* René Girard nos cuenta que los *tupinambá* tenían una forma particular de preparar a la víctima expiatoria. En general, era un extraño, o un monstruo, en un sentido particular que tienen las personas de una tribu: los extraños son diferentes de ellos, no son propiamente 'humanos'. Cuando los *tupinambá* capturaban a un individuo de otra tribu, primero que todo, lo domesticaban, lo trataban bien y le otorgaban una esposa. Después de ser domesticado, cuando se sentía autóctono (*insider*), como uno de ellos, sólo entonces podía ser una buena víctima sacrificial. Cuando el extraño era transformado en nativo, entonces se construía la representación del mecanismo del chivo expiatorio, es decir, se lo transformaba en víctima, y era asesinado ritualmente y devorado después. El mismo proceso ocurría con los animales; los seres humanos empezaron a domesticar a los animales con el fin de sacrificarlos, sustituyendo la víctima humana por el animal. Pero domesticar a un animal, no es nada fácil, hay que mantener al animal dentro de la comunidad, del grupo, es decir, en algún sentido, se lo 'humaniza'. Hoy en día, denominamos 'domésticos' a algunos animales, distintos de otros que son salvajes. Ante todo, tenemos que preguntarnos, cómo y por qué fueron domesticados:

todo el mundo cree que la razón de ser de la domesticación es el deseo de explotación económica de los animales. En realidad, esta tesis es inverosímil. Aunque la domesticación sea muy rápida respecto a la duración que normalmente requiere la evolución, exige ciertamente demasiado tiempo para que el motivo utilitario haya podido influir en quienes empezaron su proceso. Lo que nosotros vemos como un punto de partida no puede ser más que una conclusión. Para domesticar a los animales se necesita evidentemente que el hombre los instale a su lado y que los trate como si no fueran

³¹ Texto original : La vengeance constitue donc un processus infini, interminable. Chaque fois qu'elle surgit en un point quelconque d'une communauté elle tend à s'étendre et à gagner l'ensemble du corps social. Elle risque de provoquer une véritable réaction en chaîne aux conséquences rapidement fatales dans une société de dimensions réduites. La multiplication des représailles met en jeu l'existence même de la société. C'est pourquoi la vengeance fait partout l'objet d'un interdit très strict.

animales salvajes, como si hubiera en ellos una predisposición a vivir como vecinos al hombre, a llevar una existencia casi humana.

¿Cuál puede ser el motivo para semejante conducta con los animales? No son previsibles las consecuencias finales de la operación. En ningún momento pudieron decirse los hombres: “Tratemos a los antepasados de la vaca y del caballo como si estuvieran ya domesticados y nuestros descendientes, en un futuro indeterminado, gozarán de las ventajas de esta domesticación”. Se necesita un motivo inmediato, poderoso y permanente para tratar a los animales de manera que se asegurase su domesticación futura. Sólo el sacrificio puede ofrecer este motivo (Girard, 2010: 67).

El sacrificio es un ritual que tiene en sí la violencia, entonces, ¿por qué lo consideran como algo sagrado? “Sólo la trascendencia del sistema, efectivamente reconocida por todos cualesquiera que sean las instituciones que la concretizan, puede asegurarse la eficacia preventiva o curativa al distinguir la violencia santa, legítima y al impedir el retorno del objeto de recriminaciones y contestaciones, es decir, de recaer en el círculo vicioso de la venganza³²” (Girard, 2007: 324).

Como ya se dijo, “la víctima sacrificial debe ser, al mismo tiempo, diferente y similar a los miembros de la comunidad” (Girard, 2015:113). Se tiene que mover entre lo profano y lo sagrado. En el mito de *Edipo* Girard ve estas cualidades victimarias:

aparece en primer lugar la invalidez: Edipo cojea. Además, nadie conoce a este héroe recién llegado a Tebas, extranjero de hecho sino de derecho. Finalmente, es hijo del rey y rey él mismo, heredero legítimo de Layo. Al igual que tantos otros personajes míticos, Edipo se las ingenia para acumular la marginalidad exterior y la marginalidad interior. Al igual que Ulises al final de la *Odisea*, unas veces es extranjero y mendigo, otras, monarca omnipotente. [...]. La invalidez de Edipo, su pasado de expósito, su condición de extranjero, de recién llegado, de rey, le convierten en un auténtico conglomerado de signos (Girard, 1986: 37).

Asesinar es imitar a los dioses, es hacer lo que hicieron para salvarnos. Cuando algo va mal dentro de la comunidad, hay que hacer algo, un ritual sacrificial. Después del sacrificio, la víctima es vista como un dios que devuelve la paz a la comunidad o restaura el orden en la comunidad. De ahí, el carácter sagrado del sacrificio. En consecuencia, lo sagrado es

³² Texto original : Seule la transcendance du système, effectivement reconnue par tous, quelques soient les institutions qui la concrétisent, peut en assurer l'efficacité préventive ou curative en distinguant la violence sainte, légitime et en l'empêchant de devenir l'objet de récriminations et de contestations, c'est à dire de retomber au cercle vicieux de la vengeance.

necesario en una comunidad porque transforma la violencia recíproca en una violencia santa, que reagrupa a toda la comunidad por medio de una víctima sacrificial. En definitiva, “la víctima permite *parar* la evolución hacia mayor violencia que es inherente al esquema mimético. Pero ¿qué es eso que se produce cuando este sistema entra en crisis?³³” (Haeussler, 2005: 60). Para René Girard, la crisis sacrificial es la pérdida de las diferencias, en la que todos convergen cada vez más en torno a los mismos objetos de deseo, desencadenando una violencia masiva. Cuando las diferencias están perdidas, no hay purificación posible, y la violencia impura, contagiosa, es decir recíproca, se propaga en la comunidad. En palabras del mismo autor,

la crisis sacrificial, es decir, la pérdida del sacrificio, es pérdida de la diferencia entre violencia impura y violencia sacrificadora. Cuando esta diferencia está perdida, no hay purificación posible y la violencia impura, contagiosa, es decir, recíproca, se propaga en la comunidad.

La diferencia sacrificial, la diferencia entre lo puro y lo impuro no puede desaparecer sin arrastrar con ella todas las otras diferencias. No hay aquí un solo y mismo proceso de invasión por la reciprocidad violenta. La crisis sacrificial debe definirse como una crisis de las diferencias, es decir, del orden cultural en su conjunto. Este orden cultural, en efecto, no es nada más que un sistema organizado de diferencias; los intervalos diferenciales otorgan a los individuos su “identidad”, que les permite situarse los unos con relación a otros³⁴ (Girard: 2007: 355).

2.6. LA FENOMENOLOGÍA DE LOS MITOS

La filosofía antigua está llena de mitos. Por medio de relatos extraordinarios, los filósofos tratan de transmitir conocimientos, creencias o explicaciones de algunos conceptos acerca del mundo. Para Girard, hay que superar nuestra forma de entender los mitos, que no son solamente historias inventadas para justificar una práctica social o dar una explicación sobre

³³ La victime permet de stopper l'évolution vers plus de violence qui est inhérente au schème mimétique. Mais qu'est ce qui se produit lorsque ce système entre en crise ?

³⁴ La crise sacrificielle, c'est-à-dire la perte du sacrifice, est perte de la différence entre violence impure et violence purificatrice. Quand cette différence est perdue, il n'y a plus de purification possible et la violence impure, contagieuse, c'est-à-dire réciproque, se répand dans la communauté.

La différence sacrificielle, la différence entre le pur et l'impur ne peut pas s'effacer sans entraîner avec elle toutes les autres différences. Il n'y a là qu'un seul et même processus d'envahissement par la réciprocity violente. La crise sacrificielle doit se définir comme une crise des différences, c'est-à-dire de l'ordre culturel dans son ensemble. Cet ordre culturel, en effet, n'est rien d'autre qu'un système organisé de différences ; ce sont les écarts différentiels qui donnent aux individus leur « identité », qui leur permet de se situer les uns par rapport aux autres.

algunos aspectos del mundo o del ser humano, sino que tienen en sí una verdad escondida pero de otro orden. Por ende, “los mitos son, en efecto, para él, *unos textos de persecución* narrando el punto de vista de los persegutores (entonces, de manera falsa) del proceso de ejecución colectiva y después de la divinización de *víctimas expiatorias*, que ha sido durante mucho tiempo el único medio de las sociedades humanas para conservar la unidad y la paz indispensables para su supervivencia³⁵” (Ramond: 2009: 71).

En este sentido, si los mitos son narraciones distorsionadas, esconden una verdad que vale la pena buscar, pues, a su vez, hacen memoria del asesinato fundador. Este asesinato fundador se repite en las comunidades por medio del rito, que tiene un efecto de reconstruir la paz para la comunidad cada vez que se encuentra amenazada por una crisis de desaparición de sus diferencias. A continuación se tomará dos ejemplos de mitos, donde la comunidad cruza momentos difíciles y, por medio de un ritual, la paz se rehace.

En ellos se deberá tener en cuenta que para nuestro filósofo, las narraciones de la violencia colectiva, se puede indagar si en ella se cuentan también ciertos estereotipos: la descripción de una crisis, de “una indiferenciación generalizada; crímenes indiferenciadores; la designación de los autores de esos crímenes como poseedores de signos de selección victimaria, unas marcas paradójicas de indiferenciación” (Girard, 1986: 35), además del hecho mismo de la violencia. En los dos mitos que se contarán a continuación, podemos constatar dichos estereotipos.

2.6.1. *El horrible milagro de Apolonio de Tania*

En *Veo a Satán caer como relámpago*³⁶, Girard narra la historia de un gurú del siglo II d.c llamado Apolonio de Tiana quien realizaba milagros que los paganos consideraban superiores a los de Jesús. En efecto, en esta narración, el autor francés cuenta que la ciudad de Éfeso tenía una epidemia imposible de curar. La comunidad, viendo que la epidemia iba a acabar con ella, llamó a Apolonio. Al llegar a Éfeso, el gurú dice: “hoy mismo pondré fin

³⁵ Texto original : Les mythes sont en effet pour lui *des textes de persécutions* décrivant du point de vue des persécuteurs (donc de façon mensongère) le processus de mise à mort collective, puis de divinisation de *victimés émissaires*, qui a longtemps été le seul moyen pour les sociétés humaines de conserver l’unité et la paix indispensables à leur survie.

