

ANATOMÍA DE LA TEORÍA MIMÉTICA  
APORTACIONES A LA FILOSOFÍA POLÍTICA



DIRECTORIO

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Enrique Graue Wiechers *Rector*

Leonardo Lomelí Vanegas *Secretario General*

Leopoldo Silva Gutiérrez *Secretario Administrativo*

Mónica González Contró *Abogada General*

Socorro Venegas Pérez *Directora General de Publicaciones y Fomento Editorial*

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

Angélica Cuéllar Vázquez *Directora*

Arturo Chávez López *Secretario General*

Juan Manuel López Ramírez *Secretario Administrativo*

Ilan Edwin Garnett Ruiz *Jefe del Departamento de Publicaciones*

ALIOSVENTOS EDICIONES

DIRECTOR

Juan Manuel Escamilla González Aragón

COMITÉ EDITORIAL

G.G. Jolly, José María Llovet A., Alonso Rodríguez, Diego I. Rosales,  
Oswaldo Gallo-Serratos, Stefano Santasilvia, Ignacio Quepons, Natalia Stengel

CONSEJO EDITORIAL DE LA BIBLIOTECA DE FILOSOFÍA

Roberto Ochoa, *Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México*

Eduardo González Di Pierro, *UMSNH, México*

Ángel Francisco Méndez Montoya, *Universidad Iberoamericana, México*

Carlos Mendoza-Álvarez, *Universidad Iberoamericana, México*

Virginia Aspe Armella, *Universidad Panamericana, México*

Antonio Zirión Quijano, *UNAM, México*

Juan Carlos Pereda Failache, *UNAM, México*

Jean Robert, *Universidad La Salle, México*

Carlos Díaz Hernández, *Universidad Complutense, España*

Diana E. Ibarra Soto, *Instituto Tecnológico de Monterrey, México*

James Alison, *Imitatio*

CONSEJO TÉCNICO

Rosario Rangel, Atilio Bustos González, Margarita Ontiveros

JEFA DE REDACCIÓN:

Tania Yáñez

# ANATOMÍA DE LA TEORÍA MIMÉTICA

## Aportaciones a la Filosofía Política

Jorge Federico Márquez Muñoz

Andrea Monserrat Palacios Soto

Arturo Cárdenas Ureña

Arturo Sánchez Navarro, ilustrador



Esta investigación, arbitrada a doble ciego por pares especialistas en la materia, se privilegia con el aval de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México y de Aliosventos Ediciones AC.

Este libro fue financiado con recursos de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA), de la Universidad Nacional Autónoma de México, en el marco del Proyecto “Materiales para la enseñanza de la teoría política de René Girard”, coordinado por el Dr. Jorge Federico Márquez Muñoz, como parte del Programa de Apoyo a Proyectos para la Innovación y Mejoramiento de la Enseñanza (PAPIME) PE301316.

Anatomía de la teoría mimética. Aportaciones a la filosofía política  
Jorge Federico Márquez Muñoz, coordinador

Primera edición: enero 2020

Reservados todos los derechos conforme a la ley

D.R. © 2020 Universidad Nacional Autónoma de México Ciudad Universitaria, delegación Coyoacán, CP. 04510, Ciudad de México.

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM. Circuito “Maestro Mario de la Cueva” s/n, Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán, CP. 04510, CDMX.

D.R. © Aliosventos Ediciones AC. Cardenal 32, Zibatá, El Marqués, Querétaro, 76269. Teléfono: 4424678838. [www.aliosventos.com](http://www.aliosventos.com) / [www.alios.mx](http://www.alios.mx)

Correo-e: [contacto@aliosventos.com](mailto:contacto@aliosventos.com)

Oficina del Abogado General

Dirección General de Asuntos Jurídicos

ISBN impreso: 978-607-30-2370-2 · 978-607-98482-4-8

ISBN Epub: 978-607-30-2381-8 · 978-607-98482-5-5

ISBN xml: 978-607-30-2369-6 · 978-607-98482-6-2

ISBN PDF: 978-607-30-2656-7 · 978-607-98482-3-1

ISBN bajo demanda a 4 tintas: 9798604228364

ISBN bajo demanda 1 tinta: 9798605793915

Apoyo a la investigación: Leslie Daniela Flores Reséndiz

Queda prohibida la reproducción parcial o total, directa o indirecta, sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Hecho con amor en México y en Reino Unido / Made in Mexico and in the United Kingdom

---

## CONTENIDO

<b>Introducción</b>	<b>9</b>
<b>1. La imitación</b>	<b>15</b>
1.1. ¿Admitir o rechazar la imitación?	17
1.2. Motivos para rechazar la imitación	20
1.3. Aportaciones de la neurociencia y la psicología del desarrollo a la teoría mimética	30
1.4. Imitación diferida e imitación inmediata	34
1.5. Imitación simple e imitación compleja	38
1.6. La imitación respecto a la distancia del mediador	43
1.7. Mediación interna y mediación externa	46
1.8. El doble vínculo	52
1.9. La mimesis colectiva	55
<b>2. Conflicto y violencia</b>	<b>59</b>
2.1. Conflicto y orden social según la teoría mimética	61
2.2. Génesis y etapas del modelo sacrificial tradicional	68
2.3. El sacrificio tradicional	76
2.4. La monarquía en la teoría mimética	79
2.5. La explicación general del origen de la monarquía	84

2.6. El origen la monarquía desde la narrativa-voluntarista girardiana	89
2.7. Mito y desmitificación de las víctimas propiciatorias	93
2.8. El <i>katéchon</i>	95
2.9.El modelo post-tradicional del sacrificio	100
<b>Referencias bibliográficas</b>	<b>111</b>



## FINANCIAMIENTO

Este libro es producto del Proyecto “Materiales para la enseñanza de la teoría política de René Girard”, coordinado por Jorge Federico Márquez Muñoz como parte del Programa de Apoyo a Proyectos para la Innovación y Mejoramiento de la Enseñanza (PAPIME), núm. PE-301316”.

## AGRADECIMIENTOS

Agradecemos a: Palmira Arias López, Anadí Belén Ballina Negrete, Valentina Méndez Rizo, Romyna Vázquez Moran, Mauricio Fernando Aguilar Madrueño, Aldo Rodrigo Lugo Pérez y José Jesús Melesio Pérez y Alexis Emmanuel Salgado Mejía por sus aportaciones al texto, su lectura cuidadosa y sus ideas para las ilustraciones.



## • Introducción •



La teoría mimética se ha convertido en un objeto de estudio oceánico. En Google, la búsqueda “René Girard” arroja 440,000 referencias, “teoría mimética” 75,000, y “Mimetic Theory” 568,000.

Los libros de René Girard han sido traducidos a más de veinte idiomas y su pensamiento se estudia en algunas de las más importantes Universidades del mundo. Entre ellas la de Stanford, la Ritsumeikan de Kyoto, la Loyola University de Chicago, Cambridge en Reino Unido, la Universidad estatal de Rio de Janeiro, la Complutense de Madrid, la Universidad Iberoamericana de México y la Universidad Nacional Autónoma de México.

Se han escrito artículos sobre la influencia de Girard en Alemania<sup>1</sup>, Italia<sup>2</sup>, Francia<sup>3</sup>, y América Latina<sup>4</sup>.

