

Año 4, Vol. 4, Núm. 7 enero-junio 2018 | ISSN 2448-5241

Antrópica

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades



latindex



La violencia sacrificial como fundamento del orden a través de la teoría mimética de René Girard

The sacrificial violence as the foundation of order through the theory of mimetics by René Girard

Anabel Muñoz Trejo

Universidad Nacional Autónoma de México (Ciudad de México, México)

Recibido: 31 de mayo de 2017.

Aprobado: 15 de diciembre de 2017.

Resumen

En el siguiente artículo se abordan las principales hipótesis de la teoría mimética creada por el historiador francés René Girard. Se señala que la violencia, al estar inscrita en los deseos, corresponde a una dimensión humana que siempre busca la diferenciación; por ello, puede considerarse como un fundamento del orden social. Con el fin de clarificar este hecho, se analiza el papel del mecanismo sacrificial como uno de los principios estructurantes de la existencia humana y de la integración de sus comunidades. La teoría de Girard representa una interpretación alternativa frente las teorías contractualistas propuestas en el campo de la filosofía política. Finalmente, se discute sobre la vigencia de las prácticas sacrificiales en el mundo contemporáneo, tomando como ejemplo el enfrentamiento terrorismo-contraterrorismo, a partir del enfoque mimético.

Palabras clave: deseo mimético, violencia, orden, mecanismo sacrificial, chivo expiatorio.

Abstract

The following paper it will be addressed the principal hypothesis about the theory of mimetics created by the French historian René Girard. It is stressed that violence being embedded in the wishes corresponds to a human dimension that is always looking for distinctiveness. Thus, it can be seen as a basis of social order. In order to clarify this fact, it is analyzed the role of the sacrificial mechanism as one of the underlying principles of the human existence and the integration to their communities. Girard's theory represents an alternative interpretation facing the contractual theories proposed by the field of political philosophy. Lastly, the paper discusses about the relevance of the sacrificial practices in the contemporary world, taking as an example the terrorism-counterterrorism confrontation starting from the mimetics approach.

Key words: Mimetic wish, violence, order, sacrificial mechanism, scapegoat.

Introducción

La violencia (polemos) es padre y rey de todo. Mediante tal sentencia, el filósofo griego Heráclito de Éfeso nos enfrentaría con una ineludible verdad: la violencia como origen y fin de todo cuanto conocemos, incluso del orden que sostiene la existencia; una verdad que, hasta nuestros días, continúa siendo eludida por la mayoría de las disciplinas. En este artículo se pretende exponer la teoría mimética como una de las principales y más originales reflexiones para describir el papel de la violencia en la construcción del orden. En un primer apartado, se aborda el carácter mimético del deseo como eso que, para Girard, representa el origen de la violencia entre los individuos. En la segunda sección, se describen los alcances colectivos de dicho deseo y su invariable conclusión en la violencia unánime contra una víctima expiatoria, bajo una operación que el autor distingue como un “mecanismo sacrificial”; en dicha sección, también se procura profundizar en los factores que determinan a la eliminación o el sacrificio de la víctima -o chivo expiatorio- como un principio de reorganización social y un fundamento de la cultura. Para finalizar, en el último apartado se intenta marcar una distancia respecto a las interpretaciones convencionales de la violencia en el mundo actual para analizarla, específicamente, en su dimensión humana. Con ello, pretendemos reflexionar y llamar la atención sobre la permanencia e, incluso, la multiplicación de los procesos victimarios como sello fundacional de las relaciones y los ordenes sociales contemporáneos, prácticas mimético-sacrificiales que pueden constatar, de manera privilegiada, en el fenómeno del terrorismo, pero que se extienden a las distintas esferas de convivencia humana.

Deseo mimético: una hipótesis antropológica de la violencia

En 1961, aparece en Francia *Mensonge romantique et vérité* novelesque -*Mentira romántica y verdad novelesca*-, el primer título de lo que sería la extensa obra del antropólogo e historiador René Girard¹. En él, el autor establece las bases de lo que se considera su gran aportación teórica: la teoría mimética, que constituye una explicación totalmente antropológica y novedosa de la violencia que, en sus siguientes obras, identificaría como un fundamento del orden.

En aquel momento, buena parte del debate teórico se concentraba en concebir la violencia como un producto de fuerzas socioeconómicas derivadas de la estructura estatal. Dos pensadores clave de la época sirven como ejemplo: mientras en su libro *Eichmann en Jerusalén. Un informe sobre la banalidad del Mal* (1963) Hannah Arendt analizaba los excesos de la violencia de estado y su aparato burocrático; en sus primeras obras, Michel Foucault insinuaba, únicamente, ciertas formas de coacción institucional sobre el comportamiento humano.

Dentro del campo antropológico existían lecturas alternativas, como la de Víctor Turner, en las que la contradicción y el enfrentamiento eran identificados como el estado normal de las relaciones sociales. Turner (1957) advertiría que la oposición de intereses entre las personas derivaba invariablemente en conflicto, pero a pesar del carácter universal que otorgaba a su tesis,²

1 La de Girard es una obra profunda, atípica y “escandalosa” que tal vez, como cree Paul Ricoeur, tendrá una influencia en el siglo XXI igual a la que tuvieron las obras de Marx y de Freud en el siglo XIX, pero que aún permanece al margen de muchos análisis filosóficos.

2 En palabras del autor: “No pensé que fuera un tipo universal, pero la investigación subsecuente [...] me convenció de que los dramas sociales, con casi la misma estructura temporal o procesual que detecté en el caso de los ndembu,



la oposición mencionada podía vincularse a factores múltiples y muy específicos de un grupo concreto. En esta línea de pensamiento, la originalidad de la aportación girardiana -que también partía de la idea del conflicto-, radicaría en otorgar una sola base explicativa a dicha oposición de intereses: los deseos, una base explicativa que, como procuramos exponer en el presente artículo, además de permitirnos comprender el papel de la violencia como fundamento del orden -más allá de cualquier limitación temporal o cultural-, brinda las claves para reconocer la permanencia y la multiplicación de las prácticas sacrificiales en nuestro entorno inmediato.

Desde su primer libro, Girard plantea una dimensión específicamente humana de la violencia, inscrita en la naturaleza mimética.³ Su lectura se distancia de la interpretación platónica y aristotélica de la mimesis que, en su opinión (1982), solamente se limitó a observar el tema en el campo de la representación artística o en su utilidad para el espíritu gregario⁴ y afirma que el mimetismo también manifiesta un ámbito intrínsecamente conflictivo: el del deseo. A fin de fundamentar esta hipótesis (1961), Girard también rompe con la tradicional concepción freudiana y sostiene que no existe un vínculo directo y espontáneo entre el deseo y el objeto de deseo. Para Girard (1961), nuestros deseos son de carácter mimético, es decir, son siempre la imitación de los deseos de alguien más.

El autor describe al deseo como una figura triangular cuyos vértices aparecen ocupados por el sujeto (imitador), el modelo o mediador y el objeto. Dentro de este esquema, el objeto solamente ocupa un lugar secundario; el mediador, en cambio, es quien mantiene la posición primigenia y vinculante de la relación, quien funge como la única condición de posibilidad para el deseo del sujeto y a través de sus deseos, dicho modelo es quien motiva y conduce los deseos de su imitador, de modo que el modelo es también quien indirectamente señala y determina el valor del objeto. Para Girard (1961), este tipo de relación denota un conflicto inminente entre los individuos involucrados, dado que el objeto tiene un carácter accesorio y resulta incapaz de satisfacer a ambos, pero eso no logra minimizar el deseo de poseerlo. El objeto del deseo es, de acuerdo con la propia teoría mimética, de carácter metafísico: “el deseo según el Otro siempre es el deseo de ser otro” (Girard, 1961: 89), es decir, lo que realmente se desea es la existencia ajena, apropiarse de lo que se percibe en el otro como “plenitud”, se trata de un *deseo de ser*: “Quiero ser lo que llega a ser el otro cuando

podía ser aislada para su estudio en sociedades de todos los niveles de escala y complejidad”. Turner, V. (1974). *Dramas sociales y metáforas rituales*. Nueva York: Ithaca, pp. 31. Recuperado de <http://carlosreynoso.com.ar/archivos/turner-dramas-sociales.pdf>

3 Es importante precisar que, a lo largo de su obra, el autor reconoce otras fuentes de violencia, totalmente ajenas al deseo o al esquema relacional que propone; por ejemplo, una violencia derivada de los apetitos y de las necesidades puras, sin embargo, solo le reconoce una faceta fundadora a la violencia mimética.