³⁶ Véase de las páginas 73-87.

a esa epidemia que os abruma” (Girard, 2002:73). Terminadas de pronunciar dichas palabras, conduce al pueblo al teatro, alza una imagen del dios protector, y ve a un mendigo que convertirá en chivo expiatorio de los efesios. El mendigo posee todo lo requerido para ser víctima expiatoria: es de la comunidad, lo que lo hace similar a ellos, y es mendigo, lo cual lo diferencia de ellos. Entonces, es digno de ser sacrificado para el bien de la comunidad.

Apolonio toma al mendigo, lo coloca en medio de esa masa humana, y pide apedrearlo como causante de la epidemia. En principio, nadie quería lanzar una piedra, pero cuando alguien lanzó la primera, otro lanzó la segunda y luego un tercero. Entonces, vieron como salía fuego de los ojos del mendigo, lo que hace que lo tomen por el demonio, y así todos en masa lo lapidaron hasta matarlo. Después, el gurú les pidió quitar todas las piedras para contemplarlo; para su sorpresa, ven que no era un ser humano, porque parecía más a una bestia que vomitaba espuma como un perro. Finalmente, como este asesinato trajo la paz a la comunidad, en agradecimiento por salvarlos de la epidemia, Apolonio invitó a hacer una estatua en honor de Heracles, dios protector de los efesios, en el mismo lugar donde habían dado muerte al mendigo.

Girard, piensa que este relato es tan rico en detalles, que difícilmente puede ser considerado una invención. Al comienzo, nadie quería lanzar piedras, pero el gurú es consciente de que con uno que lance la primera, se desencadenará una mimesis contagiosa y todos indistintamente tenderán a imitarlo. Tal como lo quería Apolonio, se lanza la primera piedra, y entonces todos los efesios buscan expulsar todos sus males asesinando a aquel pobre mendigo; sólo así se sienten liberados de la epidemia. Entonces, “una vez ‘liberados’, después de que el ‘absceso de fijación’ haya desempeñado su papel, los efesios descubren que ha terminado la epidemia” (Girard, 2002:76).

El milagro está preñado de la catarsis que encontramos en la *Poética* de Aristóteles, como el mismo efecto de la tragedia sobre los espectadores. No obstante, ¿podemos hablar de un milagro en este sentido? A esta pregunta, Girard contesta lo siguiente, “Si Apolonio hubiera intervenido en un contexto de peste bacteriana, la lapidación no habría tenido resultado frente a la “epidemia”. El astuto gurú se había informado antes y sabía que la ciudad era presa de tensiones internas que podían descargarse sobre lo que hoy llamamos un chivo expiatorio” (Girard, 2002:77).

Como venimos diciendo, cuando hay un problema en la comunidad, la solución consiste en designar a una víctima sustitutoria, un inocente que ocupe el lugar de los antagonismos reales. Apolonio está consciente que aquí hay una rivalidad mimética entre los miembros de la comunidad. Cuando surgen estos conflictos de rivalidades, hay que encontrar un chivo expiatorio que será la causa de la unión de la comunidad; eso fue lo que hizo el gurú, transformar este conflicto de todos contra todos en un conflicto de todos contra un único chivo expiatorio reconciliador.

En el relato de Filóstrato *Sobre la vida de Apolonio de Tania*, cuando se cuenta este horrible milagro, se dice que las autoridades no encontraron nada malo en él; por eso, permiten poner la estatua del dios protector en el lugar de la lapidación. En este sentido, Apolonio logró “convertir una epidemia de rivalidades miméticas en una violencia unánime cuyo efecto “catártico” restablece la tranquilidad y afianza los lazos sociales entre los efesios” (Girard, 2002:89).

En diversos mitos está presente esta forma de violencia. En la Biblia, encontramos innumerables actos de violencia colectiva. Los mitos empiezan siempre con un extremo desorden que hay que arreglar, lo cual conduce a una crisis de la comunidad. Este desorden puede ser por causa de una epidemia bacteriana, o por conflictos internos, como en el caso de Éfeso; puede ser de orden natural, por las sequías destructoras, las catástrofes naturales, entre otros. Pero siempre se resuelve por medio de la violencia. La comunidad se funde en una sola masa unánime contra una víctima; se convierte en una masa violenta. A este acto de todos contra una única víctima hasta llevarla a la muerte, Girard lo llama linchamiento.

En general el proceso de los mitos es el siguiente. En las sociedades carentes de justicia, la comunidad, ante cualquier problema, busca resolverlo por medio de la violencia. En un primer momento, la víctima aparece como la bestia, que trae división dentro de la comunidad, que se expresa como una epidemia o una crisis destructora. Pero en un segundo momento, la víctima es quien trae paz, tranquilidad; este segundo momento es posterior a su muerte. De tal manera que la persona considerada mala, se convierte en un ser divinizado. Después de ser linchado el chivo expiatorio se convierte a un ser inmortal digno de la adoración de sus victimarios. Es lo que se hizo del pobre mendigo: después de su muerte trajo paz a la comunidad. En este sentido, en signo de agradecimiento al mendigo, Apolonio hizo levantar

una estatua del dios protector de los efesios en el lugar del crimen. Entonces, después de ser linchado se convierte en un ser inmortal digno de la adoración de sus victimarios.

2.6.2. *Edipo Rey de Sófocles*

René Girard analiza el mito de *Edipo Rey* de Sófocles para mostrar que el mismo fenómeno ocurre en cualquier mito; tiene todos los rasgos que acabamos de ver en el relato de Apolonio de Tania. En *Edipo Rey* de Sófocles se encuentra la historia de Edipo, príncipe de Tebas, hijo de Layo y de Yocasta. Durante el embarazo de Edipo, el oráculo Delfos advirtió a sus padres que el hijo iba a matar al rey para luego casarse con la madre. Al nacer Edipo, el rey Layo, temiendo que un tal acto ocurría en su reino, mandó a uno de sus súbditos que matara al pequeño príncipe de Tebas. Sin embargo, este súbdito no cumplió tal orden, sino que dejó al niño abandonado en un árbol, y así fue encontrado por un pastor de los rebaños del rey de Corintio, que lo llevó a su casa, donde, junto con su esposa le dieron nombre y educación. Tiempo después, Edipo regresó a Tebas, mató al rey (su padre), se casó con la reina (su madre) y tuvo dos hijos con ella. Cuando sobrevino una peste a Tebas, el extranjero Edipo fue expulsado de la ciudad. En palabras de nuestro autor:

la peste asola Tebas: es el primer estereotipo de persecución. Edipo es responsable porque ha 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 (Girard, 1986: 36-37).

Así pues, Edipo es expulsado de la ciudad convirtiéndose en el chivo expiatorio que libera a Tebas de la siguiente epidemia. Según nuestro autor:

las cosechas son malas, las vacas abortan; todos andan malavenidos. Se diría que alguien ha arrojado un maleficio sobre la aldea. Está claro que el cojo es el responsable. Ha llegado un buen día, no se sabe de dónde, y se ha instalado como en su casa. Incluso se ha permitido casarse con la heredera más vistosa de la aldea y hacerse dos niños. ¡Parece que en su casa pasan cosas extrañas! Se sospecha que el extranjero le ha jugado una mala pasada al primer esposo de su mujer, una especie de potentado local desaparecido en unas circunstancias misteriosas y demasiado rápidamente sustituido en uno y otro papel por el recién llegado. Un buen día a los muchachos de la aldea se les acabó la paciencia;

empuñaron sus horquillas y obligaron al inquietante personaje a largarse (Girard, 1986: 43).

2.7. RITOS Y RELIGIÓN

Los mitos hacen memoria del asesinato fundador y los rituales celebran el asesinato fundador mostrando su carácter trascendental. La estructura del ritual implica un sacrificio de doble sentido: mostrar el carácter sagrado de la violencia y prohibirla. Entonces, como es prohibida, está reservada sólo para cuando la comunidad se encuentra en una crisis interna ante la cual se siente impotente. De hecho, como no se puede reconciliar por sí misma sin necesidad de una víctima, pues la comunidad no se siente digna de recibir los méritos de dicha reconciliación, se busca una víctima, que repite la dualidad de traer los males antes del rito y devolver bienes, una vez hecho el sacrificio. Esto es lo sagrado arcaico.

Esta sacralidad no se encuentra sólo en los pueblos arcaicos; la encontramos en la Grecia antigua y en el medioevo, siempre acompañada de esta doble transformación de la víctima. Mirando los rituales, Girard reconoce su carácter contradictorio; por ejemplo, un malhechor que se transforma en un salvador divino. La Grecia antigua, que todo el mundo consideraba ser el pueblo más civilizado, practicaba sacrificios humanos y los llamaban *pharmakós*. Apolonio solo sacrificaba a un ser humano; pero los rituales griegos, antes de sacrificar al ser humano, les azotaba los genitales realizando una verdadera sesión de tortura ritual.

En los tiempos medievales, la caza de brujas era una violencia colectiva dominada por la ilusión unánime de los perseguidores. Al mirar la historia, vemos que las víctimas eran inocentes. Al analizar los textos sobre la caza de las brujas, René Girard descubre que narran el ciclo mimético, una crisis que implica unas acusaciones estereotipadas propias de la violencia colectiva. Este tipo de violencia colectiva del medioevo ha sido identificada como tal por los grandes historiadores, es decir, que se comprenden estos procesos como persecuciones contra víctimas inocentes.

No cabe duda de que los sistemas sacrificiales implican violencias reales, y que la violencia en ellos no es nada ficticio, pues agrupan a toda una comunidad contra de una sola víctima. Sobre la razón de dicho sacrificio colectivo, los etnólogos piensan que existe para “complacer a los dioses que les habían enseñado, y después a consolidar o restaurar, si llegaba el caso, el

orden y la paz en la comunidad” (Girard, 2002:110). Para el pensador francés, esta respuesta es prueba de que ellos (los etnólogos) no tomaban en serio los mitos porque no los podían entender. En efecto, la función de los sacrificios es purificar y reestablecer los lazos con los dioses y, así, la reconciliación de los miembros de la comunidad pues siempre hay una calma después de un sacrificio. Esta es la razón por la cual los partícipes experimentan el sacrificio como lo sagrado. En este sentido, “lo que sirve de modelo a los sacrificios es siempre un “mecanismo victimario”, considerado divino porque realmente pone fin a una crisis mimética, a una epidemia de venganzas en cadena hasta entonces imposible de detener” (Girard, 2002:110-111).