Además, el Colloquium on Violence and Religion (COV&R) fue fundado por la Universidad de Stanford en 1990 con el objetivo de convocar a estudiosos de diferentes campos de conocimiento que se dedicaran a la exploración, la crítica y el desarrollo de la teoría girardiana. La obra de Girard ha generado una diversidad de proyectos y programas interdisciplinarios, que hallan cauce en el encuentro anual que, desde finales de los años noventa, ha tenido lugar en distintas universidades del mundo<sup>5</sup>.

En la misma tónica, existe la revista *Contagion: Journal of Mimesis and religion*, dedicada al estudio de la teoría mimética. La publicación fue alojada en la Universidad de Innsbruck cerca de 15 años, pero desde el año 2009 los derechos pertenecen a la Universidad Estatal de Michigan. La publicación cuenta con sinnúmero de temáticas que giran en torno a la relación entre violencia y religión, así como el origen y la preservación del orden cultural.

---

1 Andreas Hetzel, Wolfgang Palaver, Dietmar Regensburger, “The Reception of the Mimetic Theory in the German-Speaking World”, *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture*, Vol. 20 (2003): 25-76.

2 Pierpaolo Antonello, Federica Casini, “The Reception of René Girard’s Thought in Italy”, *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture*, Vol. 17 (2010): 139-174.

3 Benoît Chantre, William A. Johnsen, “René Girard in France”, *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture*, Vol. 23 (2016): 13-62.

4 João Cezar de Castro Rocha, “Mimetic Theory and Latin America: Reception and Anticipations”, *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture*, Vol. 21 (2014): 75-120.

5 James G. Williams, *Girardians The Colloquium on Violence and Religion, 1990-2010* (Zürich: Lit Verlag, 2012).

Ahí han participado personajes del calibre de Paul Ricoeur, Michel Serres, Timothy Snyder, Jean-Pierre Dupuy, Wolfgang Palaver, Paul Dumouchel, Cesáreo Bandera, entre otros. La revista *Contagion* en la actualidad cuenta con 23 números.

Existen también fundaciones dedicadas a la promoción, extensión y aplicación de las ideas de René Girard. *Imitatio* es un proyecto de la Thiel Foundation, que tuvo su origen en el año 2008; su propósito es apoyar y proporcionar recursos al desarrollo y discusión de la teoría mimética de René Girard. Especialmente notable es la colección de libros “*Studies in Violence, Mimesis and Culture*”, cuyo catálogo cuenta con más de 30 títulos. Se trata de obras que aplican la teoría mimética a diferentes campos de estudio: historia, psicología, economía, sociología, crítica literaria, ciencia política, relaciones internacionales, religión, filología y teoría social.

Los proyectos que actualmente emprenden y apoyan estas fundaciones tienen que ver con: la traducción al inglés de toda la obra girardiana, incluida su correspondencia con el teólogo Raymund Schwager<sup>6</sup>; la publicación de libros que reúnen las ideas de investigadores de diferentes campos disciplinarios como la neurociencia y la psicología<sup>7</sup>; la organización y la preservación de los escritos de René Girard alojados físicamente en la Bibliothèque Nationale de Francia; la investigación académica, que tiene como objetivo responder a las preguntas que la teoría mimética dejó abiertas y mismas que encuentran respuestas y desarrollo en debates de mayor amplitud; el apoyo a organizaciones que reúnen a estudiosos de la teoría mimética que contribuyen al debate y discusión permanentes<sup>8</sup>; la enseñanza de la teoría mimética a través de cursos y seminarios dedicados a su estudio<sup>9</sup>; la recopilación de conferencias y discusiones en la plataforma web de *Imitatio*, así como la impresión y la edición de artículos, nuevos libros y trabajos recientemente traducidos.

La teoría mimética formula ideas más allá de las fronteras disciplinares, e *Imitatio* reúne a investigadores, estudiantes y al público en general para aprender y profundizar sobre ellas.

Otra de las fundaciones que encontró inspiración en la obra del francés de Aviñón es The Raven Foundation, establecida a principios de 2007 y cuyo objetivo principal es llevar la teoría mimética a todo tipo de ám-

6 “Imitatio Projects”, *Imitatio*, consulta 26/05/2017, <http://www.imitatio.org/projects>

7 Scott Garrels, *Mimesis and Science: Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion* (East Lansing, MI: Michigan State University, 2011).

8 La Association Recherches Mimétiques, en París; el Australian Girard Seminar, en Sidney; La Dutch Girard Society, en Ámsterdam, entre otras.

9 Por ejemplo, “The Summer School in Mimetic Theory” es un programa intensivo para estudiantes de posgrado, recientemente tuvo sede en Brasil (2015).

bitos. La fundación divulga la teoría mimética al público en general a través de los trabajos académicos que aplican el modelo girardiano a la literatura, la religión, la historia y la cultura popular. The Raven Foundation difunde la perspectiva girardiana mediante ensayos, eventos y conferencias.<sup>10</sup>

René Girard fue acreedor de importantes reconocimientos en el mundo de la academia y la cultura. De 1959 a 1966 obtuvo la beca Guggenheim; consagrado como intelectual, el francés obtuvo *honoris causa* de las siguientes instituciones universitarias: Vrije Universiteit Amsterdam, Holanda (1985), Universidad de Amberes, Bélgica (1995), Università degli Studi di Padova, Italia (2001), Facultad de Teología de la Universidad de Innsbruck, Austria, Université de Montréal (2004) y de la University of St Andrews, Reino Unido (2008).

René Girard también obtuvo el premio Médicis en 1991 gracias a su obra *Shakespeare, los fuegos de la envidia*; en 2004 ganó el premio Aujour'd'hui por *Los orígenes de la cultura*; un año después fue nombrado miembro de la Academia Francesa.<sup>11</sup> En 2006 fue ganador del premio Dr. Leopold Lucas de la University of Tübingen y en 2013 fue nombrado comendador de número de la Real Orden de Isabel la Católica por el Rey Juan Carlos.

Se han escrito más de 20 libros introductorios a la obra de René Girard. Por mencionar algunos, en inglés están: *René Girard and Myth* de Richard Golsan,<sup>12</sup> *The theory of René Girard: a Very Simple Introduction* de Carly Osborn,<sup>13</sup> *The Girard Reader*, editado por James Williams,<sup>14</sup> *Discovering Girard* de Michael Kirwan,<sup>15</sup> entre otros. En alemán están las obras de Wolfgang Palaver *Girards mimetische Theorie*,<sup>16</sup> y de Johannes Eichwede *Mimesis: René Girard. Zur Erklärung der Kultur*.<sup>17</sup> En español, se encuentran *René Girard: de la ciencia a la fe*<sup>18</sup>, *La crítica Literaria de René Girard*,<sup>19</sup> *Hacia*

10 The Raven Foundation, consultado 24/06/2019, <https://www.ravenfoundation.org/>

11 "Discurso de René Girard en la sesión pública de recepción del sillón de Académico en el Palacio del Instituto de la Academia Francesa, el 15 de diciembre de 2005", *Aquel por el que llega el escándalo* (trad. Ángel J. Barahona Plaza, Madrid: Caparrós, 2006): 133.