4 En una breve revisión del término, Tatarkiewicz indica que “La palabra “mimesis” -o *imitatio* en latín- registra sus primeros usos en la época posthomérica; en su primer significado -mimesis-imitación- representaba los actos de culto que realizaba un sacerdote -baile, música, canto- (...) En el siglo V a.de. J.C., el término “imitación” pasó del culto a la terminología filosófica, y comenzó a designar la reproducción del mundo externo [...] Otro concepto de imitación que se hizo popular, se formó también en el siglo V en Atenas, pero por un grupo diferente de filósofos: Sócrates fue el primero que lo utilizó, desarrollándose más tarde por Platón y Aristóteles. Imitación significó para ellos copiar la apariencia de las cosas”. Tatarkiewicz, W. (2002). *Historia de seis ideas: arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*. Madrid: Tecnos/Alianza, pp. 301-302.



posee ese objeto” (Girard, 2010: 62), lo que percibo en él como diferencia. Tal hecho, sin embargo, es desapercibido por el sujeto que, convencido de la autonomía de sus deseos, tiende a atribuir su insatisfacción a la presencia del mediador, a quien a partir de determinado punto identificará como un rival y un obstáculo para conseguir su propia plenitud. Por supuesto, el sujeto es incapaz de advertir que es la propia rivalidad la que ha valorizado los objetos de su deseo.

La libre mimesis se arroja ciegamente sobre el obstáculo de un deseo concurrente, engendra su propio fracaso y este fracaso, a su vez, reforzará la tendencia mimética. Aparece ahí un proceso que se alimenta a sí mismo, que constantemente se exaspera y simplifica. Cada vez que el discípulo cree tener el ser delante de sí, se esfuerza en alcanzarlo, deseando lo que el otro le señala, y encuentra cada vez la violencia del deseo adverso. Por una reducción a la vez lógica y demencial, debe convencerse rápidamente de que la propia violencia es el signo más seguro del ser que siempre le elude. A partir de entonces, la violencia y el deseo van mutuamente unidos. El sujeto no puede sufrir la primera sin sentir despertarse al segundo (Girard, 2005: 154).

A partir de este punto, Girard (2005) devela al deseo como una fuente de enfrentamientos entre los hombres, que poco o nada tiene relación con una escasez de los recursos o con una fuerza externa que los condiciona, sino con una apuesta existencial llevada a modo de fatalidad. Durante varios años, y apoyado en la lectura de novelistas como Proust, Stendhal, Dostoievski y Shakespeare, el autor profundiza en la naturaleza de los triángulos miméticos y en algunas de sus implicaciones a pequeña escala. Sin embargo, a principios de la década de los setenta, su obra da un giro antropológico que le permite concebir tanto la generalización del conflicto mimético como su faceta reconciliadora.

El mecanismo sacrificial como fundamento del orden

Procurando demostrar la veracidad de su hipótesis, Girard estudia el comportamiento grupal y toma como punto de referencia las formaciones sociales arcaicas. En sus observaciones registra que, por su propia naturaleza mimética, la rivalidad producida entre pares siempre se extiende a todas las relaciones cercanas hasta invadir el conjunto social. En *La violencia y lo sagrado*, una de sus obras más célebres publicada en 1972, Girard identifica este tipo de escenario como una “crisis de indiferenciación”, en la que únicamente existen gemelos de violencia con la idéntica intención de eliminar a quien perciben como un adversario, como un enemigo que se debe destruir; a partir de ese momento, el autor identifica al papel del deseo como una causa de la ruina social.

Sin duda, puede decirse que en varios sentidos el conflicto generalizado descrito por Girard evoca al *homo homini lupus*,⁵ pero, a diferencia de la solución hobbesiana, para la teoría mimética lo que restaura el orden no es el establecimiento de un poder soberano ni con el monopolio legítimo de la violencia, sino la misma violencia colectiva actuando en lo que el autor (2005) identifica como un “mecanismo sacrificial”: la violencia recíproca e indiferenciada es contenida por una violencia de tipo unánime y sacrificial ejercida sobre una sola víctima.

⁵ Refiriéndose a las condiciones de igualdad que distinguen a los hombres en el estado de naturaleza, el filósofo inglés, Thomas Hobbes, observó que si dos hombres desean la misma cosa y no hay posibilidad de que ambos la disfruten, es una consecuencia natural que se vuelvan enemigos y que, en el proceso de obtenerla, traten de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro. Eso fue concebido por el autor como el motivo de la peligrosidad que un hombre representaba para otro.



Al principio, las rivalidades pueden tener distintos centros de polarización, pero éstos (*sic*) tienden a contaminarse entre sí, volviéndose cada vez más atrayentes miméticamente, a medida que atraen a un mayor número de enemigos. Es tanto como decir que la mimesis de hostilidad es acumulativa. Acaba originando, finalmente, una última y única víctima (Girard, 2006: 63).

La violencia *inter-pares* es dirigida contra un solo enemigo, un *chivo expiatorio* al que se acusa de la crisis y se considera preciso sacrificar para purificar al conjunto. “Los hombres tratan de convencerse de que sus males dependen de un responsable único, del cual será fácil desembarazarse” (Girard, 2005: 88). En realidad, no existe razón de peso -y ni siquiera razón- para designar tal o cual individuo como el enemigo o el causante del desorden, solamente se precisa del convencimiento unánime sobre su culpabilidad. Girard señala al respecto:

Una sola víctima puede sustituir a todas las víctimas potenciales, a todos los hermanos enemigos que cada cual se esfuerza en expulsar, esto es, en todos los hombres sin excepción, en el interior de la comunidad. El indicio más ridículo, la más ínfima presunción, se comunicará de unos a otros a una velocidad vertiginosa y se convertirá casi instantáneamente en una prueba irrefutable. La convicción tiene un efecto acumulativo y cada cual deduce la suya de la de los demás bajo el efecto de una *mimesis* casi instantánea. La firme creencia de todos no exige otra comprobación que la unanimidad irresistible de su propia sinrazón (Girard, 2005: 87).

En términos girardianos, la *mimesis divisiva* es remplazada por una *mimesis del antagonista*.⁶ Es necesario, para que el mecanismo funcione, que todos acaben “por convencerse de que un pequeño número de individuos, o incluso uno solo, puede llegar pese a su debilidad relativa a ser extremadamente nocivo para el conjunto de la sociedad” (Girard, 2005: 88) porque la transferencia que opera en la expiación no solo requiere de cierta identificación con la víctima sino de que los perseguidores logren desprender la rectitud de su causa -y crean en ella-, oponiéndose a la maldad del otro. Y es que:

aunque los hombres acaben por tomar consciencia de su mala reciprocidad, pretenden sin embargo que tenga un autor, un origen real y punible; es posible que accedan a disminuir su papel, pero siempre querrán una causa primera *susceptible de una intervención coercitiva* (Girard, 2002: 115).