Esta paz, fundada en el sacrificio, constituye a la comunidad; pero no es eterna, pues las rivalidades miméticas hacen parte de nosotros. Por eso, “es preciso que llegue el escándalo”, y el escándalo llega siempre, al principio, de manera esporádica, por lo que apenas se le presta atención, pero enseguida prolifera” (Girard, 2002:111). Al pensar sobre este fenómeno, la comunidad siempre está amenazada por una crisis mimética, lo que implica la continuidad del sacrificio. Algunas comunidades piensan que el sacrificio es agradable a los dioses y estos requieren más sacrificios humanos. Pero otras piensan que no pueden vivir sacrificándose, y transforman los sacrificios de seres humanos por los de animales.

El primer asesinato que encontramos en la Biblia es el de Abel por su hermano Caín. El autor no lo considera como un mito, sino que es para él, “la interpretación bíblica de todos los mitos fundadores” (Girard, 2002: 116), donde empezó el primer ciclo mimético: es una narración de la fundación sangrienta de la primera cultura. La figura de Caín es la del fundador de la primera cultura. Pero, es en esta primera cultura que encontramos la naturaleza del comportamiento mimético. Caín, después de haber matado a su hermano, dice: “cualquiera que me encuentre me asesinará” (Génesis 4, 14). Y Dios dice: “Si alguien mata a Caín, será éste vengado siete veces” (4, 15). Aquí, comienzan todas las repeticiones de los ritos, los sacrificios. Por cada crimen que se hace, tendrá lugar el mismo, pero siete veces más.

Aquí podemos tener dos interpretaciones desde el mimetismo. La primera, Dios sabía que por la mimesis, este asesino fundador se iba a propagar en el tiempo y entonces lo prohíbe, amenazando a quien lo repita. La segunda, los evangelios presentan a Satán o el diablo, como

el responsable de este primer asesinato. Así pues, el mimetismo malo viene desde el asesinato fundador provocado por Satán y se propaga a través del tiempo. Se presenta a Abel como el primer inocente víctima de la violencia y a Jesús como el último. Con el sacrificio de Abel encontramos el principio del mimetismo negativo de todas las culturas humanas. Detrás de cualquier sacrificio (la pasión de Jesús, los dramas bíblicos, los ritos arcaicos) René Girard descubrió el mismo proceso de crisis, el mismo ciclo mimético. En un sacrificio unánime se reconcilia la comunidad o se funda una comunidad

El asesinato es un tipo de tranquilizante para la comunidad. La comunidad después de un sacrificio, está convencida de haberse liberado de todo tipo de mimetismo. Esto explica las creencias de tantas comunidades que buscan fundar una comunidad con una paz duradera. No obstante, dicha paz no se puede prolongar en las generaciones venideras. Para entender esto, nuestro filósofo piensa que es conveniente decir unas palabras acerca del modo como surgieron las primeras instituciones humanas tras el asesinato colectivo.

René Girard constata un problema con la Ilustración. Esta se funda sobre la capacidad de pensar por sí mismo, sin necesidad de alguien más. Pero, ¿es posible? Descartes quería tener una visión teórica del mundo y, para ello, se encerró en su universo con tal de lograrlo. Pero, viendo que era imposible alcanzar dicha visión sin el mundo concreto, se dirigió al mundo, para poder conocerlo. Después de un largo proceso de exploración del mundo, el autor de la *res cogito*, dio a conocer su teoría, que “ninguna institución puede existir sin una idea previa que sirva de guía a su elaboración práctica. Y esa idea la determinan las culturas reales” (Girard, 2002: 122).

Lo religioso arcaico nació de esta forma: con un problema concreto, donde todos están amenazados con la mimesis negativa, entonces, para pararla, introducen una violencia controlada en la comunidad que da nacimiento a la religión o a la cultura. Como está basada en la violencia, varios pensadores la conciben como una religión supersticiosa, pensando que se ha usado la violencia como práctica religiosa, a tal punto que no existiría una cultura sin esta religión basada en la violencia. Entonces, la religión fue fundada sobre acciones concretas a partir de una situación inicial, provocada en un ritual basado sobre la violencia. “Las sociedades humanas son productos de procesos miméticos disciplinados por el rito. Los hombres saben muy bien que, por sus propios medios, no son capaces de dominar las

rivalidades miméticas. Es de ahí que atribuyen esa capacidad a sus víctimas, que ellos consideran divinidades. Desde una óptica estrictamente positiva, se equivocan; en un sentido profundo, tienen razón. Creo que la humanidad es hija de lo religioso” (Girard, 2002: 128).

Con el análisis de esta forma de resolver la violencia por la violencia, Girard no está satisfecho. El mecanismo del chivo expiatorio trae la paz en la comunidad, pero tiene dos problemas que impiden que nuestro autor se limite a este mecanismo de mimesis negativa. El primer problema respecto del chivo expiatorio consiste en que siempre que existe una víctima, se sacrifica a un inocente para alcanzar la paz de la comunidad. El segundo problema radica en que, como el deseo mimético pervive dentro de las comunidades, estas siempre repetirán la crisis mimética, que resolverán con un nuevo sacrificio; así pues, el mecanismo del chivo expiatorio configura y asegura el orden social. Girard busca una alternativa que pueda frenar este mecanismo: una mimesis positiva capaz de desear los deseos del otro sin entrar en un conflicto. La exposición de esta mimesis positiva, como la forma de resolver el mecanismo del chivo expiatorio, será abordada detalladamente en el tercero y último capítulo de esta investigación.

°CAPÍTULO TERCERO DE LA RIVALIDAD A LA DONACIÓN DE SÍ

A lo largo de esta investigación, hemos desarrollado la idea que René Girard intuyó a partir de la lectura de los grandes novelistas, la cual desarrolló bajo el nombre de deseo mimético. Este consiste en que el ser humano no es un yo aislado, sino un yo que se construye con su historia, deseando a través de un tercero. Sin embargo, este deseo, puede ser peligroso para la supervivencia humana, cuando se concentra en el deseo de apropiación. Con el deseo de apropiación, el ser humano desea apoderarse de los objetos de deseo de los demás. Al ser este un proceso simétrico, cada cual trata de aferrarse a lo que desea y conquistar los objetos de deseo de los otros, desatándose la rivalidad, que puede contagiar a toda la comunidad.

El desarrollo del deseo mimético pone la investigación de Girard en una búsqueda que le lleva hasta la muerte fundadora, lo que le permite ir a las mitologías. Su interpretación de los mitos comprende que estos narran, de manera distorsionada, algo semejante a lo que narran las grandes novelas: siempre hay una mimesis que impregna a toda una comunidad de conflicto, con la cual se pierden todas las diferencias a través de una violencia en alza. Esta violencia solo ha podido ser contenida gracias al mecanismo del chivo expiatorio; su sacrificio recompone a la comunidad, produciendo una reconciliación que viene de la violencia. Así, el mecanismo salvador de las comunidades no hace más que producir víctimas, pues cada vez que la comunidad está pasando por una crisis, la resuelve a través del chivo expiatorio. Pero Girard no quedó satisfecho con esta forma de restablecer ‘la paz’, por la mediación de la violencia. De ahí, busca una forma distinta resolver las crisis sociales, pero fuera del mecanismo del chivo expiatorio de reconciliación, es decir, sin violencia ni víctima; se va a la tradición judeocristiana donde nuestro pensador encuentra una solución.

En este último y tercer capítulo, nuestra investigación consiste en exponer cuál es esta solución que nuestro filósofo encuentra en la tradición judeocristiana. Para ello, es necesario que empecemos a mirar las diferencias que existen entre los mitos y los relatos de la Biblia. Luego, veremos la propuesta cristiana frente al mimetismo violento en el contexto apocalíptico del mundo de hoy.

3.1. LA REVELACIÓN BIBLÍCA

La tradición judeocristiana juega un papel preponderante en el pensamiento de René Girard. Es por eso que varios comentaristas piensan que es un pensador religioso, lo que rechazamos con toda nuestra fuerza, pues mirando la investigación que venimos construyendo, no cabe duda alguna de que Girard es un filósofo. Dicho eso, René Girard encuentra las bases de una antropología del deseo mimético en la Biblia. Vinolo lo afirma al decir que “el deseo mimético se despliega en casi toda la Biblia, y podemos encontrar muchas huellas a lo largo de los textos³⁷” (Vinolo, 2007: 138). La antropología bíblica revela no sólo el mecanismo victimario, sino que también lo denuncia y lo rechaza. En la Biblia encontramos el conocimiento de la naturaleza mimética del deseo y de sus consecuencias sociales. Por ejemplo,

el mito está en contra de la víctima, mientras que la Biblia está a favor de la víctima. Por ejemplo, en el caso de Job, se da una especie de proceso totalitario o inquisitorial y los diálogos con los tres inquisidores son una ilustración ejemplar del principio de unanimidad. Estos ‘amigos’ tratan de convencer a Job de que merece ser condenado y, en el momento en que flaquea, está preparado para afirmar que es culpable. Entonces, al final, reacciona y dice: “Yo sé que mi defensor está vivo, y que él, el último, se levantará sobre el polvo”. (job19, 25). La palabra defensor es muy importante. Y la palabra paráclito, que define el Espíritu Santo, está ligado a este concepto. En griego, *parakletos* significa ‘el abogado de la defensa’ contra la acusación hecha por Satán, dado que Satán etimológicamente significa simplemente el acusador’. En Job, los tres amigos son los acusadores, así que son la voz de Satán, Satán es la voz de la antigua religión, del antiguo linchamiento, pero Job se opone a esta voz. En el antiguo orden sacrificial la crisis mimética se trataba a través del desencadenamiento del mecanismo del chivo expiatorio, que la canalizaba contra una sola víctima –el chivo expiatorio-. Lo único que acusa a la víctima es la voz de Satán, el acusador, mientras que Cristo es la voz de la defensa que nos advierte: “Aquel de ustedes que esté sin pecado, que le arroje la primera piedra.” (Jn 8, 7). Todas las diferencias entre lo arcaico y el judeocristianismo se encuentran en estas actitudes opuestas (Girard, 2015: 173-174).

³⁷ Texto original : Le désir mimétique se déploie dans presque toute la Bible, et nous pouvons en trouver de nombreuses traces tout au long des textes.