12 Richard Golsan, *René Girard and Myth* (New York: Routledge, 2002).

13 Carly Osborn, *The Theory of René Girard: A very simple Introduction*, (Australian Girard Seminar, 2017).

14 James G. Williams (ed), *The Girard Reader* (New York: Crossroad, 1996).

15 Michael Kirwan, *Discovering Girard* (London: Cowley, 2005).

16 Wolfgang Palaver, *Girards mimetische Theorie Im context kulturtheoretischer und gesellschafts-politischer Fragen* (Innsbruck: Lit Verlag, 2004).

17 Johannes Eichwede, *Mimesis René Girard: Zur Erklärung der Kultur* (Germany: Europäischer Hochschulverlag, 2012).

18 Ángel Barahona, *René Girard: de la ciencia a la fe* (Madrid: Encuentro, 2014).

19 Gabriel Andrade, *La crítica literaria de René Girard* (Mérida, Venezuela: Vice Rectorado Académico, Universidad de Zulia, 2007).

una teoría mimética de lo político: René Girard y su escuela;<sup>20</sup> así como artículos y ensayos que discuten sus ideas, entre ellos, *La teoría mimética de René Girard. Una visión crítica*,<sup>21</sup> y *El chivo expiatorio y los orígenes de la cultura*.<sup>22</sup>

Desde la perspectiva de la teoría girardiana, la emergencia de la cultura supone el desenvolvimiento de formas miméticas de control de la violencia miméticamente engendrada. Una hipótesis tan ambiciosa, por supuesto, ha enfrentado no sólo el escepticismo de muchos sino también impuso dificultades relativas a la exposición misma de la teoría, lo que ha generado constantes malentendidos acerca de ésta. El propio Girard lo reconoció: “Seguramente, en alguna medida, soy responsable de esta situación. Tengo la impresión de que jamás logré exponer mi intuición en un orden más lógico, más didáctico, más comprensible”.<sup>23</sup>

En esta obra esclarecemos a fondo los dos conceptos de la teoría mimética: la mimesis y el sacrificio. Hacemos énfasis en la utilidad de dichos conceptos para el análisis político.

---

20 Domingo González, *Hacia una teoría mimética de lo político: René Girard y su escuela* (Madrid: Tesis para optar por el grado de Doctor en la Universidad Complutense de Madrid, 2015).

21 Agustín Moreno Fernández, “La teoría mimética de René Girard. Una visión crítica” *Gazeta de Antropología* 30 (1) (2014).

22 Ramón Cota Meza, “El chivo expiatorio y los orígenes de la cultura”, *Letras libres* (31 de julio, 2008).

23 João Cezar de Castro Rocha, *¿Culturas shakesperianas? Teoría mimética y América Latina* (Jalisco: Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, 2017): 59.



• La imitación •



## 1.1

### ¿Admitir o rechazar la imitación?

El sujeto, respecto al deseo, puede: 1) admitir que su deseo es una imitación o bien, 2) rechazar que está imitando. En el segundo caso, hay dos motivaciones: i) la mala fe y ii) la ignorancia.

La teoría mimética afirma que quienes se admiten miméticos cuentan con ventaja sobre quienes no: en primer lugar, son más difíciles de manipular, ya que están conscientes de que pueden *elegirse* un modelo y una vez *elegido*, pueden cambiarlo una y otra vez.<sup>1</sup>

En segundo lugar, en tanto ejercen cierto control en la elección de sus modelos, pueden también evitar una escalada mimética enloquecida, nietzscheanamente delirante, que les cause daño,<sup>2</sup> que les lleve al “infierno hiper-mimético”,<sup>3</sup> que les engañe con un juego en el que creen que ganarán, pero en el que todos saldrán perdiendo.<sup>4</sup>

En tercer lugar, cuando admiten sus inspiraciones, es decir, que tienen modelos a seguir, se muestran honestos y esto es un bien socialmente apreciable; escapan de la vanidad stendhaliana, el esnobismo proustiano y el subterráneo dostoiievskiano.

En cuarto lugar, la imitación admitida puede convertirse en emulación sana con el modelo, como ocurre con el hijo que se identifica con el padre o el alumno que desea “superar a su maestro” en un sentido escolar; o en el caso de dos cortesés rivales deportivos; en estas situaciones la imitación consciente

---

1 João Cezar de Castro Rocha, *¿Culturas shakesperianas? Teoría mimética y América Latina* (Jalisco: Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, 2017): 19, 39, 58 y 268.

2 René Girard, *Literatura, mimesis y antropología* (tr. Alberto L. Bixio, Barcelona: Gedisa, 1984; 1978, 1ª ed. en inglés): 62, 96, 103, 104, 105, 127; René Girard, Jean-Michel Oughourlian, Guy Lefort, *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica: diálogos con Jean-Michel Oughourlian y Guy Lefort*, tr. Alfonso Ortiz, (Salamanca: Sígueme, 1982; 1ª ed. en francés, 1978): 466..

3 Scott Cowdell, *René Girard and Secular Modernity. Christ, Culture and Crisis* (Indiana: University of Notre Dame Press, 2013): 47, 48 y 80.

4 René Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca* (tr. Joaquín Jordá, Anagrama: Barcelona, 1985; 1961, 1ª ed. en francés): 96.

y admitida permite, sin culpas ni recelos, a los dos competidores, aprender el uno del otro y con ello, mejorar.<sup>5</sup>

En sus primeros escritos, Girard habló de la “conversión a la literatura” o a la “verdad novelesca”. Se trata de un despertar a la conciencia de que no somos individuos, sino *interdividuos*, es decir, sujetos siempre influidos por el otro; nuestro yo nunca es unívoco. Un descubrimiento que quedó esclarecido con la ayuda de Oughourlain:<sup>6</sup>

La imitación y la sugerencia constituyen el vaivén de la relación entre los seres humanos, un fenómeno al que llamé, después de trabajar con Girard en *El Misterio*, la relación interdividual. Esta relación interdividual expresaba el hecho de que no había dos individuos aislados entre sí, sino más bien un movimiento perpetuo y vectores de sugerencia de imitación que circulaban de una manera cinematográfica y no fotográfica.<sup>7</sup>

Jean-Pierre Dupuy habló de la “simpatía envidiosa”, descrita por Adam Smith, como una ventaja para la socialización. Cuando el yo comprende que es mimético, que su felicidad o tristeza está influida por la felicidad o el estado de ánimo de quienes lo rodean –pues son ellos a quienes naturalmente se imita–, entonces comprende que le conviene la felicidad de los demás y no su tristeza. Por ello busca “el placer de la simpatía recíproca”. Es así como el egoísmo se convierte en un beneficio social y deja de ser un mal. No por altruismo, sino por puro egoísmo, el individuo busca la felicidad de los demás, para imitarla y ser él mismo, feliz. El egoísmo vence al egoísmo.<sup>8</sup>

Pero si comprender la “simpatía envidiosa” –la verdad novelesca– es el primer paso para una vida sensata, quien deliberadamente busca agrandar a los demás, se convierte en un “operador al cuadrado” de la “simpatía activa” y con ello, se gana los aplausos y la aprobación de un gran público; una dimensión inimaginable para la mayoría de los mortales. En el análisis smithiano esta persona es, por excelencia, el “actor”.<sup>9</sup> Aunque Smith descubre que esto

5 J. M. Oughourlain, *Mimetic Brain*, trad. Trevor Cribben Merrill, Michigan State University Press, 2016 (1ª ed. en francés, 2013): 58.