Todos se arrojan al encuentro de ese ser al que hay que aniquilar, una *causa diferente y accesible* que les permita satisfacer su apetito de violencia y que evite que, ellos mismos, sean arrastrados en el intento. A pesar de que la víctima trata de presentarse como objetivamente responsable, la realidad es que la crisis colectiva es lo único que la ha convertido en una *causa necesaria*. Desde este propósito, la violencia mimética adquiere un cariz colectivo y restaurador de las relaciones intersubjetivas.

6 Las nociones *mimesis divisiva* y *mimesis del antagonista* son utilizadas por Girard hasta su cuarta obra -*El misterio de nuestro mundo* (1977),- con el propósito de resaltar la continuidad de su teoría, al vincular las fases del deseo mimético con la figura del chivo expiatorio. No obstante, este paso también significó una ruptura, pues, el propio autor reconoce que en *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961) no advertía aún la relación entre el deseo mimético y los rituales primitivos, ni tampoco el mecanismo de la víctima propiciatoria, tema que desarrolló diez años después en *La violencia y lo sagrado*.



Para respaldar esta segunda hipótesis,⁷ Girard se entregó a la tarea antropológica de revisar una serie de mitos, ritos y, lo que él llama, “textos de persecución” en los que la eliminación de la víctima operó como un mecanismo de reorganización social después de un episodio de enfrentamiento generalizado. En las distintas alusiones al proceso victimario, el autor creyó identificar tres elementos comunes: “...la inocencia de las víctimas, la polarización colectiva que se produce contra ellas y la finalidad colectiva de esta polarización” (Girard, 2002: 57). Según sus observaciones, histórica e instintivamente, los hombres salen a la caza de un culpable capaz de representar al obstáculo que ha detonado su frustración. En él buscan desesperadamente “...un remedio inmediato y violento a la violencia insoportable” (Girard, 2005: 88) que atraviesa sus relaciones. “Para designar esta súbita, convulsiva violencia, este puro fenómeno de masas, nuestra lengua carece del término apropiado. La palabra que nos viene a la boca es, en definitiva, un americanismo: *linchamiento*” (Girard, 2002: 91). Alguien debe morir para bienestar del resto. Esta es, sin duda, una de las afirmaciones por las que la teoría mimética se ha identificado como parte de un darwinismo social. En sus palabras:

La multitud tiende a la persecución pues las causas naturales de lo que la turba, de lo que la convierte en turba, no consiguen interesarle. La multitud, por definición, busca la acción pero no puede actuar sobre causas naturales. Busca, por tanto, una causa accesible y que satisfaga su apetito de violencia. Los miembros de la multitud siempre son perseguidores en potencia pues sueñan con purgar a la comunidad de los elementos impuros que la corrompen, de los traidores que la subvierten. El momento multitudinario de la multitud coincide con la oscura llamada que la congrega, que la moviliza o, en otras palabras, que la transforma en *mob*. Efectivamente este término viene de *mobile*, tan distinto de *crowd* como en latín *turba* puede serlo de *vulgus*. La lengua francesa no registra este matiz (Girard, 2002: 26).

El acto de *persecución unánime* se convierte en una especie de ejercicio sagrado, una fuerza omnipotente y avasalladora, sin forma humana, capaz de arrastrar con su furia cualquier existencia individual. Es importante observar que en esta etapa, los resentimientos personales ya no dividen, sino que contribuyen a reforzar el vínculo social. En la unanimidad legítima, el odio es llamado justicia. Los ánimos particulares se consolidan en un bloque que los orienta hacia una sola causa: infligir al infractor.

Del mismo modo, la verdad que guía la persecución nunca se encuentra sustentada en el conocimiento sino, por lo contrario, en la más profunda ignorancia. Dicho aspecto constituye la columna vertebral del mecanismo sacrificial, ya que es lo único que garantiza que la transferencia suceda sin ser advertida y que cumpla su propósito latente: la expiación. En palabras del autor:

Para poder tener un chivo expiatorio no hay que ver la verdad, y por lo tanto no hay que representarse a la víctima como un “chivo expiatorio”, sino como alguien a quien se condena con toda justicia, como se hace en la mitología. No olviden el parricidio y el incesto de Edipo que se consideran enteramente reales. Tener un chivo expiatorio es no saber que se tiene (Girard, 2006: 72).

Frecuentemente, las representaciones históricas de esta práctica nos conducen a pensar que es activada de forma consciente por “hábil estrategias que no ignoran nada de los mecanismos

⁷ A falta de pruebas empíricas en las que respaldarse, Girard (1982) prefiere nominar su teoría sacrificial solamente como una *hipótesis* -y no como una tesis- que plantea la existencia de un “esquema victimario universal” manifestado históricamente por diversas culturas.



victimarios y que sacrifican unas víctimas inocentes con conocimiento de causa, debido a unas maquiavélicas intenciones” (Girard, 2002: 57), pero lo cierto es que solo el desconocimiento garantiza que la destrucción del chivo expiatorio pueda asumirse como una operación de justicia y no como un asesinato o una vendetta, que el sacrificio pueda ser concebido como una condena merecida y nunca como un acto de violencia pura. Tanto la *unanimidad* como el *desconocimiento* pueden comprenderse a la luz de una misma fuente explicativa: la tendencia humana a plantearse la violencia como un fenómeno exterior. Si la persecución unánime de la víctima propiciatoria parece algo tan atractivo para los individuos se debe a que en el encuentro del otro-culpable cada uno de ellos puede expulsar la verdad de su propia violencia. Ciertamente va en ello un ejercicio catártico.

La víctima sufre al conjunto y es entregada a la destrucción sin repercusiones negativas para el resto, “sólo (*sic*) ella penetra en la peligrosa esfera del sacrificio, sólo ella sucumbe [...] El sacrificante permanece al reparo; la violencia toma a la víctima en su lugar. Ella lo rescata” (Cazeneuve, 1971: 245). Esa sencilla operación de transferencia ha sido etiquetada y censurada comúnmente como una creencia salvaje y fantasiosa sin más, perdiendo de vista un aspecto crucial para su comprensión: el sacrificio es, fundamentalmente, un acto de *representación* en el que los individuos corporizan su propia violencia -en el otro- y teatralizan su extrañamiento en el acto de darle muerte o en su destrucción simbólica. Por tal motivo, basado en sus observaciones, Girard (2005) identificó el mecanismo de expiación como un acto de expulsión de la violencia por la propia violencia y nunca como un proceso manipulado estratégicamente por los hombres. Mediante tal supuesto, su teoría rompe con la imagen hobbesiana de una violencia instrumental y, aunque no desecha toda posibilidad de que el mecanismo sea encausado hacia objetivos específicos, sí enfatiza que incluso estos son determinados por una violencia ajena al marco de la utilidad.

A diferencia de voces provenientes de la antropología -por ejemplo: las de James Frazer o las de Robert Lowie y Malinowsky-,⁸ la teoría mimética otorga a la violencia un papel autónomo y fundador. La violencia sacrificial representa el núcleo de lo sagrado, la práctica que origina lo religioso -del latín *religio*, *religare*: religar, vincular, atar- y, por tanto, que da cuenta del papel integrador y protector que tiene la víctima desde las sociedades arcaicas. Para Girard (2002) -algo en lo que sí muestra paralelismos con lo planteado por Freud-, la comunión homicida se convierte en la base de la armonía social más perfecta. La sangre derramada por el chivo expiatorio atestigua el fundamento más primitivo del sistema contractual: la consanguinidad. Esa unidad es lo que realmente constituye el origen de la reestructuración social y la simiente de toda cultura humana.⁹

8 Para quienes la violencia contra las víctimas en las sociedades antiguas representa una función análoga al ejercicio moderno de un aparato judicial o de la administración de la justicia.