La Biblia es diferente de los mitos. Los mitos siempre buscan culpables y los encuentran. Son los héroes y los dioses. Es por esta razón que al final, Edipo fue expulsado de Tebas. En el Antiguo Testamento, la misma pregunta se tropieza con una víctima inocente mientras que los acusadores, la comunidad, es la responsable de la violencia. Por tanto, “el pensamiento bíblico y particularmente el cristianismo, nos permiten comprender y criticar la violencia, ellos nos muestran cuáles son las vías para salir de la violencia³⁸” (Martines, 2001: 317).

Varios pensadores piensan que no existe una diferencia tan radical entre los mitos y los relatos de la Biblia. Pero según nuestro autor es evidente que existe esta diferencia. Pues, si analizamos los momentos de un mito y de un relato bíblico, constatamos que los dos primeros momentos coinciden. Por ejemplo, al mirar la historia de José y sus hermanos podemos ver las coincidencias con el mito de Edipo. Sin embargo, la resolución es distinta. Veamos.

José era el último hijo de su padre, el cual lo amaba mucho. Sus hermanos, por envidia, decidieron matarlo, pero al final lo vendieron para ser esclavizado en Egipto. Tenemos también a Edipo, como ya vimos en el capítulo anterior, a quien su propia familia quería matar, y finalmente destierra. En un primer momento ocurre una crisis, la propia familia los quiere matar, pero al final, Edipo termina por ser expulsado. José, por el contrario, al final, se reconcilia con su familia, perdonándola, y siendo reconocido como inocente. De este modo, la Biblia, tarde o temprano, presenta a la víctima como inocente. Además, la víctima bíblica tiene voz, lo que nunca ocurre en un mito. Así, las narraciones bíblicas exponen una salida diferente a la violencia de la mimesis de la masa.

A veces en los mitos la víctima termina por contagiarse de la mimesis colectiva, aceptando su culpabilidad. No obstante, en los textos bíblicos el acusado nunca se deja contagiar. Por ejemplo, si fuera un mito, José podría dejarse contagiar por la masa, y cuándo sus hermanos fueron a buscar comida en Egipto, podría haberse vengado de ellos, entrando en una rivalidad mimética con ellos. Por tanto, los textos bíblicos, en vez de demonizar a la víctima para luego divinizarla, muestran que ella es inocente y que es capaz de perdonar. En resumidas cuentas,

³⁸ Texto original : La pensée biblique et particulièrement le christianisme, nous permettent de comprendre et de critiquer la violence, ils nous montrent quelles sont les voies pour en sortir.

René Girard hace la siguiente lectura hablando de la diferencia que hay entre el texto de José y el de *Edipo*:

en los dos casos, tiene usted en el punto de partida un niño que representa una amenaza para su familia. El oráculo dice que Edipo matará a su padre y amará a su madre, José tiene sueños en los que domina a sus hermanos. Los hermanos se desembarazan de José de la misma manera que el padre y la madre se desembarazan de Edipo. Segunda parte, el niño fue salvado y, convertido en adulto, comete un crimen o parece cometer uno, violación de la mujer de Putifar por José, parricidio e incesto de Edipo. En los dos textos el héroe se encuentra asociado a una calamidad social terrible, la sequía de un lado, la peste del otro. Y la verdadera cuestión en los dos textos es: ¿Quién es el culpable? A esta cuestión, el mito pagano responde siempre: ‘Sí, Edipo es culpable, si amenaza a su padre y a su madre, si ha cometido parricidio e incesto, si es él el responsable de la peste, debe ser castigado’. Mientras que el texto bíblico responde: ‘No, son los doce hermanos hipócritas y los egipcios los que divulgan mentiras con respeto a José, haciendo de él un chivo expiatorio. José, en realidad, es inocente’. En todas partes en las que el mito ve en el chivo expiatorio un ‘verdadero culpable’, la historia de José ve en el chivo expiatorio un inocente condenado sin razón (Girard, 1996: 40).

En este sentido, para Girard, los textos bíblicos son superiores a los textos míticos porque relevan el mecanismo del chivo expiatorio. De hecho, esta superioridad se encuentra en toda la Biblia. Así pues, según Marie-Louise Martines, “René Girard ha mostrado como el cristianismo ha operado una crítica de lo sagrado violento y del sistema sacrificial y cómo pide salir radicalmente de la violencia³⁹” (Martines, 2001: 325). Entonces, la víctima se encuentra en el corazón de la Biblia, pues Dios se hizo víctima para acabar con las injusticias.

3.2. MÍMESIS Y ESCÁNDALO

El deseo mimético está presente en todo el Nuevo Testamento y sobre todo en la Pasión de Jesús. Para Vinolo,

si el deseo mimético está presente en todo el Antiguo Testamento como acabamos de ver, el enlace entre el mimetismo y la violencia es todavía más sobresaliente en el Nuevo Testamento puesto que este es desde entonces totalmente traído a la tierra al corazón del colectivo y de su constitución. El Nuevo Testamento retendrá, por esta razón, más nuestra atención que el Antiguo, ya que parece que podemos encontrar en él, el nacimiento de un dios a partir del mecanismo que no hemos parado de poner al día con

³⁹ Texto original: René Girard a montré comment le christianisme a opéré une critique du sacré violent et du système sacrificial et comment il demande de sortir radicalement de la violence.

Girard, el de la violencia unánime que se descarga sobre un individuo que se ve retrospectivamente divinizado⁴⁰ (Vinolo, 2007: 158).

Esta violencia se da a partir del mimetismo de unanimidad. En la pasión de Jesús, todos se encuentran contagiados por este mimetismo de grupo. Se trata, usando un lenguaje girardiano, de un mimetismo que polariza a todos los escandalizados contra uno solo. De hecho, para elucidar el carácter de agrupación mimética de la Pasión tomaremos tres ejemplos. El primero es Pedro, quien es el primero de los apóstoles, elegido por Jesús para guiar a la Iglesia. En un principio, Pedro estaba convencido de que no podía contagiarse de la mimesis de la masa; sin embargo, como nadie está protegido del carácter contagioso de la mimesis, el primer apóstol negó a Jesús tres veces. El segundo es Poncio Pilato, quien se plegó a la mayoría y entregó a Jesús por miedo a una revuelta impulsada por los sacerdotes judíos. El tercero, es uno de los ladrones que comparte la suerte de Jesús en la cruz pero se une a la multitud sacrificial y le grita que se salve a sí mismo, así como ha salvado a otros. En todos los casos anteriores, sucede una mimesis inconsciente, todos son arrastrados por otros. Sin saberlo, cada uno es un escándalo. Hoy en día los cristianos dicen: cueste lo que cueste, si fuera Pedro, nunca negaría a Jesús. Para Girard, los que dicen esto se encuentran todavía presos de la ilusión mimética. Los escandalizados siempre atraen a los que no lo están; por eso, en el Nuevo Testamento “las palabras que designan la rivalidad mimética y sus consecuencias son el sustantivo *skandalon* y el verbo *skandalizein*⁴¹” (Vinolo, 2007: 168). Es por esta razón que

el número y prestigio de los escandalizados determina la fuerza de atracción de los escándalos. Los pequeños escándalos tienden a fundirse con los grandes, y éstos, a su vez, se contaminan mutuamente hasta que los más fuertes absorben a los más débiles. Se establece así una competencia mimética de escándalos, que prosigue hasta que el más polarizador se queda solo en la escena. Es el momento en que toda la sociedad se moviliza contra un solo individuo (Girard, 2002:42).

⁴⁰ Texto original : Si le désir mimétique est présent dans tout l’Ancien Testament comme nous venons de la voir, la liaison entre le mimétisme et la violence est encore plus saillante dans le Nouvo Testament puisque celle-ci est dès lors totalement ramenée sur terre, au cœur du collectif et de sa constitution. Le Nouveau Testament retiendra pour cette raison, plus notre attention que l’Ancien, puisqu’il semble que nous puissions trouver en lui, la naissance d’un dieu à partir du mécanisme que nous n’avons eu de cesser de mettre au jour avec Girard, celui de la violence unanime qui se décharge sur un individu unique qui se voit rétrospectivement divinisé.

⁴¹ Texto original : Les mots qui désignent la rivalité mimétique et ses conséquences sont le substantif *skandalon* et le verbe *skandalizein*.

En los evangelios, este individuo que es causa de escándalo es Jesús. Él mismo usa esta palabra cuando dice: “felices aquellos para quienes no soy causa de escándalo” (Girard, 2002:42). Todos se funden en la masa, para luego ir en contra de Jesús. Antes de su Pasión, él sabe que todos sucumbirán al contagio mimético y pone en sobre aviso a sus discípulos para que no caigan en este apasionamiento mimético. Pues, cuando los escándalos se vuelven contra un único escándalo, como en el caso de Jesús, se llega al paroxismo del contagio del deseo mimético y sus rivalidades. Es por eso que Jesús, en su predicación, nos invita a no ser escándalo para los demás. Si se deja propagar el escándalo, se suscita una crisis mimética que llega hasta la violencia de todos contra todos, la cual solo se puede resolver a través de la elección de un chivo expiatorio, que sea causa para la unidad de la comunidad.

En el caso de Jesús, los evangelios presentan a un Pilato astuto, quien está consciente cuándo la masa está en contra de alguien y lo único que la calma es una víctima. Para no perder la reputación ante las autoridades religiosas ni tener problemas con el emperador romano, ofrece a Barrabás a la masa, porque pensaba que aquello calmaría a la turba. Pilato trata de salvar al Cristo, pero, “cuando este intenta salvar a Cristo o por lo menos propone a la masa una víctima de sustitución, no es con un fin ético, ni menos con una voluntad de la justicia, de proteger a un inocente, sino con el único objetivo de proteger su carrera, de protegerse así mismo de los rayos de Roma⁴²” (Vinolo, 2007: 171). Rene Girard lo expresa de la siguiente manera: “la principal preocupación de Pilato no es impedir la muerte de un inocente, sino impedir, en la medida de lo posible, unos desórdenes que podrían perjudicar su reputación como administrador en las altas esferas imperiales” (Girard, 2002:44); por lo tanto, entrega a Jesús al pueblo y desde ahí todos se reconcilian.