6 René Girard, Jean-Michel Oughourlian, Guy Lefort, *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica: diálogos con Jean-Michel Oughourlian y Guy Lefort*, tr. Alfonso Ortiz, (Salamanca: Sígueme, 1982; 1ª ed. en francés, 1978): 231, 358, 359, 363.

7 J. M. Oughourlain, *Mimetic Brain* (trad. Trevor Cribben Merrill, East Lansing, MI: Michigan State University, 2016; 1ª ed. en francés, 2013): 37.

8 Jean-Pierre Dupuy, *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social* (trad. Juan Gutiérrez y Carlos Alberto Martins, Barcelona: Gedisa, 1998; 1ª ed. en francés, 1992): 96-99.

9 Jean-Pierre Dupuy, *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social* (Gedisa, Barcelona, 1998): 100-101.

va más allá de la escenificación teatral y habla del “teatro social”, no menciona a los otros “operadores al cuadrado de la simpatía activa”: los políticos.



La imitación de los buenos modales

A menos que sean concebidos como meras aves de rapiña, los políticos no buscan exclusivamente su propio beneficio. Tal situación sería contraproducente. Buscan el bienestar de sus gobernados ya sea para mantenerse vigentes en la política o para poder continuar con una vida digna en sus comunidades o bien, para evitar la cárcel. Las dos primeras motivaciones se explican simple y sencillamente con el concepto de “placer de la simpatía recíproca”; la tercera es una consecuencia de las primeras dos: si el pueblo está contento, el político no será juzgado.

## 1.2

### Motivos para rechazar la imitación

¿Qué motiva a algunas personas, entonces, a rechazar que son imitativos? La teoría mimética nos informa que hay dos razones: la mala fe y la ignorancia.

De acuerdo con Wolfgang Palaver, la *mala fe* en la teoría girardiana se refiere a las “duplicidades que produce el deseo mimético”. Es decir, al sujeto mimético que afirma, contra toda evidencia, poseer deseos y gustos originales, pero al mismo tiempo sabe que no es así.<sup>1</sup> La mala fe consiste en afirmar que mi deseo es el deseo original y que ha sido el otro el que lo ha copiado; en considerar que mi deseo es legítimo por su precedencia, sobre el de los demás, pero sabiendo que no es así.



¡Yo fui primero! La mala fe

Esta idea ha dado lugar a gran cantidad de diferenciaciones arbitrarias, como las nociones nietzscheanas que distinguen entre el deseo del “hombre de la voluntad de poder” y el del “resentido”; el de los marxistas que distinguen entre las “necesidades naturales” y las “necesidades creadas”. Claro está, uno tendría siempre necesidades “reales”, mientras que los enemigos, las

<sup>1</sup> Wolfgang Palaver, *René Girard and Mimetic Theory: Studies in Violence, Mimesis, & Culture* (Michigan: Michigan University Press, 2013): 83.

“creadas”; el problema no está en dicha distinción, sino en el hecho de que el yo sabe que sus necesidades son tan creadas como las de los demás, que sus deseos son tan resentidos como los del rival. En este terreno, por mucho que recurramos al autoengaño “nunca llegamos a estar engañados hasta el fondo, a no ser que deliremos”.<sup>2</sup>



No quiero ser como tú

Dupuy analizó la mala fe de la mentalidad economicista de la siguiente manera: “creemos, y al mismo tiempo no creemos, que podemos vivir independientemente de los demás (...) necesitamos desesperadamente convencernos de que no los necesitamos.”<sup>3</sup>

Según Dupuy, la economía neoclásica y la filosofía rawlsiana, teorías liberales de gran importancia en nuestro tiempo, están construidas sobre una fe: la fe en el futuro. El problema de estas teorías es que son tan evidentemente irreales que sólo son creíbles para hombres delirantes.<sup>4</sup> Y como la mayoría de los políticos son seres racionales, no es creíble que éste sea el caso. ¿Por qué entonces seguir usando unas teorías inverosímiles? Por mala fe. La realidad no es así, pero deseamos convencer a los demás y a nosotros mismos, de que sí.

La mala fe produce la siguiente paradoja: sabe que el deseo es mimético pero está dispuesto a mantener la ilusión del sujeto autónomo; construye un sistema sobre una mentira a sabiendas que es una mentira. Y esto es justamente lo que cancela, para todas las teorías construidas sobre la mala fe, la capacidad de auto-exteriorización de la violencia; es decir, de convertirse

2 René Girard, Jean-Michel Oughourlian, Guy Lefort, *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica: diálogos con Jean-Michel Oughourlian y Guy Lefort*, (tr. Alfonso Ortiz, Salamanca: Sígueme, 1982; 1ª ed. en francés, 1978): 429.

3 Jean-Pierre Dupuy, *Economy and the Future. A Crisis of Faith* (tr. M. B. DeBevoise, Michigan: Michigan State University): XVI-XVII.

4 Jean-Pierre Dupuy, *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social* (trad. Juan Gutiérrez y Carlos Alberto Martins, Barcelona: Gedisa, 1998): 141-152.

en “lo sagrado”.<sup>5</sup> El “malentendido” (*méconnaissance*), la cristalización mitológica, que como veremos, es un elemento esencial para el funcionamiento de las religiones arcaicas, deja de funcionar si el mito se des-vela. Esto es similar a lo que sucede con la economía neoclásica y la filosofía rawlsiana. Con una diferencia, dichas teorías no gozaron nunca de un estado pleno de *méconnaissance*, nacieron en medio de un des-velamiento, nacieron cuestionadas, en medio de debates teóricos y políticos; influidas ya por las grandes ideologías desmitificadoras.

Extrañamente, Dupuy considera que en algún momento de la modernidad, la economía sí jugó el papel de lo sagrado, es decir, si tuvo la capacidad de convertirse en un *méconnaissance* socialmente aceptado. Él considera que han sido las crisis de las últimas décadas las que han destruido el status mitológico de la economía: “hemos pasado de la verdad a la mentira”.<sup>6</sup> Sin embargo, dado que la economía nació como una ciencia del debate, no existió nunca una postura única y eso mismo no permitió que se convirtiera en un verdadero mito. El disenso produjo que la economía nunca fuera, ni en el terreno teórico ni en el político, una verdadera religión.



Pude haber sido el campeón, pero me lastimé la rodilla

En cuanto a la *ignorancia* como una fuente que no permite admitirnos como somos, seres imitativos, la teoría mimética afirma: se trata de una “fascinación por el doble”<sup>7</sup> que, a diferencia de la simple admiración o envidia,

5 Jean-Pierre Dupuy, *Economy and the Future. A Crisis of Faith* (tr. M. B. DeBevoise, Michigan: Michigan State University): 101.

6 Jean-Pierre Dupuy, *Economy and the Future. A Crisis of Faith* (tr. M. B. DeBevoise, Michigan: Michigan State University): 125.