9 Al ser incapaz de reconocer su rol activo en la reconciliación, la multitud identifica a la figura expiatoria como el único agente dispensador de esta y, en consecuencia, la convierte en el signo protector de la convivencia social. A decir de Girard (1982), esta atribución produce dos imperativos fundamentales de los que emerge toda cultura humana: 1) el imperativo del interdicto: no repetir los gestos de la crisis, la prohibición de todo mimetismo, de cualquier forma de contacto con los antagonistas de antaño y de cualquier forma apropiación de los objetos que funcionaron como el pretexto para iniciar la rivalidad y 2) el imperativo del ritual, que consiste en repetir el fenómeno milagroso que puso fin a la crisis, sacrificar nuevas víctimas que sustituyan a la víctima original en las circunstancias más parecidas al ritual original.



La cohesión obtenida alrededor del sacrificado puede clarificarse con esa fórmula que el antropólogo Pierre Clastres (1987) evoca en sus *Investigaciones en antropología política* como una autonomía sociopolítica y una indivisión sociológica adquirida a través de la imagen del enemigo:

El parcelamiento externo y la indivisión externa son las dos caras de una única realidad, los dos aspectos de un mismo funcionamiento sociológico, de la misma lógica social. Para que el mundo pueda enfrentar eficazmente el mundo de los enemigos es preciso que sea homogénea, que esté unida, que no presente divisiones. Recíprocamente, para existir en la indivisión tiene necesidad del *Enemigo* en quien poder leer la imagen unitaria de su ser social. La autonomía sociopolítica y la indivisión sociológica son cada una condición de la otra (p. 214).

Dicha lectura nos remite a una primera escisión determinada por la víctima entre un adentro y un afuera del marco social. Para tal efecto, basta que el objeto de recambio pueda representar una causa diferente y que, en tanto tal, permita garantizar la salida del estado de indiferenciación violenta. Puede decirse que si la violencia ha acabado con las diferencias, es solo mediante una nueva diferencia que podrá reconstruirse el orden, de esta forma, el objeto de la violencia unánime se convertirá en el símbolo que, al destruirse, *re-signifique* y regule las relaciones humana.

Además, si consideramos que la culpabilidad de la víctima se sustenta en una creencia unánime, la sensación de tranquilidad y liberación generada con su sacrificio alcanzará al conjunto; entonces, la restauración del orden -como un fenómeno necesariamente colectivo- será posible. Expulsión y comunión son presentadas como las dos caras de la violencia de tipo sacrificial. Así que “no basta con decir que la víctima propiciatoria ‘simboliza’ el paso de la violencia recíproca y destructora a la unanimidad fundadora, sino que es la que garantiza el paso y coincide con él” (Girard, 2005: 94). Por tal motivo, el historiador francés asegura que, desde el principio de los tiempos, el verdadero fundamento del orden ha sido la violencia sacrificial ejercida contra víctimas elegidas arbitrariamente, con lo que logra cuestionar varias nociones clásicas de la filosofía política - pues mientras para Hobbes (2001) el principio del orden radica en la concentración de la violencia sobre “la espada” del soberano, para Rousseau (2012) se basa en la razón natural del hombre y para Locke (2006) en las leyes de la sociedad civil-.

La violencia sacrificial en la actualidad

Al distanciarse de la explicación contractualista, la teoría girardiana surge como un terreno fértil para la reflexión filosófica y antropológica, pues, expone un vínculo indisociable entre el orden y la violencia -como algo ajeno a las macroestructuras o a la omnipotencia divina- y lo devela como algo intrínseco a la naturaleza humana, con origen en los deseos miméticos y una conclusión invariable en el acto sacrificial. Su extensa argumentación puede observarse como el más completo y original esfuerzo teórico para desmontar los artificios que, históricamente, han permitido a los hombres eludir el saber sobre su propia naturaleza. Sin embargo, el propio Girard es cauteloso respecto a tal consideración y niega la originalidad de su teoría porque está convencido de que todo cuanto expone fue revelado cientos de años atrás por los textos bíblicos. Es ahí, nos dice, donde se encuentra el verdadero origen de la “antropología mimética”.



Con una lectura más antropológica que religiosa, Girard afirma que los textos bíblicos son los que describen, por primera vez, todos los engranajes del deseo mimético y los que presentan a la víctima única -Cristo- como absolutamente inocente, logrando poner en cuestión a los procesos expiatorios previos. Por ello, deben ser reconocidos como los verdaderos portadores del *saber sacrificial*, un saber que, a decir del autor, representa la ruptura histórica que determinó el principio de la modernidad; una etapa en la que la toma de conciencia alrededor del mecanismo sacrificial asesta un golpe contundente al discurso ficticio que caracterizó a las religiones politeístas y a los relatos míticos. De manera puntual, la *Revelación* cristiana es identificada como una fuerza transgresora que, además de develar la presencia de víctimas en el origen de todas las culturas, brindaría a los hombres el máximo saber sobre su violencia. Cristo es el perseguido que exhibe la falsa acusación y quien, en consecuencia, exhibe la sinrazón de la violencia mimética y de sus fines. A fin de sostener su tesis, Girard recurre a múltiples pasajes bíblicos, pero en el relato de la *Pasión* encuentra uno de sus principales argumentos: Cristo es ese chivo expiatorio que advierte su destino y, aún así, se entrega al camino que lo conducirá a la muerte. Una acción con un propósito revelador. La entrega absoluta de Cristo, nos dice Girard, no buscó alimentar la máquina sacrificial, sino evidenciarla y quebrarla desde adentro. Mientras que en los mitos -y en las prácticas rituales arcaicas- la existencia del chivo expiatorio debe ser inferida, en los *Evangelios* es explícita. La víctima lo domina todo, su presencia es estructurante y ostentosa.

En ese sentido, en lo que se ha distinguido como la parte más controvertida de su obra,¹⁰ Girard sostiene que los textos bíblicos son los únicos que subvirtieron el orden de lo humano. La víctima se humaniza y, así, rompe con el ciclo de sacralización que solo se desprendía del linchamiento. A partir de ello, “ya no son los hombres los que forjan a los dioses; es Dios quien vino a tomar el lugar de la víctima [...] la víctima es divina antes de ser sacralizada” (Girard, 2010: 160). Una diferencia que plantea un solo camino: detrás de la muerte de Cristo no puede estar Dios porque ambos son uno mismo, únicamente queda lugar para los hombres. Así que, lejos de operar un nuevo escamoteo, Cristo expone a la violencia humana como eso que había permanecido oculto desde la fundación del mundo. No solo se hace manifiesta la inanidad e injusticia de la eliminación de Cristo, sino la de todos los chivos expiatorios de la historia, por tal motivo, considera Girard, puede asegurarse que en el cuerpo bíblico se contiene la mayor rehabilitación de las víctimas y la más contundente invitación a dimitir de la violencia: “A partir de ahora ya no podemos aparentar que no sabemos que el orden social está construido sobre la piel de víctimas inocentes” (Girard, 2011: 39).