Desde el Antiguo Testamento hasta el Nuevo, el apasionamiento mimético está presente; desde los profetas, hasta Juan Bautista y, al final, Jesús, todos fueron víctimas del proceso mimético. Todas las sociedades, desde la antigüedad, han rechazado a alguien de su propio entorno. En la muerte de Jesús y de Juan Bautista encontramos la misma mimesis de inspiración colectiva. Según la Biblia, Herodes temía a Juan Bautista porque la gente lo

⁴² Texto original : Lorsque celui-ci tentera de sauver le Christ ou tout au moins proposera à la foule une victime de substitution, ce n'est pas dans un but d'éthique, ni même dans une volonté de justice, de protéger un innocent, mais dans le seul but de protéger sa carrière, de se protéger lui-même des foudres de Rome.

consideraba un profeta; en una fiesta, delante de todos sus invitados, le promete a la hija de su esposa que le daría lo que le pidiera; ella, motivada por su madre, le pide la cabeza de Juan Bautista. Y Herodes se vio obligado a cumplir su promesa. En esta muerte hay una transferencia de la mimesis, un contagio, que termina con el asesinato de Juan. En la muerte de Jesús, ocurre una mimesis de inspiración colectiva. En los dos relatos, que se asemejan, cada victimario busca su paz y entrega una víctima a la violencia de inspiración colectiva. “Tarde o temprano, la proliferación inicial de escándalos desemboca en una crisis aguda que, en su paroxismo, desencadena la violencia unánime contra la víctima única, la víctima seleccionada al final por toda la comunidad. Un acontecimiento que restablece el orden antiguo o establece uno nuevo a su vez destinado, un día u otro, a entrar también en crisis, y así sucesivamente” (Girard, 2002:51).

Los evangelistas presentan a Pedro como un escándalo cuando invita a Jesús a tomarlo como modelo de su deseo. Empero, cuando Jesús anuncia por primera vez que va a morir, Pedro se opone a la voluntad divina, diciéndole que aquello no podrá ser. Según el autor francés, si Jesús hubiese escuchado a Pedro y se hubiera alejado del Padre, tarde o temprano, Pedro se convertiría en su rival. Sabiendo todo esto, dice a Pedro “pasa detrás de mí, Satán, pues tu eres para mí, un escándalo” (Girard, 2002: 54). Pedro se convierte en escándalo para Jesús.

Jesús siempre se aleja de los escándalos, de las rivalidades miméticas, expulsa a los escándalos (demonios). Jesús expulsa a los escándalos que no hacen más que conducirnos a la mimesis negativa. En suma, “el ciclo mimético comienza con el deseo y las rivalidades, continúa con la multiplicación de escándalos y la crisis mimética, y concluye con un mecanismo victimario, que constituye la respuesta a la pregunta hecha por Jesús: “cómo puede Satán expulsar a Satán” (Girard, 2002: 58). Esto se hace rompiendo con las costumbres de las religiones arcaicas para abarcar la verdadera *imitatio Christi* desde una mimesis positiva.

3.3. MÍMESIS POSITIVA

Para Girard existen dos grandes modelos que los seres humanos tienden a imitar, cada uno de los cuales por su lado imita a Dios. El primero es Jesús; al imitar a Dios, su deseo no es apropiarse del ser de Dios, ni imitarlo desde una mimesis adquisitiva, sino imitar su propio deseo gratuito y generoso. En este sentido, como Jesús imita a Dios, podemos preguntarnos cómo es posible que nos invite a imitarlo sin tener un deseo propio. A esto, Vinolo aclara: “la invitación a imitar el deseo de Jesús puede parecer paradójica, pues Jesús no pretende poseer deseo propio, un deseo ‘propio a él’⁴³” (Vinolo, 2007: 179).

El segundo es Satán o el Diablo, que sí quiere poseer todo, pues desea el ser de Dios, lo que le conduce a una violencia para conseguir este ser de Dios. Satán nos invita a imitarlo pero por medio de una mimesis de apropiación negativa, pues imita a Dios con el único fin de obtener su ser, para así poder poseer y gobernar este mundo. Además, propone su invitación como mejor que la de Jesús, más atractiva y así promete conducirnos a nuestra autonomía, lo que es imposible porque ningún ser humano tiene un deseo efectivamente autónomo. Entonces, para Vinolo, “en la lógica imitativa, Satán quiere hacerse pasar por un dios y toda su estrategia consiste en hacernos creer que la imitación que él propone es una mejor imitación que aquella a la que nos invita Cristo. Mejor porque sería una vía real hacia la autonomía, hacia la reapropiación de sí⁴⁴” (Vinolo, 2007: 183). Su propuesta es poseer el mundo, mientras que la propuesta de Jesús es una donación de sí. El hombre se inclina hacia la propuesta de Satán, según nuestro autor, porque está todavía cegado por el deseo mimético. En palabras de Girard: “Dios y Satán son los dos ‘archimodelos’ cuya oposición corresponde a la ya descrita antes: oposición entre los modelos que nunca se convierten para sus discípulos en obstáculos ni rivales [...] y los modelos cuya avidez repercute de manera inmediata en sus imitadores y los transforma en obstáculos diabólicos” (Girard, 2002: 62).

De esta manera, como venimos diciendo, la tradición judeocristiana nos revela el carácter mimético del hombre. Pero el cristianismo nos hace una propuesta para salvarnos de lo

⁴³ Texto original : L’invitation à imiter le désir du Christ peut sembler paradoxale car Jésus ne prétend pas posséder de désir propre, désir ‘bien à lui’.

⁴⁴ Texto original : Dans la logique imitative, Satan veut se faire passer pour un dieu et toute sa stratégie consiste à nous laisser croire que l’imitation qu’il propose est une meilleure imitation que celle à laquelle nous invite le Christ. Meilleure parce qu’elle serait une voie royale vers l’autonomie, vers la réappropriation de soi.

negativo de esta experiencia propiamente humano que es el deseo de imitar a los demás. Lo hace porque toda la Biblia nos advierte lo que nos espera si seguimos en una mimesis negativa. Así pues, si no imitamos a Jesús, nuestro modelo se convierte después en obstáculo y rivalidad. En efecto, imitar al diablo es elegir al mimetismo colectivo, el todos contra un único mimético, la mimesis negativa.

Desde el orden antropológico, el cristianismo revela el mecanismo del chivo expiatorio al hombre. Pues, no sólo lo revela, sino que como el hombre no puede desear por sí sólo, nos da un modelo que nos muestra lo que podemos desear. Entonces, esta revelación del cristianismo es “la verdadera representación de lo que nunca había sido representado hasta el final, o lo había sido falsamente, el todos-contra-un mimético, el mecanismo victimario, precedido de su antecedente, los escándalos interindividuales” (Girard, 2002:179). En general, en los mitos, este mecanismo victimario está falsificado. Pero en los Evangelios, esta verdad está totalmente expuesta.

En los mitos, la acusación siempre triunfa por el carácter contagioso de la violencia. Perdidos en la masa, los victimarios no pueden ver la inocencia de la víctima. Pero la Biblia, al exponer la crudeza del mecanismo victimario en la crucifixión, trata de revelar eso al hombre. Por tanto, “una lectura antropológica que no contradice la fe religiosa descubrirá en la Pasión de Jesús de los Evangelios una revelación de la violencia humana” (Girard, 1995: 361), pues se expone con claridad que este crucificado es una víctima inocente. Los Evangelios tratan de desmitificar la violencia contagiosa y colectiva, tratan de sacar a los hombres de sus dioses mentirosos, de sus sacrificios sangrientos, en últimas, nos muestran la verdad. En palabras de Girard: “la Cruz hace triunfar la verdad, puesto que, en los relatos evangélicos, se revela la falsedad de la acusación, se revela la impostura de Satán [...], para siempre desacreditada en la estela de la crucifixión. Se rehabilita así a todas las víctimas del mismo tipo” (Girard, 2002: 181). El triunfo de la Cruz consiste en la presentación del carácter contagioso de la violencia al hombre. Cristo se presenta en donación sólo para representar y acabar con la violencia que no hace más que repetirse desde la muerte fundadora hasta hoy. Hasta este momento, solamente los Evangelios nos revelan y nos ofrecen un modelo donde la víctima muestra el mecanismo victimario de la violencia. De esta forma,

La víctima perfecta no muere a fin de satisfacer las exigencias de una divinidad de tipo sacrificial. La perfección de Jesús consiste en renunciar a la reciprocidad violenta y a las protecciones sacrificiales que la acompañan. Al revelar por completo el juego mimético de la violencia, Jesús amenaza su reino, desencadena contra sí mismo la polarización unánime que constituye el secreto por excelencia del príncipe de este mundo, el asiento de su dominación (Girard, 1995: 361).

Dicho eso, al mirar el recorrido de Girard para mostrar cómo la religión judeocristiana va revelando el mecanismo del chivo expiatorio, podemos decir que la comprensión del Dios de Girard no es ontológica; para él, Dios no es una entidad cambiante, sino que la comprensión de Dios es pedagógica. Pues nuestro autor muestra como Dios empieza formando al hombre desde la religión arcaica dirigiéndose hacia la revelación cristiana. Este es el camino de la liberación de la humanidad. Estructuralmente existe una diferencia entre la religión arcaica y el cristianismo. Desde el punto de vista arcaico, “uno no se da cuenta de que el chivo expiatorio es sólo un chivo expiatorio. Creemos que la víctima es culpable porque todos dicen que lo es” (Girard, 2015: 167). En los evangelios es diferente, “hay también un momento de unanimidad cuando todos los discípulos se alejan de Jesús y se van con la multitud. Entonces la unanimidad es destruida por la Resurrección, y los discípulos, que son (directa o indirectamente) responsables del Evangelio, denuncian a la multitud y también al chivo expiatorio” (Girard, 2015:168).

Además, es como si hubiera una transformación de la comprensión de Dios con la historia; “el dios de la Biblia es al principio el Dios sagrado y después, cada vez más, el Dios de lo santo, extraño a toda violencia, el Dios de los evangelios” (Girard, 2015: 168). Los cristianos no abandonan el Antiguo Testamento, aunque hay escenas de violencias, si ven en él, tanto ruptura como continuidad entre las religiones sacrificiales, la revelación bíblica y el evangelio. Pero la cruz es la revelación de la injusticia fundamental del mecanismo del chivo expiatorio. A propósito de este punto en una entrevista con Maria Stella Barberi, nuestro filósofo hace la siguiente anotación:

la cronología histórica debería comenzar por la evolución de la especie humana, acompañada del aumento en potestad del deseo mimético que genera crisis de violencias mortales y destructivas para grupos homínidos. Esta violencia se canaliza a través de la designación y la expulsión de chivos expiatorios, fenómeno de reconciliación colectiva que es el origen de todas las culturas arcaicas. El orden de la cronología continúa con el judaísmo y el cristiano. Los

evangelios son, entonces, tanto lo que viene al final de un punto de vista cronológico, o lo que viene al principio, en el orden de la comprensión. En efecto, revelando la muerte de Cristo inocente, revelan de este modo: el mecanismo que designa y expulsa un chivo expiatorio y la dinámica mimética que conduce a este asesinato⁴⁵ (Girard, 2001: 86-87).