7 René Girard, Benoît Chantre, *Clausewitz en los extremos* (trad. Luciano Padilla López, Buenos Aires: Katz, 2010; 1ª ed. en francés, 2007): 43, 66, 68, 185, 200, 209, 219 y 224.



es inconsciente.<sup>8</sup> Se trata de una especie de embrujo. Este fenómeno puede desplegarse de cuatro maneras:

I) *cuando el yo se identifica con el modelo*, como en el caso de un hijo que imita al padre, en una situación a tal grado naturalizada que no hay conciencia de ella. En general, se trata de un tipo de imitación sana. De hecho, cuando la relación del padre con el hijo es violenta, la “identificación se hace muy difícil”; y más adelante leemos en *Mimetic Brain*: “la identificación lleva a evitar conflictos”.<sup>9</sup>

II) *cuando la competencia es tan intensa que los interindividuos se convierten en los dobles de la otra persona*, curiosamente, clamando que es a ellos a quien se imita; se produce una “escalada en los extremos”, un “locura paroxíptica”, “dostoievskiana”<sup>10</sup> o “dionisiaca”. Girard explica a propósito de esta última categoría: “el frenesí convierte a cualquier poseído en Dionisos”.<sup>11</sup>

En *Le temps retrouvé*, la amenaza que pesa sobre el París nocturno y frenético de la guerra sigue estando muy lejos. En Dostoievski, por el contrario, las grandes escenas caóticas de las obras maestras son una auténtica dislocación del mundo del odio. El equilibrio entre las fuerzas de atracción y de repulsión se ha roto.<sup>12</sup>



¿Y yo qué? ¿¡No se suponía que se peleaban por mí!?

8 Girard hace esta distinción entre fascinación y admiración cuando compara la relación entre Baudelaire y Wagner con la relación entre Nietzsche y Wagner: “Baudelaire no está fascinado con Wagner, lo admira”. René Girard, Benoît Chantre, *Clausewitz en los extremos* (trad. Luciano Padilla López, Buenos Aires: Katz, 2010; 1ª edición en francés, 2007): 251.

9 J. M. Oughourlain, *Mimetic Brain* (trad. Trevor Cribben Merrill, East Lansing, MI: Michigan State University, 2016): 44, 55, 72, 73, 76, 77.

10 René Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca* (tr. Joaquín Jordá, Anagrama: Barcelona, 1985; 1961, 1ª ed. en francés): 62, 69.

11 René Girard, *La violencia y lo sagrado* (tr. Joaquín Jordá, Anagrama: Barcelona, 1983; 1972, 1ª ed. en francés): 136.

12 René Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca* (tr. Joaquín Jordá, Anagrama: Barcelona, 1985; 1961, 1ª ed. en francés): 252.

El frenesí paroxístico, Girard lo explica en *El misterio de nuestro mundo* y lo relaciona con una crisis de las diferencias culturales y psicológicas; las diferencias que permitían a cada quien mantener su lugar en el mundo, su identidad estable y, sobre todo, sus deseos lejos de los problemas de quien es dominado por la envidia.<sup>13</sup>

III) *En el caso de un fenómeno de alteración psicológica*, como la neurosis, que puede ser: obsesiva, ansiosa, fóbica o histérica. O bien, las psicosis, que se manifiestan en: paranoica, crónica alucinatoria, esquizofrenia o parafrenia. Fenómenos que diferentes culturas han llamado “pathomimias”, “stigmata”, “posesiones”, “adorcismos”, entre otros. A los ojos del “paciente”, se trata de situaciones sobrenaturales, pues éste, ha “olvidado” la existencia del “modelo real”; es decir, son fenómenos en donde el “mediador ha sido distorsionado”; en ocasiones incluso, en donde se confunde “el deseo del otro” con una parte de nuestro propio cuerpo.<sup>14</sup>

IV) *Cuando la imitación ocurre en el “cerebro automático”*,<sup>15</sup> un término que sintetiza las nociones de “imitación pre-consciente”, “pre-reflexiva”, “pre-individual” o “pre-intencional” de la teoría mimética.<sup>16</sup> En este caso, la teoría mimética está en ciernes, y conviene retomar algunos puntos elementales de la neurociencia que analiza el cerebro automático, o el “nuevo inconsciente”, aunque no se refieren –y quizás ni conozcan– la obra de Girard.

13 René Girard, Jean-Michel Oughourlian, Guy Lefort, *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica: diálogos con Jean-Michel Oughourlian y Guy Lefort*, (tr. Alfonso Ortiz, Salamanca: Sígueme, 1982; 1ª ed. en francés): 32, 134, 227, 334, 335.

14 J. M. Oughourlian, *Mimetic Brain* (trad. Trevor Cribben Merrill, East Lansing, MI: Michigan State University, 2016): 65-70, 93; J.M. Oughourlian, *The Puppet of Desire: The Psychology of Hysteria, Possession, and Hypnosis* (trad. Eugene Webb, California: Stanford University Press, 1991): caps. 4 y 5; René Girard, Jean-Michel Oughourlian, Guy Lefort, *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica: diálogos con Jean-Michel Oughourlian y Guy Lefort*, (tr. Alfonso Ortiz, Salamanca: Sígueme, 1982; 1ª. ed. en francés, 1978): 354-357.

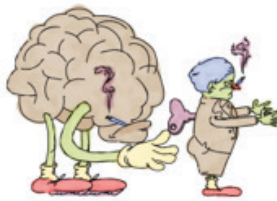
15 También llamado “cerebro no controlado” o “cerebro no-consciente”: David Livingstone Smith, “Book Review. *The New Unconscious*, edited by Ran R. Hassin, James S. Uleman, and John A. Bargh. Oxford: Oxford University Press, 2005”, *Mind Association*. Vol. 116 (July 2007): 755.

16 Paul Dumouchel, “Emotions and Mimesis”, *Mimesis and Science Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion* (Scott Garrels, ed., East Lansing: Michigan State University Press, 2011): 79, 81; Vittorio Gallese, “The Two Sides of Mimesis: Mimetic Theory, Embodied Simulation, and Social Identification”, *Mimesis and Science Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion* (Scott Garrels, ed., East Lansing: Michigan State University Press, 2011): 93, 99; Mark R. Anspach, “Imitation and Violence: Empirical Evidence and the Mimetic Model”, *Mimesis and Science Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion* (Scott Garrels, ed., East Lansing: Michigan State University Press, 2011): 136.

La mayor parte de nuestra vida mental y de nuestra conducta es una combinación de procesos conscientes e inconscientes que se apoyan simbióticamente. Así evolucionó la mente consciente sobre la base de estructuras pre-existentes del cerebro, que eran inconscientes.

El cerebro automático realiza el 90% de todo lo que el individuo hace, sin que siquiera se percate y sin importar si se está despierto o no. Los circuitos inconscientes del cerebro pueden procesar 200,000 veces más información que la mente consciente. Ésta se limita a la corteza cerebral, una capa de 1 mm de espesor que envuelve al cerebro.

No sabemos cómo nos cepillamos los dientes, ni cómo caminamos: el cerebro se encarga automáticamente. No podemos lidiar conscientemente más que con puñado de piezas de la realidad al mismo tiempo. Suprimimos aquellas cosas a las que no les ponemos atención. No nos percatamos de que hay enormes porciones del mundo que volvemos invisibles con el mero acto de prestar atención a un objeto o una tarea particular.



El cerebro automático

Lo contrario al cerebro automático es el raciocinio. Éste, suele aparecer ante situaciones nuevas. La conciencia nos hace más flexibles, pero también más lentos. El uso de la mente consciente consume mucha energía. Es por ello que el cerebro intenta, la mayor parte del tiempo, arreglárselas sin la mente consciente.

El cerebro automático es más rápido que nuestra conciencia y funciona bastante bien. Cuando nuestra mente se acostumbra a conducir un automóvil es menos probable que tengamos un accidente de lo que sería si condujéramos conscientemente.