No obstante, y acorde con la propia teoría, aunque la revelación cristiana quitó a los hombres su *protección sacrificial* basada en el engaño, no logró desaparecer los procesos victimarios y, por el contrario, parece que estos se han ido incrementando bajo nuevos velos. Precisamente,

10 A pesar de sus innumerables argumentos, la ruptura que plantea la teoría girardiana ha sido desdeñada por varios etnólogos y comparatistas de la religión, quienes continúan identificando los textos cristianos como un replanteamiento de los mitos antiguos. Observadores entre los que destaca el etnólogo James Frazer, quien vio en el cristianismo una última victoria de esta serie de supersticiones [Cfr: Girard, 2002, pp.161] o el filósofo inglés Alfred North Whitehead quien lamentaba la inexistencia de diferencias claras entre ellos. E incluso, el teólogo protestante Rudolf Bultmann que prácticamente consideraba al relato evangélico el mito más imponente [Cfr: Girard, 2002, pp. 11].



con el ánimo de acentuar esta contrariedad, el autor utiliza el término “protección” para dejar en claro que el desconocimiento que sostenía el mecanismo sacrificial en las sociedades arcaicas, también hacía las veces de salvaguarda.¹¹ Este es un asunto crucial en el que Girard ha sido incomprendido por muchos de sus lectores.¹² Se piensa que cuando él habla de un desmantelamiento paulatino del sacrificio, también está considerando la erradicación de todas sus formas operativas o una disminución en el número víctimas, aunque lo cierto es que él nunca sugiere tal concatenación de hechos y en ello es claro: “Yo defino al mundo moderno como esencialmente privado de protección sacrificial, es decir, cada vez más expuesto a una violencia más y más agravada que, naturalmente, [...] es la violencia de todos nosotros” (Girard, 2006: 104). En su argumento, no existe contradicción alguna.

Tras la revelación cristiana, las prácticas expiatorias se debilitaron y se volvieron menos eficaces, lo que se tradujo en una mayor demanda de víctimas para buscar procrastinar la ruina absoluta, los hombres siguen siendo incapaces de prescindir de las funciones victimarias como un fundamento del orden, aunque dichos órdenes sean cada vez más fugaces; por ello, Girard asegura que la revelación cristiana no ha conseguido un éxito pleno hasta este momento, más aún, afirma que los textos apocalípticos representan el anuncio de este revés, pues, su correcta interpretación implica una renuncia abierta a la lectura fundamentalista y profética que sugiere un Dios vengador que retorna para acabar con el mundo. La única amenaza real que se anuncia en el *Apocalipsis* consiste, para él, en la propia violencia humana y sus alcances; sin embargo, Girard no asume esta amenaza como un destino fatal, por el contrario, considera -y aquí se expresa su máxima religiosidad- que los textos apocalípticos ofrecen, sobre todo, una esperanza, una especie de llamado para redireccionar las acciones humanas, reivindicando a la víctima. En este punto, el papel del “libre albedrío” se torna fundamental, pues, cree que el escenario futuro se definirá con la decisión de aceptar, o no, a Cristo como el único modelo, como la única opción para evitar el fin de los tiempos.

Para el autor, si bien es importante reconocer que nunca antes una sociedad mostró tal interés por las víctimas -creando los dispositivos adecuados para su defensa-, es necesario observar también que, comúnmente, el reconocimiento de estas suele darse *a posteriori* o alejados de su existencia real. Lo que sugiere, en definitiva, que dichas víctimas y la violencia que las crea siguen atribuyéndose al espacio de lo abstracto o de lo caricaturesco, en donde se anula toda individualidad. Girard considera que esto se debe a que el conocimiento del hombre y sus ansias de dominio no crecieron aparejadamente a su conciencia de responsabilidad.¹³ Con la desaparición de la barrera

11 De manera muy puntual Girard señala: “Ventilando el secreto de la representación persecutoria, se impide, a la larga, que funcione el mecanismo victimario y que se engendre, en el paroxismo del desorden mimético, un nuevo orden de la expulsión ritual susceptible de sustituir el que se ha descompuesto” Girard (2002), *El chivo expiatorio*. Barcelona: Anagrama, pp. 249.

12 Tal es el caso de la crítica que realiza el escritor Roberto Calasso quien, pese a enriquecer de manera inigualable el pensamiento girardiano, también cae en esta asociación equivocada cuando -tras juzgar a Girard como un apologista de la Ilustración- señala: “En esta aplicación de la ideología de la Ilustración -eso sí bastante retorcida -está clara, no obstante, la principal debilidad de Girard: nunca ha estado tan extendida la persecución como en el Occidente moderno, que no entiende nada del sacrificio y hasta le considera una superstición” Calasso, R. (2000). *La Ruina de Kash*. Barcelona: Anagrama, pp. 160.

13 El tema de la *responsabilidad humana* en la modernidad, resulta uno de los más confusos dentro de la teoría gi-



que constituía lo religioso arcaico, el hombre comenzó a actuar sin ninguna restricción efectiva y, de la misma manera que su “poder” y su vanidad, su violencia comenzó a diseminarse -y sigue diseminándose - en las relaciones más íntimas y los rincones más insospechados. Tan es así que, paradójicamente, el cristianismo se ha convertido en uno de los chivos expiatorios más comunes.

Ciertamente, al exponer la inocencia de las víctimas, la revelación cristiana impidió una reconciliación permanente cargada sobre el espinazo de estas, pero no fue capaz de lograr que los hombres reconocieran la espiral de su violencia mimética y de evitar que precisaran de nuevos velos para ocultarla. Prueba de ello es que la violencia más destructiva continua adjudicándose a la exterioridad -aunque se sepa que se trata de una exterioridad artificiosa -, por ejemplo, a la dinámica de las relaciones sociales, a los enemigos de la *patria* o a los intereses del estado, mas nunca a los actos individuales. Los rituales y relatos arcaicos se desvanecieron, pero la función del enemigo -víctima, como el sostén de los nuevos órdenes construidos por el mundo actual, permaneció.

Como el propio Girard constató hasta su muerte, el mundo moderno ha preferido proteger el mito del humanismo occidental y el mito rousseauiano de la bondad natural y primitiva del hombre pese a que, como apunta Jean-Pierre Dupuy (1998), ambos terminen sustentándose en aquello que se desprecia.

Existe un interés colectivo respecto al cual es justo y racional sacrificar a los societarios. Por sí solo, el concepto de uno social implica la necesidad del sacrificio. Referirse a la voluntad general es *ipso facto* levantar el altar de los holocaustos. El todo social es una divinidad implacable que, desde que se le nombra o se la representa, exige su lote de víctimas. No hay ninguna necesidad ni de sociología ni de teoría de lo sagrado para afirmarlo. La razón y la lógica bastan (p. 26).

Al señalar al pensamiento y a las prácticas primitivas como salvajes e irracionales, el occidente ha pretendido abrir una distancia que distinga su violencia como un acto de justicia legítimo, “preventivo” e incluso hospitalario. Sin embargo, como hemos señalado, existen muchos indicadores de que el mecanismo sacrificial permanece y de que las víctimas se multiplican según nuevas formas, solo que los velos que las ocultan se han sofisticado y hecho asépticos. Aunque el ritual del sacrificio arcaico es rechazado u observado exclusivamente como una figura exótica, nuevos procesos de expiación, como el sistema judicial o el veredicto de la opinión pública, son implantados. Una paradoja que únicamente puede entenderse a la luz de los postulados girardianos.

Probablemente, como nunca antes, atestiguamos una creciente homogenización de los comportamientos y de las necesidades a escala planetaria. La crisis mimética que Girard estudió en distintas comunidades arcaicas como episodios delimitados, hoy se devela como una condición de normalidad. Así, dicho escenario puede ser entendido como la consecuencia de una progresiva desterritorialización de la pertenencia, de una nueva horizontalidad relacional, cuando menos

ardiana porque el autor ha sostenido posiciones contradictorias al respecto. Por ejemplo, mientras que en *El misterio de nuestro mundo...* afirma que: “Hemos alcanzado un grado de consciencia y responsabilidad nunca alcanzado por los hombres que nos han precedido” (Girard, 1982: 296). En *¿Verdad o fe de débil?...* señala, por el contrario, que “... no ha crecido al mismo tiempo la consciencia de la responsabilidad en el mundo. Cada vez disponemos de armas más poderosas pero, tenemos muy poco sentido de la responsabilidad” (Girard, 2011: 44). Contrariedad que constituye, sin duda, una de las principales razones para la incorrecta interpretación de su obra.



discursiva, y de la consecuente igualación de los deseos. Por supuesto, debemos advertir que detrás de tales desplazamientos hay múltiples factores económicos, religiosos, políticos y tecnológicos que impulsan una indiferenciación de naturaleza voraz. Cualquier posibilidad de una identidad autónoma -y por supuesto, de sus deseos-, hoy es derribada con la misma fuerza con la que la publicidad promueve el ideal de la autenticidad.