En este sentido, hay que abandonar a los dioses antiguos y reconocer a Cristo como el único modelo digno de imitación. Es él quien nos revela este mecanismo de matanza colectiva, invitándonos a una mimesis positiva basada en el amor al otro, trascendiendo la violencia. Así pues,

Jesús no hace más que obedecer hasta el fondo a una exigencia de amor de la que afirma que viene del Padre y que va dirigida a todos los hombres. No hemos de suponer que el Padre formule para él unas exigencias que no formule para todos los demás hombres. 'Yo os digo: amad a vuestros enemigos, rezad por vuestros perseguidores; así seréis hijos de vuestro Padre que está en los cielos'. Todo el mundo está llamado a hacerse hijo de Dios. La única diferencia que es sin embargo capital, es que el Hijo acoge la palabra del Padre y se conforma a ella hasta el final; se hace perfectamente idéntico a esa palabra, mientras que los demás hombres, aunque la oyen, son incapaces de conformarse a ella (Girard, 2010: 207).

Por lo tanto, la mimesis positiva consiste en reconocer que somos imitadores de los demás, y que esta imitación ha de conducirnos hacia la rivalidad. Para salir de esta mimesis de rivalidad, la propuesta de Girard es imitar a Cristo, ya que, al imitar al Cristo, somos conscientes de nuestra fragilidad humana basada en el deseo de apropiación. Esta es la verdadera lección del Evangelio al ser humano. Por tanto, esto no nos hace menos mimético, pero sí nos hace conscientes. Este es el sentido de la interpretación de Vinolo:

Así, imitando a Cristo no perdemos nuestra autonomía puesto que estábamos ya sumergidos en el mimetismo, pero imitando al Cristo, ganamos en conocimiento, comprendemos que somos imitadores, y esto permite poner a distancia la imitación bajo el ojo avisado de nuestro saber del mimetismo. Contra la falsa autonomía fundada sobre la ignorancia del mecanismo de los deseos y

⁴⁵ Texto original : La chronologie historique devrait débiter par l'évolution de l'espèce humaine, accompagnée de la montée en puissance du désir mimétique qui engendre des crises de violence meurtrière et destructrice pour les groupes humanoïdes. Cette violence se canalise à travers la désignation et l'expulsion de boucs émissaires, phénomène de réconciliation collective à l'origine de toutes les cultures archaïques. L'ordre de la chronologie se poursuit avec le judaïsme et le chrétien. Les Évangiles sont donc à la fois ce qui vient à la fin, d'un point de vue chronologique, et ce qui vient au début, dans l'ordre de la compréhension. En effet, dévoilant la mort du Christ innocent, ils dévoilent par là même l'avant: le mécanisme qui désigne et expulse un bouc émissaire et la dynamique mimétique qui conduit à ce meurtre.

de las causas que nos determinan, la *imitatio Christi* nos permite adquirir un conocimiento liberador, aunque la libertad no es jamás confundida con la autonomía metafísica⁴⁶ (Vinolo, 2007: 181).

3.4. LA PREOCUPACIÓN MODERNA POR LAS VÍCTIMAS

Al mirar la historia de la humanidad, vemos que hoy en día hay una preocupación jamás vista antes por las víctimas. El mundo moderno y post-moderno, a través de todas sus instituciones, se preocupa por las víctimas. Eso explica el lenguaje post-moderno sobre víctimas y reparación. Pero, ¿de dónde viene este lenguaje? Al mirar la historia de la humanidad, del mundo antiguo hasta los tiempos medievales, nunca se había hablado de víctimas. Se consideraba normal que unas naciones fueran esclavizadas, mientras que otras las explotaran. Es con la modernidad que se empieza a usar esta palabra, pero su herencia está ligada al cristianismo porque, como acabamos de ver, en las enseñanzas cristianas hay una tendencia hacia los más necesitados, hacia las víctimas. Esto es lo que constata René Girard haciendo una lectura antropológica de los textos evangélicos. Según el filósofo francés, este mensaje está presente desde hace miles de años, pero como el grupo de cristianos era tan pequeño, tomó mucho tiempo transmitir de modo adecuado esta enseñanza. Por tanto, la preocupación por las víctimas es una herencia cristiana. Dicha enseñanza empieza con un grupito de discípulos convertidos, después de la resurrección del crucificado, invitando al cuidado del hermano; esto se elabora y da origen a los derechos humanos, que consideran a todos los seres humanos iguales de derecho. Esto ocurre porque con el cristianismo la violencia se desacraliza:

la desacralización de la violencia, la desmitificación de la víctima emisaria, la desmitificación de la naturaleza, (que depende de la ciencia moderna), la mundialización y el retroceso de las prohibiciones, todos estos fenómenos ligados a la contención del mecanismo de la sacralización fueron posibles gracias a este develamiento. Este último

⁴⁶ Texto original : Ainsi, en imitant le Christ nous ne perdons pas notre autonomie puisque nous étions plongés dans le mimétisme, mais en imitant le Christ, nous gagnons en connaissance, nous comprenons que nous sommes imitateurs, et cela nous permet de mettre à distance l'imitation sous l'œil avisé de notre savoir du mimétisme. Contre la fausse autonomie fondée sur l'ignorance de la mécanique des désirs et des causes qui nous déterminent, l'*imitatio Christi* nous permet d'acquérir une connaissance libératrice, même si la liberté n'est jamais confondue avec l'autonomie métaphysique.

no es el fruto del azar ni un hecho de tal o cual individuo sino que es el producto de la Biblia, más específicamente de los Evangelios⁴⁷ (Haeussler, 2005:112).

Para Girard, esta enseñanza de Jesús, aunque empieza a actuar tarde, ha logrado bastante cosas desde que el ser humano comienza a inspirarse en ella. En palabras de él mismo, “nuestra sociedad ha abolido primero la esclavitud y después la servidumbre. A continuación ha llegado la protección de la infancia, las mujeres, los ancianos, los extranjeros de fuera y los extranjeros de dentro, la lucha contra la miseria y el subdesarrollo. Y, más recientes, incluso universalización de los cuidados médicos, la protección de los incapacitados, etcétera” (Girard, 2002: 216).

Después de la segunda guerra mundial, con los derechos humanos, el ser humano tiene derechos en cualquier parte del mundo en que se encuentre, por eso, en país donde haya guerra interna o guerras con otros países, ven a la población civil como víctimas de las guerras. En palabras de Girard,

Es solamente desde la última guerra, y sobre todo desde hace cerca de un cuarto de siglo, cuando todo el mundo se ha adherido a los *derechos* del hombre. Y se comprende el porqué sin esfuerzo. El tema es unificador, y es el mismo, en el fondo, que el de los derechos de las víctimas potenciales, que se han erigido contra los gobiernos, contra las colectividades, a la mayoría de las cuales les puede suceder que se conviertan en opresivas a la mirada de los individuos o de las minorías, o incluso en asesinas. Pero no deben convertirse en la excusa de privilegios infundados. En los Estados Unidos, se ha aceptado el principio de cuotas para favorecer a las minorías en las escuelas, las minorías negras en general. Ese sistema se vuelve pues contra las otras minorías... Pero no quiero comentar realidades políticas demasiado directamente.

El tema de los derechos del hombre se ha convertido en un signo importante de nuestra singularidad, bajo el aspecto de la protección de las víctimas. Nadie antes de nosotros había afirmado jamás que una víctima, incluso unánimemente condenada por su comunidad, por las instancias que ejercen sobre ella una jurisdicción legítima, podría tener razón contra la unanimidad. Esa actitud extraordinaria no puede venir más que de la Pasión interpretada en la perspectiva evangélica (Girard, 1996: 97).

⁴⁷ Texto original : La désacralisation de la violence, la démystification de la victime émissaire, la démystification de la nature (dont dépend la science moderne), la mondialisation et le recul des interdits, tous ces phénomènes liés à l'enrayement du mécanisme de la sacralisation ont été rendus possibles grâce à ce dévoilement. Ce dernier n'est ni le fruit du hasard ni le fait de tel ou tel individu mais est le produit de la Bible, plus spécifiquement des Évangiles.

Así pues, podemos decir que hay un esfuerzo que se ha hecho desde la modernidad hasta nuestros días. En este sentido, cuando hay una catástrofe en cualquier rincón de la tierra, todos se sienten afectados, se unen y buscan ayudas para el país afectado. Esta preocupación por las víctimas se veía primeramente en las instituciones religiosas caritativas. Donde la Iglesia tuvo el papel de ayudar a los más necesitados, abriendo hospitales y escuelas, entre otros, para los más necesitados. Todo este movimiento es para evitar chivos expiatorios, denunciando a las injusticias, protegiendo a las víctimas de los mecanismos victimarios, de las rivalidades miméticas. Los derechos humanos tienden a hacer una lectura mimética lúcida de las persecuciones. En resumen,

la evolución que caóticamente resumo se confunde con el esfuerzo de nuestras sociedades por eliminar las estructuras permanentes de chivo expiatorio en que se basan, a medida que van tomando conciencia de su realidad. Una transformación que se presenta como imperativo moral. Sociedades que veían antes la necesidad de transformarse, luego lo han ido haciendo poco a poco, siempre en el mismo sentido, como respuesta al deseo de reparar las injusticias pasadas y fundar relaciones más “humanas” entre los hombres (Girard, 2002: 218).

3.5. EL UNIVERSO APOCALÍPTICO

La solución a la violencia está según René Girard en los Evangelios y es una solución apocalíptica. Pues según el filósofo francés, lo que hacen los Evangelios es abrirnos los ojos, pues nos revelan el mecanismo del chivo expiatorio. Pero aun este mecanismo del chivo expiatorio sigue en pie. Obviamente no hablamos ya de chivos expiatorios, pues no es el lenguaje de la modernidad; en lugar de hablar de chivos expiatorios, hablamos de víctimas. Esto, como venimos diciendo, es un avance: se reconoce la existencia de víctimas, es decir, de personas asesinadas o excluidas injustamente, y a veces se llega a reconocer la inocencia de la víctima. Este reconocimiento es fruto de la religión cristiana.