Sin embargo, esto tiene un costo. Hay todo tipo de brechas en la percepción. Se trata de confabulaciones que nuestros cerebros arman para que podamos existir. Eso es más fácil que intentar formarse una representación

real del mundo. La mente sólo aparece ahí en donde concentramos nuestra atención en forma consciente.<sup>17</sup>

El vínculo entre el cerebro automático y la imitación pre-consciente, nos los ofrece Oughourlain. Para él, el cerebro se divide en tres partes: el primer cerebro, el de la razón, el segundo, el de las pasiones (el de la inteligencia emocional) y cerebro mimético o tercer cerebro.

Quiero llamar la atención sobre el hecho de que el cerebro primero y segundo son, por así decirlo, atraídos por el tercer cerebro. Según la tonalidad de la relación, entonces, según que el otro sea percibido como modelo, rival u obstáculo, la calidad de (...) la relación mimética, repercute en los efectos del cerebro cortical y límbico: entrará en el armario del primer cerebro para acomodar las justificaciones y racionalizaciones económicas, políticas, morales o religiosas y en el vestuario del segundo cerebro para vestirse con las emociones, los sentimientos, y estados de ánimo.<sup>18</sup>

El cerebro mimético es la base de las relaciones interindividuales, además, es lo que facilita el surgimiento de la conciencia y las adaptaciones del sujeto al mundo, a los otros y a su cultura. Oughourlain resume las características del tercer cerebro, mismas que parecen acercarse a las del cerebro automático:

La imitación es el primer eslabón, el punto de partida de las relaciones interhumanas. Es por imitación que se alcanzan las relaciones con el otro y la gradual integración del recién nacido en la humanidad.

Es la propiedad mimética de los cerebros, representada por las neuronas espejo, lo que está en el origen de la empatía, gracias al reconocimiento reflejado del otro como un como yo, mi alter

---

17 Michael Harré, Terry Bossomaier, Allan Snyder, "The Perceptual Cues that Reshape Expert Reasoning", *Scientific Reports* 2 (2012), <https://www.nature.com/articles/srep00502>, consulta 02/09/2017; Allan Snyder, "Mind your Emotions", *The Australian Review of Books* (14/06/2000 <http://www.centreforthemind.com/publications/REVIEW.PDF>, consulta 02/09/2017); Tanya Chartrand, Amy Dalton, "Mimicry: Its Ubiquity, Importance and Functionality", Ezequiel Morsella, John Bargh, Peter Gollwitzer (editan), *Oxford Handbook of Human Action* (New York: Oxford University Press, 2009): 458-485; Stephen L. Macknik, Susana Martinez-Conde y Sandra Bakeslee, *Sleights of Mind. What the Neuroscience of Magic Reveals About our Everyday Deceptions* (New York: Henry Holt and Company, 2011).

18 J. M. Oughourlain, *Mimetic Brain* (trad. Trevor Cribben Merrill, East Lansing, MI: Michigan State University, 2016): 93: 59.

ego. Es la empatía lo que hace posible descodificar y compartir emociones y sentimientos.

Es por medio de un mecanismo mimético innato que el cerebro humano aprende, entiende e integra todo lo que ofrece el otro, los demás y la cultura en la que está inmerso (...).

Finalmente, debemos enfatizar el hecho de que el sistema de espejos de los observadores refleja la intención de la acción que está presenciando, incluso si no se completa. Enganchado a la misma longitud de onda, por así decirlo, el cerebro del observador adivina la intención del otro, es decir, el deseo, y se modela sobre él, incluso si el gesto está inacabado o si la mano alcanza un objeto oculto (una pieza de alimento colocada detrás de una pantalla y que el sujeto no ve así cuando la mano del experimentador se sumerge detrás de la pantalla).<sup>19</sup>

Aunque el cerebro mimético y el cerebro automático coinciden en muchas de sus funciones aún hace falta explorar si son por completo sinónimos.

Para comprender el fenómeno de “imitación ignorada” J. M. Oughourlain considera que el “olvido” es una de las claves y para ello, ejemplifica la diferencia entre orden y sugerencia:

Cuando pides a alguien que vaya a la calle y abra su paraguas, te toma como un modelo y cumple tu deseo sin afirmar que su deseo tiene prioridad ni precedencia. Mientras desciende las escaleras y camina hacia la intersección indicada, recuerda en todo momento la orden que ha recibido, la persona que la dio y la acción a realizar. En otras palabras, la orden no crea un yo nuevo en la persona que obedece, mientras que el proceso de sugestión-imitación crea un nuevo yo construido sobre el olvido de la alteridad del deseo. La orden no inyecta el deseo en la otra; simplemente impone una voluntad a otra persona (...).

Por el contrario, la sugestión inyecta el deseo en el otro de tal manera que olvida de dónde viene la sugerencia. Está persuadido de que es su propio deseo el que está llevando a cabo. Si durante el trance hipnótico se da una sugestión posthipnótica y se sugiere que cuando se encuentre en la calle, en determinada intersección,

---

<sup>19</sup> J. M. Oughourlain, *Mimetic Brain* (trad. Trevor Cribben Merrill, East Lansing, MI: Michigan State University, 2016); 93: 59.

debe abrir su paraguas, para que esa sugerencia se realice, tiene que olvidar o posiblemente reconocer erróneamente o negar la prioridad y la precedencia del deseo del otro, para no entender de dónde proviene la orden. Y él hará todo esto de tal suerte que, cuando abra el paraguas, él mismo será el primero en ser sorprendido y se preguntará por qué lo hizo.<sup>20</sup>

Ya sea mediante la identificación, el frenesí mimético, la alteración psicológica o el cerebro automático, la “imitación ignorada” tiene relevancia política.

Por un lado, la identificación con alguien a quien consideramos superior hace eco en el concepto weberiano y canettiano de carisma. Es una “identificación suave”, que nos permite someternos sin chistar y sin resentimiento.

La mimesis frenética de los dobles que no tienen poder, simple y sencillamente los lleva a imitarse en cuestiones privadas, sin consecuencias directas para la política. Sin embargo, como afirman Jean-Pierre Dupuy y Paul Dumouchel, esta imitación dispersa también contribuye a la formación o mantenimiento de un orden, en tanto se trata de una competencia entre individualistas que se alejan del contagio social. Es el caso de competencia, por ejemplo, de dos consumidores en un centro comercial.<sup>21</sup>

Por el contrario, cuando los dobles miméticos tienen poder político, sus rivalidades dejan de ser meramente personales para convertirse en conflictos entre entidades de mayor tamaño. Girard analizó esta situación en el caso de la rivalidad de Clausewitz con Napoleón, y de Hitler con Stalin. Por los recursos que estos líderes eran capaces de movilizar, sus fobias se convirtieron en política internacional.<sup>22</sup>

Cuando el origen imitativo del deseo se ignora por un problema clínico tiene también repercusiones políticas. La más evidente ocurre cuando quien posee el problema psiquiátrico tiene poder. En ese caso, las consecuencias pueden ser devastadoras. Hay quienes afirman que algunos de los grandes autócratas padecían problemas mentales. Sin duda, la rivalidad mimética puede agravar dichos casos. Por ejemplo, aún están por explorarse si el mimetismo ignorado de Mao Zedong, durante sus últimos años

20 J. M. Oughourlain, *Mimetic Brain* (trad. Trevor Cribben Merrill, East Lansing, MI: Michigan State University, 2016): 73-74.