Un coetáneo de Girard, el psicólogo Kenneth J. Gergen, ha creado un concepto idóneo para definir la peculiaridad del sujeto contemporáneo, la “personalidad pastiche”. Gergen (1996) apunta:

A medida que avanza la saturación social, acabamos por convertirnos en pastiches, en imitaciones baratas de los demás. Llevamos en la memoria pautas de ser ajenas. Y si las condiciones se vuelven favorables las pondremos en acción. Cada uno de nosotros se vuelve otro, sólo (*sic*) representante o sucedáneo [...] Ya no somos uno, ni unos pocos, sino que, como Walt Whitman, “contenemos multitudes” (p. 103).

Para Gergen (1996), el ser pastiche es un producto exclusivo de nuestra época porque nunca antes las categorías identificables habían estado tan disueltas y las oportunidades de imitación habían sido tan inmensas. Efectivamente, como apunta Gergen (1996), se cuestiona “el concepto individuo como poseedor de una racionalidad, como autor de las palabras que pronuncia, como el que decide, crea, manipula o procura” (p. 203), pero en la intimidad cada uno de nosotros sigue actuando bajo el influjo de la ilusión de autonomía. Lo que explica que a medida que los individuos son más idénticos entre sí, más grande sea su necesidad de restablecer un orden diferencial -colectiva o individualmente- a través de una violencia de tipo sacrificial. Aunque la permanencia de este tipo de violencia puede constatarse en distintos espacios, el terreno político representa el campo privilegiado para observar su dinámica.

El psicólogo, Roger Muchielli (1997), identifica uno de los principales recursos expiatorios dentro de la ideología política:

Ennegrecer al adversario y aparecer limpio uno mismo de rebote, que si él es la encarnación del Mal, del Demonio o de todos los vicios de la tierra, la Causa que defendemos se encuentra en el campo de los valores humanos universales, entre los que contaríamos la honradez, la humanidad, el amor, la lealtad, el servicio al Bien común [...] y siguen las tres banderas inseparables: *LA LIBERTAD, LA JUSTICIA Y LA PAZ* (p. 49).

La propaganda política es uno de los altares sacrificiales más exitosos. Tal como en los rituales antiguos, la satanización del “otro” constituye el preámbulo idóneo para justificar su eliminación física o simbólica. Para Girard, esta simple operación puede dar cuenta tanto del desvío fundamentalista, que desde hace algunos años se ha hecho efectivo con el terrorismo internacional, como de su contraparte, la búsqueda de la seguridad nacional. Un enfrentamiento saturado de claves miméticas y de recursos sacrificiales sobre los que más vale la pena reflexionar.

Entre otros detalles, algunos de los crímenes del terrorismo islámico han revelado la cercanía entre las víctimas y los perpetradores, así como la pulsión afirmativa que ha guiado las acciones de todos los participantes. Los actos terroristas más escandalosos nunca han mostrado una naturaleza aislada y mucho menos de índole arcaica. El “mundo occidental” no solo entrenó y convivió con los ejecutantes, sino que les dispensó las armas y los métodos de destrucción masiva, asumió de



forma natural el rol del modelo. Pero si puede decirse que el terrorismo islamista es un producto moderno no es solo por las características de sus acciones, sino por su naturaleza profundamente des-territorializada e indiferenciada -elegida o no-, por ser la expresión paroxística de una crisis mimética planetaria.

En una entrevista con el Diario *Le monde*¹⁴ -a propósito de los ataques terroristas contra Estados Unidos del 2001- Girard aseguraba que en la raíz del terrorismo había un enorme deseo de convergencia y de semejanza, alimentado profundamente por los Estados Unidos de Norteamérica, quien ahora aparecía como un rival; advertía también una rivalidad incentivada, en mucho, por la ilusión de la libre competencia abanderada por Norteamérica, una ilusión que había disfrazado el triunfo eterno de los mismos jugadores hasta que, un día, los eternos “perdedores” intentaron volcar la mesa del juego.

Catorce años después, ante las matanzas en las oficinas del diario *Charlie Hebdo*, el filósofo Slavoj Žižek (2015) abonaría a la intuición girardiana acusando en los crímenes una inconfesada obsesión mimética por el mundo occidental:

Si los llamados fundamentalistas de hoy realmente creen que han encontrado su camino a la Verdad, ¿por qué deberían sentirse amenazados por los no-creyentes, por qué deberían envidiarlos? [...] En contraste con los verdaderos fundamentalistas, los terroristas pseudo-fundamentalistas están profundamente molestos, intrigados, fascinados, por la vida pecaminosa de los no-creyentes. Uno puede sentir que, en la lucha contra el otro pecador, están luchando contra su propia tentación. [...] la apasionada intensidad de los terroristas da cuenta de una falta de verdadera convicción. ¿Cuán frágil ha de ser la creencia de un musulmán si se siente amenazado por una estúpida caricatura en un periódico satírico semanal? El terror fundamentalista islámico *no* se basa en la convicción de los terroristas de su superioridad y en su deseo de salvaguardar su identidad cultural y religiosa de la embestida de la civilización consumista global. El problema con los fundamentalistas no es que los consideramos inferiores a nosotros, sino, más bien, que *ellos mismos* secretamente se consideran inferiores (s.p.).

Para Žižek, con la pátina del odio y la amenaza, es posible advertir una fascinación por la economía consumista. Él, como Girard, localiza el origen de esta ambivalencia en la cercanía entre las partes implicadas y no en las diferencias culturales, pues, considera que los fundamentalistas islámicos no están tratando de preservar ninguna identidad, sino que “ya son como nosotros [...] en secreto, ya tienen interiorizados nuestros estándares y se miden a sí mismos por ellos (Žižek, 2015, s.p.), pero el conflicto es inminente, porque esa comparación siempre les reserva una posición desventajosa. Esto es lo que da cuenta, para el filósofo esloveno, de que los discursos que acompañan sus embestidas siempre expresen la necesidad de barrer a ese doble que culpan de su frustración, a quien realmente figura como un rival mimético.

Con la etiqueta del islam, Girard observó en su momento que hay una voluntad de reunir y movilizar a todos los resentidos y a las víctimas en una rivalidad mimética contra el occidente. Una lectura que puede acusarse de superficial e insensible, pero que es asistida por distintas características

14 Entrevistade Henri Tincq a René Girard (2001), «René Girard, philosophe et anthropologue: Ce qui se joue aujourd'hui est une rivalité mimétique à l'échelle planétaire.», *Le monde*, Recuperado de http://www.lemonde.fr/archives/article/2001/11/05/rene-girard-philosophe-et-anthropologue-ce-qui-se-joue-aujourd-hui-est-une-rivalite-mimetique-a-l-echelle-planetaire_239636_1819218.html?xtmc=rene_girard_tincq&xtr=3



de sus integrantes. Morir matando a los enemigos -después de haberlos demonizado- resulta en una extraña forma de ennoblecimiento y justicia, una legítima búsqueda del orden, no religioso -como comúnmente se cree- sino identitario. Puede decirse en resumidas cuentas, y sin minimizar la incidencia de factores económicos y políticos, que la violencia terrorista -montada como un espectáculo, como un envite simbólico- pone en escena, entre otras cosas, el *quid* del mimetismo sacrificial: *mato luego soy*. Sin embargo, sería absurdo pensar que la violencia del terrorismo podría definirse como un juego unilateral, en el que los extremistas han sido los únicos en sucumbir a las pasiones miméticas. Hoy todos conocemos la historia en la que, bajo pretexto de una legítima defensa del orden internacional, el gobierno norteamericano invadió países, violentando y destruyendo a comunidades enteras.