Las bombas atómicas que lanzaron los estadounidenses sobre personas inocentes en Hiroshima y Nagasaki, y más reciente, los aviones lanzados contra las dos torres gemelas, desde una lectura girardiana, han sido formas de generar chivos expiatorios en la sociedad actual. No obstante, como acabamos de ver, con el cristianismo empieza una preocupación por las

víctimas: se hace una memoria que recupera la vida y la inocencia de las víctimas, de modo que se les reconoce una voz a través de la cual se pueden manifestar a los demás, como lo podíamos constatar en el caso del niño sirio encontrado ahogado en la playa, pues todo el mundo se sentía indignado por tal acto. Es por esta razón que hoy en día, por un lado, se habla de justicia y reparación para las víctimas y, por el otro, se piden a las víctimas una apertura a la posibilidad de perdonar y reconciliarse con sus victimarios. La fuente de esta justicia es la experiencia cristiana, pues el cristianismo primitivo estaba conformado por grupos de familiares de la víctima y victimarios perdonados. Esto implica una novedad, que se puede llamar una ética de la no violencia:

la no violencia es una posición ética y política, que enmarca una forma de investigación dentro de un campo de acción de transformación social que renuncia a las violencias, las hegemónicas y a aquellas que pretenden ser alternativas. Una ética de la no violencia se basa en la posición que reconoce la inocencia esencial de cada ser humano, de manera que se traduce en la negativa a aceptar como legítimo o siquiera como posible de justificar cualquier sacrificio de una vida humana. Esto supone romper el esquema de sacrificios y víctimas, lo que no es posible sin experiencias de reconocimiento mutuo (Solarte, 2010: 63-64).

La violencia nos constituye como seres humanos. Este reconocimiento mutuo no es posible sin una renuncia a la propia violencia y la orientación de la existencia personal hacia una responsabilidad con los demás. Los Evangelios nos abren un camino nuevo para salir de la violencia. En su antropología filosófica, René Girard nos permite comprender de manera razonable, este camino que nos quiere enseñar la tradición judeo-cristiana. El cristianismo en su enseñanza nos expone el mecanismo de la violencia y, además, tiene una propuesta para sacarnos de ella. Entonces, la reflexión filosófica sobre los Evangelios nos permite comprender cómo entrar a este horizonte de la no violencia que implica una donación de sí mismo.

Como la violencia es la base de toda cultura, es parte del ser humano; entonces, llegar al horizonte de la no violencia supone una conversión existencial, que haga posible salir de la mimesis adquisitiva y movilizar las fuerzas de la propia mimesis hacia la donación de sí. Así pues, en el cristianismo encontramos una fuente sólida de recursos universales para salir de las crisis miméticas. Lejos de lo que puede pensar mucha gente, los textos evangélicos no

deberían quedarse solamente dentro de la comunidad cristiana y sus celebraciones religiosas, pues los evangelios contienen pensamientos, materiales universales que ponen a la luz del día una violencia que nos aterra desde la fundación del mundo; además de revelar esta violencia, nos muestran el camino que conduce a la noviolencia. Por tanto, para Girard los textos evangélicos tienen que ser puestos en términos de conceptos universales. Así, en un contexto apocalíptico, podrían ayudar a construir sentido en la historia de la humanidad:

a pesar, o más bien el hecho de su ruido y su furor, la historia de la humanidad, tomada en su globalidad, tiene un sentido. Este sentido es hoy accesible a nosotros: la ciencia del hombre es posible, pero no es el hombre quien lo ha hecho posible. Ella se ha dado al hombre por medio de una Revelación divina. La verdad del hombre es religiosa. De todas las religiones, una sola posee el saber sobre el mundo humano sobre todas las religiones que la han precedido. Es el cristianismo, en tanto que se funda sobre los Evangelios, es decir, sobre las historias de la muerte y de la resurrección del Cristo⁴⁸ (Dupuy, 2008: 54).

Entraremos en esta *era* de la noviolencia cuando seamos capaces de dejar nuestras angustias al ver al otro como un otro yo. Los Evangelios nos enseñan que solo en un sentido podemos construir una paz duradera. Jesús es el primero que nos enseña esta forma de romper con la violencia. Así pues, “Jesús, elegido como chivo expiatorio en la sociedad judía, estaría crucificado por renunciar a responder a la violencia con la violencia⁴⁹” (Jeffrey: 2000: 116). Esta es la forma de llegar a una paz sin rastros de violencia y Cristo ha sido el primero en decirlo y hacerlo. De ahí, estamos de acuerdo con Girard al decir que el cristianismo es la religión de la noviolencia. Entonces, para romper con la violencia, tenemos que ser capaces de usar otro tipo de herramientas, que no pueden ser las de la violencia.

⁴⁸ Texto original : En dépit, ou du plutôt du fait même de son bruit et son fureur, l’histoire de l’humanité prise dans sa globalité, à un sens. Ce sens nous est aujourd’hui accessible : la science de l’homme est possible, mais ce n’est pas l’homme qui l’a faite. Elle lui a été donnée par une Révélation divine. La vérité de l’homme est religieuse. De toutes les religions, une seule possède le savoir sur le monde humain, et donc sur toutes les religions qui l’ont précédée. C’est le christianisme, en tant qu’il se fonde sur les Évangiles, c’est-à-dire sur les récits de la mise à mort et de la résurrection du Christ.

⁴⁹ Texto original : Jésus, choisi comme bouc émissaire dans la société juive, serait crucifié parce qu’il refuse de répondre à la violence par la violence.

Este otro instrumento es el amor y es el fundamento de la enseñanza cristiana. Pero, ¿es esto posible?, ¿es posible llegar a una donación de sí como lo hizo Jesús? Esta pregunta nos remite al silencio. No hay otra perspectiva para deshacernos de esta violencia. De este modo, la reflexión de René Girard se propone como una filosofía apocalíptica, pues revela el mecanismo del chivo expiatorio dándonos una forma de frenarlo por medio de la enseñanza cristiana. Para él, no podemos encontrar una forma de resolver este mecanismo fuera del cristianismo, aunque es una solución apocalíptica. No obstante, como lo enseña la religión cristiana, tenemos que tratar día a día de llegar a esta donación de sí desde la gratuidad y la hospitalidad:

el sentimiento apocalíptico es la consciencia de que el negocio del chivo expiatorio seguirá su curso y debido a esto nada más puede suceder. ¿Qué más puede suceder después de la revelación cristiana? Y al mismo tiempo ¿qué le podría suceder a nuestro mundo si el orden precario de falsa trascendencia impuesto por el mecanismo del chivo expiatorio dejase de funcionar? Cualquier gran experiencia cristiana es apocalíptica porque uno se da cuenta de que después de la descomposición del orden sacrificial no queda nada que nos separe de una posible desconstrucción. Lo que no sé realmente es cómo se materializará esto (Girard, 2015:204).

El universo apocalíptico consiste en estar listo o dispuesto para asimilar la enseñanza cristiana que desde hace miles de años nos está diciendo cómo salir de la violencia, pero no lo hemos asumido. Antes, la violencia producía lo sagrado, hoy en día, la violencia produce la violencia. Todavía no sabemos cómo asumir esta enseñanza basada sobre la no violencia. Más aún, esto explica según nuestra forma de ver, por qué existe todavía más y más violencia en el mundo. Precisamente, según René Girard “el cristianismo desmitifica lo religioso; y esa desmitificación, buena en lo absoluto, se demostró mala en lo relativo, pues no estábamos preparados para asumirla. No somos lo suficientemente cristianos. Puede formularse esa paradoja de otra forma, y decir que el cristianismo es la única religión que habrá previsto su propio fracaso. Esa presencia se llama apocalipsis” (Girard, 2010:10). Por eso podemos interpretar la enseñanza cristiana de esta forma: “seremos siempre miméticos, pero eso no nos obliga automáticamente a ser rivales miméticos. No tenemos que acusar a nuestro prójimo, en lugar de eso, podemos aprender a perdonarlo” (Girard, 2015: 203).

CONCLUSIÓN

A lo largo de estos tres capítulos, hemos tratado de esbozar el problema del deseo y la violencia en el pensamiento de René Girard. Ahora bien, al finalizar nuestra investigación, cabe aún preguntarnos lo siguiente, sabiendo que la reflexión filosófica girardiana sobre la violencia tiene su base en este concepto: ¿Cuál es la importancia del concepto de deseo mimético?

A partir del trabajo realizado, hemos buscado demostrar cómo el pensamiento de nuestro autor es vigente para el mundo actual; pues la violencia, en nuestras sociedades, no hace más que mimetizarse. René Girard, después de su primera obra *Mentira romántica y verdad novelesca* (1961), expone la densidad del deseo en el ser humano, pues el hombre es un ser de deseo, pero su deseo siempre está dictado por un tercero, mostrando que desear el bien ajeno puede conducir al ser humano en dos caminos distintos. Por un lado, hacia una mimesis positiva donde puede aprender de los demás sin entrar en una rivalidad. Por el otro lado, hacia una mimesis negativa, donde el sujeto que desea no hace más que entrar en conflictos con el mediador; esto puede propagarse en toda la comunidad generando el estado hobbesiano de todos contra todos. En este sentido, hay que buscar una manera de diferir, aplazar o transformar esta mimesis conflictiva. Lo que lleva a nuestro autor a ir desde los orígenes de las culturas hasta el cristianismo en búsqueda de una respuesta a la violencia que siempre ha existido.

Por lo tanto, en este trabajo, lo que hicimos fue mostrar que para Girard, la cultura fue fundada con el sacrificio de una víctima emisaria que da nacimiento a la religión, a los rituales y a las prohibiciones, pero todo esto que para la supervivencia de los seres humanos. De esta manera, la historia de la humanidad está vinculada a la violencia, pues la cultura nace con la muerte fundadora. En este sentido, al comienzo era la violencia, el mecanismo victimario ponía un freno, creyendo que podía parar una vez por todas esta violencia. Sin embargo, cada vez que sucede un desorden dentro de la comunidad, este mecanismo se repite por medio de un ritual. De este modo, la historia de las sociedades tradicionales va evolucionando al ritmo de las víctimas sacrificadas y de su repetición en el tiempo, para refutar la violencia.