21 Jean-Pierre Dupuy, *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social* (trad. Juan Gutiérrez y Carlos Alberto Martins, Barcelona: Gedisa, 1998; 1ª ed. en francés, 1992): 93, 283; Paul Dumouchel, *The ambivalence of Scarcity and Other Essays* (Michigan State University Press, 2014): 280, 348; René Girard, *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha* (Madrid: Trotta, 2006; 1ª ed. en inglés, 2004): 79-81.

22 René Girard, Benoît Chantre, *Clausewitz en los extremos* (trad. Luciano Padilla López, Buenos Aires: Katz, 2010; 1ª edición en francés, 2007): 44, 75, 109 y cap. 6.

de vida, cuando padecía esquizofrenia, tuvo repercusiones en la política internacional.

Para dimensionar la importancia política de la imitación del “cerebro automático”, debemos considerar tres puntos. En primer lugar, los ejemplos que los neurocientíficos nos suelen ofrecer de cómo funciona la “imitación pre-consciente” son funciones de la vida cotidiana como caminar, cepillarse los dientes, conducir un automóvil, etc. Sin embargo, actos como la obediencia, la aceptación acrítica de estereotipos y la repetición verbal de versiones simplificadas de la realidad, son también parte de la “imitación pre-racional”.

El segundo punto que debemos tomar en cuenta es la noción de la “mente en piloto automático” de Julian Jaynes. Ésta, según el autor de *La Mente bicameral*, ha contribuido, a lo largo de la historia, a la obediencia de miles de millones de personas en el plano político. El psicólogo e historiador de Yale demostró que, en ocasiones, obedecemos sin darnos si quiera cuenta de que lo estamos haciendo. Es otra modalidad de la obediencia que no conlleva ningún resentimiento.<sup>23</sup> Una revisión exhaustiva a las aportaciones de Jaynes a la teoría mimética aún está por escribirse.<sup>24</sup>

Finalmente, los neurocientíficos de “el cerebro automático” tampoco nos hablan de la fuerza de este mecanismo en la opinión pública. Los psicólogos sociales Aronson y Pratkanis han demostrado que modelamos muchas de nuestras opiniones sin percatarnos de que fueron formuladas con un interés político y debido a la “ignorancia respecto a la imitación”; es decir, cuando tratamos estas opiniones mediante la “vía periférica de la conciencia”, las asumimos, irreflexivamente, como nuestras.<sup>25</sup> Aquí también una revisión a fondo de los saberes de la psicología social con relación a la teoría mimética está por escribirse.

---

23 Julian Jaynes, *El origen de la conciencia en la ruptura de la mente bicameral* (trad. Agustín Bárcena, México: Fondo de Cultura Económica, 1987; 1ª ed. en inglés, 1976): 91, 92, 93 y 180.

24 La parte más polémica de la teoría de Jaynes, la noción de que la mente bicameral es una especie de esquizofrenia podría sustituirse por la idea de que se trata de una de las funciones de las neuronas espejo; más aún, de aquellas neuronas espejo que conforman el “cerebro automático”.

25 Anthony Pratkanis, Elliot Aronson, *La era de la propaganda. Uso y abuso de la persuasión* (trad. de Rafael Andreu y Jorge Vigil, Barcelona, Ediciones Paidós, 1994; 1ª ed. en inglés, 1992): 52, 53, 54, 55, 56, 57, 124, 125, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 186, 302, 313 y 349.

### 1.3

#### **Aportaciones de la Neurociencia y la Psicología del desarrollo a la Teoría mimética**

Scott Garrels realizó un esfuerzo importante en establecer el vínculo entre el descubrimiento de las “neuronas espejo” y la teoría mimética. En 2006, en *Contagion*, apareció su primer texto al respecto. Y en 2011, coordinó el libro *Mimesis and Science*, en donde, a la vez, escribió el primer capítulo.

Resumamos la historia de Garrels sobre las “neuronas espejo”. Hasta los años setenta del siglo XX, el término “imitación” no aparecía como palabra clave en las bases de datos de los *Abstracts* de las revistas de Psicología. Sin embargo, desde los años setenta, ha surgido un interés por la imitación. Fue en 1977, con la publicación de Andrew Meltzoff y Keith Moore, sobre “Psicología del Desarrollo” cuando cambió, para la ciencia empírica, el enfoque de la investigación sobre la imitación. Estos autores descubrieron que “los recién nacidos eran capaces de imitar inmediatamente, al nacer”. Se superó así la noción de que existía “desconexión entre la percepción y la acción de los infantes, y entre el *self* y el otro, como sostenían freudianos y piagetianos”.<sup>1</sup>

En otras palabras, la imitación de los niños pre verbales es la base de la intersubjetividad, que incluye la coordinación social y afectiva, la comunicación y la identidad, y diferenciación de uno mismo-otro. Los primeros intercambios imitativos permiten que los niños comuniquen sus intenciones, negocien la toma de turnos y la conmutación de roles, participen en juegos de simulación y colaboren en proyectos conjuntos.

Andrew Meltzoff afirmó, en un ensayo publicado en 2011, que una guía fundamental para llevar a cabo los experimentos arriba citados fue el texto de Girard, *El misterio de nuestro mundo*.<sup>2</sup>

---

1 Scott Garrels, “Human Imitation: Historical, Philosophical, and Scientific Perspectives”, Scott Garrels, ed., *Mimesis and Science. Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion* (East Lansing: Michigan State University Press, 2011): 20.

2 Andrew N. Meltzoff, “Out of the Mouths of Babes: Imitation, Gaze, and Intentions in Infant Research—the ‘Like Me’ Framework”, Scott Garrels, ed., *Mimesis and Science: Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion* (East Lansing, MI: Michigan State University, 2011): 56.



Con base en los descubrimientos de Meltzoff y Moore, la neurociencia aprovechó las innovaciones tecnológicas y metodológicas que permitieron, por primera vez, estudiar de manera detallada la actividad del cerebro humano.

En los años noventa, un equipo de neurofisiólogos, dirigido por Giacomo Rizzolatti, estudió las “neuronas espejo” en los macacos. Usaron electrodos para grabar la actividad neuronal. Encontraron que las mismas neuronas se activaban mientras los monos llevaban a cabo actividades con una secuencia en la persecución de un fin –como tomar una pieza de comida en su mano– y cuando los monos sólo observaban a otro mono haciendo dicha acción. (...) La sensibilidad de ciertas neuronas en ambos casos (...) sugiere un eje común entre observación y ejecución.<sup>3</sup>

Fue así como, en 1996, Giacomo Rizzolatti, Giuseppe di Pellegrino, Luciano Fadiga, Leonardo Fogassi y Vittorio Gallese, bautizaron a estas neuronas como “neuronas espejo”. Gallese escribió un ensayo en donde reconoció cómo la teoría girardiana se aproximaba y complementaba con la teoría de las neuronas espejo.<sup>4</sup>

De 1999 a 2005 fueron publicadas una serie de figuraciones que arrojaban evidencia empírica sobre la presencia de la imitación en la evolución. Marco Iacoboni y sus colegas usaron “imágenes de resonancia magnética funcional (IRMf) con humanos para demostrar que, simplemente, ver una acción (...) activa las mismas áreas neuronales, como si los sujetos estuvieran realizando la misma acción”. Iacoboni, concluyó:

Las neuronas espejo y la evolución de un *sistema de espejos* complejo, o cerebro imitativo, contribuyeron a una reorganización cerebral a gran escala, y permitieron, a algunas especies de primates, la coevolución de habilidades sociales y de representaciones complejas.<sup>5</sup>

---

3 Scott Garrels, “Human Imitation: Historical, Philosophical, and Scientific Perspectives”, Scott Garrels, ed., *Mimesis and Science: Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion* (East Lansing, MI: Michigan State University, 2011): 20.