Tras los ataques del 2001, la guerra contra el terrorismo se convirtió en la normalidad para la sociedad estadounidense. Bush satanizó al mundo árabe hasta el cansancio; en sus discursos redujo la política internacional a un esquema binario entre el bien (encarnado por los que apoyaban su lucha) y el mal que, según él, había pasado de estar representado por una persona a ser una red y, finalmente, un “Eje” -constituido por todos sus opositores-. El estado de crisis social y económica que, es necesario decirlo, solamente alcanzó uno de sus puntos más agudos con los ataques, rehabilitó una de las categorías predilectas entre los chivos expiatorios: la del extranjero. Entre otras medidas, la declaración del Decreto Patriótico permitió que cualquier sospechoso de terrorismo fuera encarcelado, torturado e incluso asesinado, sin que se respetara su derecho a un juicio legítimo por sus iguales o por la ley del territorio. No obstante, si algo caracteriza al terrorista es su figura difusa, por lo que previsiblemente la sospecha caería sobre cualquiera. Como en las persecuciones más primitivas, el perfil étnico y el religioso se determinaron como dos de las causas principales de detención. Asimismo, dicha persecución del “extranjero” se mantiene hasta nuestros días: españoles, ingleses, turcos, belgas, franceses, suecos, mexicanos, egipcios, libaneses, rusos y muchos más, siguen siendo alcanzados por las acciones “defensivas” y nacionalistas de los EEUU.

Este escenario político y social no resulta tan sorprendente si revisamos con detenimiento la historia de racismo en el país del norte que, entre otros detalles, no ha sido capaz de impedir la exitosa incorporación de miles de migrantes.¹⁵ Ciertamente los terrores del norteamericano promedio colapsaron con los ataques de septiembre, pero no surgieron ahí. Desde hace décadas, la sociedad promotora de la democracia política y la libre competencia ha visto, paulatinamente, cómo cada una de sus vanagloriadas diferencias cae por el suelo, generando en muchos un sentimiento de pérdida y una homogenización explosiva. No resulta fortuito que el gran éxito de la campaña de Donald Trump, actual presidente de los Estados Unidos, haya radicado en su dura política racial contra la inmigración (entre los que destacan los musulmanes y los mexicanos) y que su lema de campaña -“América para los americanos”- haya sido adoptado como un signo de distinción.

15 Algo que inevitablemente nos recuerda la exitosa asimilación de la comunidad judía a la *Kultur* alemana, poco antes de iniciarse el terror de la Segunda Guerra Mundial. “Una de las particularidades más notables es el larguísimo tiempo histórico a través del cual estos “extranjeros entre nosotros” han mantenido su distinción, ya sea en su diacrónica continuidad como en su sincrónica identidad”. Bauman, Z. (2011), *Modernidad y holocausto*. Madrid: Sequitur, pp.57.



También, tampoco es azaroso que la mayoría de sus simpatizantes surgieran de esa clase media que, durante los últimos años, ha visto decrecer su poder adquisitivo frente a la clase alta; esa clase que necesitaba, como nunca, de un chivo expiatorio asequible. Entre sus reflexiones sobre la modernidad, Zygmunt Bauman (2007) identificaría la prevalencia de este rasgo para las nuevas víctimas sacrificiales:

No se temía ni se odiaba a los aspirantes a víctimas por ser diferentes, sino por ser lo *bastante diferentes* y mezclarse con demasiada facilidad a la multitud. Se requiere de la violencia para hacer que sean espectacular, inconfundible y descaradamente diferentes. Así, destruyéndolos, uno podía eliminar con un poco de suerte el agente contaminante que difuminaba los rasgos distintivos, recreando así un mundo ordenado en el que todos sepan quiénes son y donde las identidades ya no sean frágiles, inciertas ni precarias. Así, fiel al modelo moderno, aquí toda destrucción es una creación creativa: una guerra santa del orden contra el caos, una acción con propósito, una labor ordenada (p. 125).

Toda vez que el otro -extranjero- quedó definido como un peligro potencial, el violentarlo físicamente se volvió, para muchos, la conclusión lógica del discurso: hay que vencer a los “barbaros infrahumanos” “convirtiéndose en la espada de la civilización”, un discurso montado sobre la necesidad de afirmar la autonomía y la supremacía occidental y a Norteamérica como su excepcional salvaguarda. No obstante, los flujos miméticos corren en ambas direcciones, de modo que si algo debe recordarnos el *feedback* mimético del episodio descrito -terrorismo y contra-terrorismo-, es que la práctica sacrificial recurre a distintas caretas. De igual modo, es necesario tener en cuenta que el racismo es apenas una caricatura respecto a las dimensiones que la persecución puede alcanzar operando bajo estos parámetros y que la distinción maniquea, entre buenos y malos, es insuficiente para ilustrar lo que aquí referimos. Ciertamente, el “todos contra uno” o contra unos cuantos es el elemento que subyace en el discurso que abandera tanto el antiterrorismo como las prácticas expansionistas de las naciones, pero también, a las diatribas políticas, a la publicidad, a los *talk shows*, a los diarios, a las cacerías de las redes sociales, a los rumores de pasillo, a la dogmática judicial, etcétera.

Cotidianamente, el mecanismo es reactivado desde los sitios más inauditos: “el deseo frustrado de muchos tiende a converger, incluso, con el gran escándalo televisivo, y aquel que lo vive se siente confortado por el hecho de que su indignación la comparte muchísima gente” (Girard, 2006: 69). En el mundo actual, la rivalidad y la exclusión se han convertido en el eje estructurador de las existencias y de las relaciones sociales, mientras que las víctimas solo son reconocidas en tanto no sean propias. Así:

En un mundo en el que la violencia ha dejado de estar ritualizada y es objeto de una severa prohibición, como regla general, la cólera y el odio no pueden, o no osan, saciarse en el objeto que directamente los excita. Esa patada que el empleado no se ha atrevido a dar a su patrón, se la dará a su perro cuando vuelva por la tarde a casa, o quizá maltratará a su mujer o a sus hijos, sin darse cuenta totalmente de que así está haciendo de ellos sus chivos expiatorios (Girard, 2002: 201).

Como apunta el filósofo italiano, Roberto Calasso (2000), la moderna construcción del orden puede ser vista como un *inmenso taller sacrificial*. El sacrificio sin sangre que caracteriza a la mayoría de nuestras prácticas, ha permitido a la humanidad liberarse, un tanto, del peso inmenso de la culpa que la revelación cristiana colocó sobre sus cabezas. Sin embargo, al mismo tiempo,



la ha desarmado ante una violencia genuina que se aviva con el desconocimiento sobre su origen y sus formas operativas.

En la actualidad, casi toda reflexión sobre la violencia sugiere identificarla como un efecto de fuerzas económicas y políticas que determinan los detalles más minúsculos de la vida cotidiana, entre ellos, las pasiones. Donde antes se colocaba la imagen de deidades omnipotentes, hoy se identifican estructuras que condicionan a los hombres para enfrentarse por sobrevivir. Asimismo, la figura del chivo expiatorio suele reconocerse como un dispositivo estratégico, activado voluntaria y conscientemente por determinados núcleos de poder; sin embargo, ambos equívocos han servido para diversificar las manifestaciones del sacrificio y sus víctimas.