En consecuencia, al comprender que la evolución del mecanismo victimario toma una forma en cada etapa, observamos que en la sociedad griega el mecanismo se reproducía por medio de lo que se llama *Pharmakós*. En la edad media y la modernidad, el mecanismo tomó la forma de persecución, tanto de grupos enteros de población, como los judíos o las mujeres acusadas de brujería. En el mundo contemporáneo sigue existiendo este mecanismo, puede ser en el trabajo, en la casa o dentro del mundo político.

René Girard concibe al cristianismo como una forma de ser consciente de la violencia, revelando el mecanismo del chivo expiatorio; pero también encuentra en esta enseñanza una forma apocalíptica de parar esta la violencia. Los Evangelios, según nuestro filósofo, abrieron los ojos del ser humano, para demostrar que ya no es necesario, o mejor dicho, es injustificable sacrificar a un ser humano, por lo tanto, inician un proceso de desmonte del mecanismo del chivo expiatorio. La enseñanza del Evangelio transforma entonces las culturas hacia una menor creencia en la violencia; y cada ser humano puede escuchar esta interpelación generando la preocupación por las víctimas que, como ya dijimos, se mimetiza a través de todo el mundo por medio de las obras caritativas y el Derecho Humano. Sin embargo, esto no es todo, pues esta preocupación por las víctimas ha generado diversos mecanismos de protección contra la violencia y los abusos, como los derechos humanos; aun así, hoy en día siguen existiendo víctimas, incluso en nombre de la defensa de los derechos humanos. Por eso, podríamos hablar de una ineficiencia del mensaje Evangélico que muestra, en una donación de sí, un camino casi inaccesible para un ser humano corriente.

Digamos que no es imposible, pues solo necesitamos materializar la enseñanza cristiana, es decir, ponerla en práctica, lo que requiere trascender la violencia, una trascendencia que no es posible sin una donación de sí, indispensable para dar el paso de la violencia a la no violencia. El ser humano tiene que dejar atrás todos sus deseos basados sobre la rivalidad para abrirse a un deseo distinto, que es el de Jesús. Imitar a Jesús, es aprender a refutar la violencia con el amor. Pues, solo una mimesis amorosa puede llevar al hombre a la pacificación. Esta es una solución revelada, es decir, apocalíptica, por los evangelios, los cuales que son para René Girard, más que una teoría sobre Dios, una teoría sobre el hombre. Los Evangelios, al revelar que en los pueblos arcaicos la comunidad condena a un miembro para purgarse de los males y así divinizarlo, revelan algo que hasta ahora, ninguna tradición,

ninguna ciencia hasta este momento ha podido ver. Esta enfermedad de sacrificar a una persona, se repite hasta la crucifixión de Jesús. Con él, tuvimos el último sacrificio, es donde se acabó esta matanza. Porque allí el contagio mimético no se pudo dar, pues quedó un pequeño grupo que, a pesar de las dificultades de lo contagioso de la masa, resistió y salió a promulgar su inocencia.

Los Evangelios son el lugar donde se denuncia esta violencia de todos contra uno mimético, donde la verdad y la falsedad del mecanismo sangriento se revela. Por tanto, según Girard, salir del contagio de la masa, implica una revelación, un apocalipsis, pues es renunciar a algo propiamente humano, para acoger el mensaje evangélico que nos expone los mecanismos de la violencia que controla la violencia. Por lo tanto,

hay dos maneras de relatar la secuencia de la crisis mimética y su resolución violenta: la verdadera y la falsa.

Por una parte, sin ser consciente del apasionamiento mimético, lo cual es consecuencia de una participación activa en él. Ello conduce, inevitablemente a una mentira imposible de rectificar, puesto que se cree con toda sinceridad en la culpabilidad de los chivos expiatorios. Los responsables de esto son los mitos.

Por otra parte, siendo consciente del apasionamiento mimético, en el que no se participa, en cuyo caso puede describirse tal como es en realidad. Ello significa rehabilitar a los chivos expiatorios injustamente condenados. Sólo la Biblia y los Evangelios son capaces de hacerlo (Girard, 2002: 236)

En suma, como respuesta a la pregunta planteada al principio de esta conclusión, podemos decir que el deseo mimético que descubrió Girard ayuda al ser humano a reconocer su fragilidad como un ser de deseos y más aun, que ningún ser humano tiene un deseo propio. Pues, “si el deseo es mimético, está ‘determinado’ por el deseo de Otro para el mismo objeto⁵⁰” (Dupuy, 1982: 132). Así pues, como el deseo no es propio, siempre nos encontramos en el peligro de querer ser como este otro eliminándole para acaparar sus deseos e incluso, su ser. La teoría del deseo mimético nos revela esto y nos dice que la mimesis de apropiación puede conducir a la violencia. Llegando a la violencia, Girard nos muestra que salir de ella no resulta fácil, sólo una práctica a partir de la enseñanza cristiana puede sacarnos de esta violencia. La enseñanza cristiana nos revela nuestra condición

⁵⁰ Texto original : Si le désir est mimétique, il est “déterminé” par le désir d’un Autre pour le même objet.

humana de seres imitadores y nos invita a salir de esta condición, a través de la experiencia de la gracias y la donación gratuita de sí. Por tanto,

la teoría mimética es la única que asume el componente violento, tanto en las culturas primitivas, como en la moderna, considerando al hombre como etológicamente violento, pero con la capacidad cultural (dada por la religión) de controlar esta violencia, promoviendo así un comportamiento ético. La teoría mimética tiene en este sentido un fuerte componente ético porque reconoce que todos estamos orientados hacia una violencia que es engendrada miméticamente (Girard, 2015: 134).

En definitiva, desde siempre el hombre no ha hecho más que vigilar a su prójimo para ver sus errores y denunciarlos. Los grandes pensadores han hecho lo mismo, leyeron a los demás buscando como llegar a criticarlos. Todo eso no lleva a ningún otro lado que no sea poner el uno contra el otro, hacerse rivales, y ya sabemos el resultado. En las sociedades primitivas, siempre es costumbre expulsar la violencia por medio de la violencia, generando una víctima. Toda la comunidad ve en una persona (en general inocente) el mal de la comunidad y lo sacrifica para llegar a una supuesta paz; de ahí, sucesivamente, ante cada crisis que aparezca en la comunidad, se ofrecerá un sacrificio humano. Hoy en día, el cristianismo nos saca de esta ignorancia mimética, de modo que ya no queremos la violencia ni el sacrificio. Esto ya es un paso importante: no tener chivos expiatorios dentro de nuestras sociedades. Conocemos la historia, aprendamos de ella y demos una continuidad en la discontinuidad.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes de René Girard

Girard, R. (1978). *Des choses cachées depuis la fondation du monde. Recherches avec J-M. Oughourlian et G. Lefort*. Paris : Grasset.

Girard, R. (1982). *Le bouc émissaire*. Paris: Grasset.

Girard, R. (1985). *Mentira romántica y verdad novelesca*. J. Jordá (trad.). Barcelona: Anagrama.

Girard, R. (1986). *El chivo expiatorio*. J. Jordá (trad.). Barcelona: Anagrama.

Girard, R. (1994). *Quand ces choses commenceront. Entretiens avec Michel Treguer*. Paris : Arléa

Girard, R. (1995). *Shakespeare. Los fuegos de la envidia*. J. Jordá (trad.). Barcelona: Anagrama.

Girard, R. (1996). *Cuando empiezan a suceder estas cosas. Conversaciones con Michel treguer*. A. Barahona (trad.). Madrid : Encuentro.

Girard, R. (1999). *Je vois Satan tomber comme de l'éclair*. Paris : Grasset.

Girard, R. (2001). *Celui par qui le scandale arrive*. Paris : Desclée de Brouwer.

Girard, R. (2002). *Veo a Satán caer como relámpago*. F. Díez del Corral (trad.) . Barcelona: Anagrama.

Girard, R. (2002). *La voix méconnue du réel*. Paris : Grasset.

Girard, R. (2007). *Achever Clausewitz*. Paris : Carnets du Nord.

Girard, R. (2007). *De la violencia a la divinidad*. Paris : Grasset.

Girard, R. (2010). *Acerca de las cosas ocultas desde la fundación del mundo*. Buenos Aires: H. Garetto.

Girard, R. (2010). *Clausewitz en los extremos. Política, guerra y apocalipsis*. L. Padilla López (trad.). Madrid: Katz editores.

Girard, R. (2015). *Evolución y conversión*. Material de trabajo para una nueva traducción en curso.

Otras fuentes

Andrade, G, (2010). *¿Es falseable la teoría mimética?: Girard, Popper, y la muerte de Simón Bolívar*. Bogotá: Universitas Philosophica, 55: 93-104.

Aristóteles. (1992). *Investigaciones sobre los animales*. Madrid: Gredos.

Deleuze, G. Y Guattari, F. (1991). *Qu'est ce que la Philosophie?* Paris: Editions de Minuit.

Díaz, J. (2010). *Elementos para la reconstrucción de una filosofía de la historia en René Girard*. Bogotá : Universitas Philosophica, 55: 75-91.

Dupuy, J-P. (2008). *La marque du sacré*. Paris : Carnets nord.

Dupuy, J-P. (1982). *Ordres et Désordres. Enquête sur un nouveau paradigme*. Paris : Seuil.

Dupuy, J-P. Et Michel, D. (1982). *René Girard et le problème du mal*. Paris : Grasset.

Haeussler, E. (2005). *Des figures de la violence. Introduction à la pensée de René Girard*. Paris : L'Harmattan.

Jeffrey, D. (2000). *Rompre avec la vengeance. Lecture de René Girard*. Québec : Les presses de l'Université de Laval.

Maurel, O. (2006). *Essais sur le mimétisme. Sept œuvres littéraires et un film revisité à la lumière de la théorie de René Girard*. Paris : L'Harmattan.

Ramon, C. (2009). *Le vocabulaire de René Girard*. Paris : Ellipses.

Stella, B. (2001). *Dix-huit Leçons sur René Girard*. Paris : Desclée de Brouwer.

Solarte, R. (2010). *Mimesis y novolencia. Reflexiones desde la investigación y la acción*. Bogotá : Universitas Philosophica, 55 : 41-66.

Vinolo, S. (2005). *René Girard : Du mimétisme à l'hominisation. "La violence différante*. Paris : L'Harmattan.

Vinolo, S. (2007). *René Girard : Épistémologie du Sacré. "En vérité je vous le dis"*. Paris : L'Harmattan.

Vinolo, S. (2010). *Ipseidad y alteridad en la teoría del deseo mimético de René Girard*. Bogotá: Universitas Philosophica, 55: 17-39.