Esta nueva forma de desconocimiento ha permitido que cualquier discurso humanista pueda cargar la amenaza de un nuevo totalitarismo al ser conducido por la omnipotencia de una víctima con la que no hemos generado vínculos reales y a cuya condición nos amparamos convenientemente. El riesgo parece ineludible, pues, “los hombres están hechos de tal forma, desgraciadamente, que la corrección de una injusticia va siempre acompañada del riesgo de caída en el exceso inverso” (Girard, 1996: 53). Tomando en cuenta estas paradojas, Girard advierte que el progreso de las sociedades modernas nunca debe ser leído unidimensionalmente y comparte por completo la creencia de Jacques Maritain cuando sostiene que “la historia progresa a la vez en el sentido del bien y en el del mal” (Girard, 2006: 104), considera que toda interpretación seria de la violencia contemporánea debe tener en cuenta las ambigüedades descritas, si lo que se pretende es dejar de justificarla.

Es necesario, piensa el autor, asumir la contrariedad -una mayor defensa de las víctimas y un incremento en la cifra de chivos expiatorios- como la mayor prueba del estado de crisis perpetua que caracteriza a las sociedades actuales; una constante “escalada a los extremos” violentos directamente vinculada con la ilimitación de los deseos y el ideal de autonomía individual, circunstancia que no fue frenada por el proceso desacralizador del cristianismo y que hoy nos enfrenta a un momento crucial -y apocalíptico- de la existencia.

La verdadera paradoja es que al acercarnos cada vez más al punto alfa nos encaminamos hacia el omega. Al comprender cada vez mejor el origen, concebimos cada día mejor qué es ese origen que viene hacia nosotros: el cepo (*le verrou*) del asesinato fundador, desmontado por la pasión, libera hoy una violencia planetaria, sin que podamos volver a cerrar lo que se abrió (Girard, 2010: 11).

Este escenario, considera Girard, coloca a los hombres frente a dos posibilidades paralelas a las que hemos aludido: la destrucción absoluta -si se elige continuar eludiendo la verdad de la violencia mimética- o la reconciliación a través de una identificación auténtica con el otro- si se elige imitar a Cristo-. Que ambas opciones nos remitan al mimetismo no resulta un hecho fortuito, ya que como Girard cree (2010), es eso lo que define al hombre y, en consecuencia, lo que debe plantearse como la base natural para gestar cualquier alternativa futura. El mimetismo es lo que liga al individuo con el otro, pero también es lo que lo enfrenta con él. Para él, asumir esa ambiva-



lencia es la única oportunidad de que el hombre adquiriera una conciencia verdadera del sí mismo en relación con la alteridad.

Así que, en un tono muy semejante al de Emmanuel Lévinas, la tesis girardiana contempla la posibilidad de que la escalada violenta que invade al mundo actual pueda ser diferida si se pasa de la *imitación* a la *identificación* plena con lo/el otro, reconociendo lo propio en él, logrando *ser* en lo *mismo*. Dicha transición demandaría, por un lado, “el restablecimiento de una distancia en el seno de ese mimetismo” (Girard, 2010: 163) y, por el otro, una conciencia profunda sobre nuestra naturaleza que nos permita escapar de la indiferenciación sin tener que violentar al semejante.¹⁶ Sin embargo, el propio Girard alberga escasas esperanzas al respecto porque afirma que nuestra era se rige cada vez más por la dinámica de la mediación interna, por una imitación que en todo momento nos hace malograr nuestras relaciones con los demás. Los fenómenos actuales indican que los hombres no han cambiado en lo esencial y que su ley cotidiana sigue siendo la de una violencia que nunca reconocen como propia o a la que, en el mejor de los casos, solamente identifican como un acto genuino de defensa o de reivindicación.

Consideraciones finales

Hoy, más que nunca, resulta evidente que aunque

los hombres no pueden vivir en la violencia, tampoco pueden vivir mucho tiempo en el olvido de ella, o en la ilusión que la convierte en un simple instrumento, un servidor fiel, con desprecio de las prescripciones rituales y de las prohibiciones (Girard, 2005: 278).

Por tal motivo, la teoría mimética se presenta como una oportunidad inigualable para romper con esa imagen servil de la violencia que se ha fortalecido durante las últimas décadas, para reconocerla en su plena humanidad y como una piedra angular de nuestro orden social.

El alcance planetario de la violencia ha hecho que hoy, más que nunca, resurja el interés de observarla en su faceta fundadora, pero no solo en el plano de la historia, también en el plano del saber. Recuperar el pensamiento girardiano para analizar distintos fenómenos del mundo actual, resulta una tarea imperiosa para reconocer a todas esas víctimas que, como observó Walter Benjamin, el progreso ha dejado en su camino, pero, sobre todo, para intentar desmontar, desde dicho reconocimiento, la mayor cantidad de nuestros propios ciclos victimarios. ☯

¹⁶ Reconocer a un prójimo en el mediador. Una conversión que permitiera sustituir el odio por el amor, «l’humiliation à l’humilité, le désir selon l’Autre au désir selon Soi, la transcendance déviée à la transcendance verticale. » [la humillación por la humildad, el deseo según el Otro por el deseo según Uno mismo, la trascendencia desviada por la trascendencia vertical.] Girard (1961). *Mensonge romantique et vérité romanesque*. París: Grasset, pp. 293.



Referencias

- BAUMAN, ZIGMUNT (2007). *Identidad. Conversaciones con Benedetto Vecchi*. Buenos Aires: Losada.
- CALASSO, ROBERTO (2000). *La ruina de Kash*. Barcelona: Anagrama.
- CAZENUEVE, JEAN (1971). *Sociología del rito*. Argentina: Amorrortu editores.
- CLASTRES, PIERRE (1987). *Investigaciones en antropología política*. México: Gedisa.
- DUPUY, JEAN PIERRE (1988). *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social*. España: Gedisa.
- GIRARD, RENÉ (1961). *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Paris: Grasset.
- (1982). *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica. Diálogos con J.M. Oughourlian y G. Lefort*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
 - (1996). *Cuando empiecen a suceder estas cosas... Conversaciones con Michel Treguer*. Madrid: Ediciones Encuentro.
 - (2002). *El chivo expiatorio*. Barcelona: Anagrama.
 - (2002). *Veo a Satán caer como el relámpago*. Barcelona: Anagrama.
 - (2005). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
 - (2006). *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha*. Madrid: Trotta.
 - (2010). *Clausewitz en los extremos: política, guerra y apocalipsis. Conversaciones con Benoit Chaintre*. Buenos Aires: Katz.
 - (2011). *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Sequitur.
- GIRARD, RENÉ y GIANNI VATTIMO (2011). *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*. Barcelona: Paidós.
- MUCHIELLI, ROGER (1977). *Psicología de la publicidad y de la propaganda*. España: Ediciones Mensajero.
- TATARKIEWICZ, WLADYSLAW (2002). *Historia de seis ideas: arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*. Madrid: Tecnos/Alianza.
- TINCQ, HENRI (2001). « René Girard, philosophe et anthropologue: Ce qui se joue aujourd'hui est une rivalité mimétique à l'échelle planétaire ». *Le monde*. Recuperado de http://www.lemonde.fr/archives/article/2001/11/05/rene-girard-philosophe-et-anthropologue-ce-qui-se-joue-aujourd-hui-est-une-rivalite-mimetique-a-l-echelle-planetaire_239636_1819218.html?xtmc=rene_girard_tincq&xtr=3
- TURNER, VÍCTOR (1974). *Dramas sociales y metáforas rituales*. Nueva York: Ithaca. Recuperado de <http://carlosreynoso.com.ar/archivos/turner-dramas-sociales.pdf>



ŽIZEK, SLAVOJ (2015). “Slavoj Žižek on the Charlie Hebdo massacre: Are The worst really full of passionate intensity?” *New Statesman* (January 10). Recuperado de <https://thetuskofthetranslator.wordpress.com/2015/01/12/zizek-sobre-la-matanza-en-charlie-hebdo/>

Contacto de la colaboradora:

Anabel Muñoz Trejo <incubus_ana60@hotmail.com>