4 Vittorio Gallese, “The Two Sides of Mimesis: Mimetic Theory, Embodied Simulation, and Social Identification”, Scott Garrels, ed., *Mimesis and Science*: 102-104.

5 Scott Garrels, “Human Imitation: Historical, Philosophical, and Scientific Perspectives”, Scott Garrels, ed., *Mimesis and Science: Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion* (East Lansing, MI: Michigan State University, 2011): 25.

Sin embargo, advierte el propio Iacoboni, pese a que las neuronas espejo son un mecanismo neuronal que subyace a nuestra capacidad de imitar, la imitación humana es más compleja que la resonancia de la información visual-motora.

Por ejemplo, a pesar de que los monos tienen neuronas espejo, no se ha encontrado que sean imitadores eficaces. Iacoboni y sus colegas han extraído de una amplia gama de datos de imagen los elementos para identificar lo que consideran la *arquitectura neuronal mínima* para la imitación en los seres humanos. Esta arquitectura incluye circuitos de coordinación entre los lóbulos temporal, parietal y frontal del cerebro que proporcionan información visual, somatosensorial y orientada a objetivos hacia y desde las neuronas espejo en estas regiones cerebrales.

Iacoboni también demostró que el ser humano no sólo tiene capacidad de imitar las acciones de los otros al crear una simulación cerebral de ellas; sino que también argumentó que los seres humanos podían comprender e imitar las “intenciones” de sus interlocutores o de aquellos a quienes tiene tiempo de observar.

Entre 2003 y 2006, Jean Decety y J. A. Sommerville publicaron el análisis derivado de sus experimentos, en los que usaron tanto la Imagen por Resonancia Magnética Funcional (IRMf) como la Tomografía de Emisión de Positrones (PET) para elaborar imágenes en regiones cerebrales específicas, involucradas en “estados representacionales compartidos, así como en diferenciar entre el Yo y los otros con respecto a las nociones de imitar o ser imitado”. Sus investigaciones demostraron que “cuando dos o más individuos están implicados en la imitación recíproca, comparten representaciones similares de la acción, así como la información específica del código relevante a su punto de vista”.

Entre 2003 y 2004 Christian Keysers publicó una serie de textos en los cuales revelaba sus hallazgos al usar el IRMf: que tanto el sentimiento de disgusto como el ver a alguien que parece disgustado activan un segmento similar de la ínsula anterior, una región particular del área olfativa del cerebro. También encontraron resultados similares para la activación de la corteza somatosensorial durante la estimulación táctil directa y simplemente viendo a alguien siendo tocado. Quedó claro que no sólo se imitan las acciones y las intenciones, sino también los sentimientos.

Entre 1998 y 2003 los psicólogos Dijksterhuis y Bargh publicaron textos en los que afirmaban que la vía de percepción-conducta de la imitación humana es tan penetrante que se ha encontrado que sus efectos recorren prácticamente todas las dimensiones de las relaciones sociales humanas, incluyendo el habla y el mimetismo verbal (por ejemplo, palabras, gramática, voz, sinta-

xis, etc.), expresiones faciales, concordancia de comportamiento (posturas), y emociones y estado de ánimo. Tales influencias imitativas han sido referidas como efecto camaleón y no dependen de ningún objetivo consciente; dichas influencias hacen de la imitación el pegamento social que inconscientemente guía la autorregulación y la afiliación social durante toda la vida.<sup>6</sup>

---

6 Scott Garrels, "Human Imitation: Historical, Philosophical, and Scientific Perspectives", Scott Garrels, ed., *Mimesis and Science: Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion* (East Lansing, MI: Michigan State University, 2011): 26.

## 1.4

### Imitación diferida e imitación inmediata

Hasta aquí el recuento de cómo la teoría mimética se benefició de la neurociencia y la psicología experimental. Dichas ciencias arrojaron luz sobre el funcionamiento de la imitación. Pero no vemos aún más que una confirmación de la noción girardiana de la “verdad novelesca”.

La primera aportación, más allá de la simple confirmación de la teoría mimética, la hicieron Andrew Meltzoff y M. Keith Moore, quienes afirmaron que había dos tipos de imitación respecto a la temporalidad:

Además de la imitación inmediata está la imitación diferida. Ésta, se refiere a imitación retrasada, es una re-presentación de eventos pasados (...). Desde las seis semanas el infante puede codificar un acto o gesto nuevo obtenido de una breve y sola exposición e imitarlo hasta 24 horas después. A los doce meses, el niño puede diferir la imitación hasta cuatro semanas, y a los dos años puede diferirla hasta cuatro meses o más.<sup>1</sup>

Girard no sistematizó la imitación diferida, pero puede encontrarse, a lo largo de su obra en cuatro situaciones: 1) con el sacrificio, que retrasa la violencia sobre la víctima a inmolarse, para situarla en una condición, lugar y espacio adecuados;<sup>2</sup> 2) en el comercio y el intercambio primitivo, que sustituyen a la violencia real por una violencia simbólica;<sup>3</sup> 3) en la distancia respecto al modelo que nos permite admirar antes que envidiar —es la distancia del mediador externo—;<sup>4</sup> y 4) en la guerra clausewitziana, que lejos de implicar

1 Scott Garrels, “Human Imitation: Historical, Philosophical, and Scientific Perspectives”, Scott Garrels, ed., *Mimesis and Science: Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion* (East Lansing, MI: Michigan State University, 2011): 20-21.

2 René Girard, *La violencia y lo sagrado* (tr. Joaquín Jordá, Anagrama: Barcelona, 1983; 1972, 1ª ed. en francés); 17, 105, 118, 128, 139, 282 y 283; René Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago* (tr. Francisco Díez del Corral, Barcelona: Anagrama, 2002; 1999, 1ª ed. en francés): 127.

3 René Girard, Benoît Chantre, *Clausewitz en los extremos* (trad. Luciano Padilla López, Buenos Aires: Katz, 2010; 1ª edición en francés, 2007): 97.

4 René Girard, Benoît Chantre, *Clausewitz en los extremos* (trad. Luciano Padilla López, Buenos Aires: Katz, 2010; 1ª edición en francés, 2007): 185 y 186.

una respuesta inmediata a la violencia del otro, requiere de una meditación sobre la acción a tomar, un tiempo para acumular fuerzas y definir estrategias. No se trata de renunciar a la violencia recíproca, sino de ejecutarla convenientemente, de tal manera que no se vuelva contraproducente.<sup>5</sup>

Para dimensionar la imitación diferida como aportación para la teoría mimética, debemos considerar que, como afirman los psicólogos, aquélla puede ser consciente o inconsciente. En el primer caso, puede ayudarnos a conformar una personalidad “original”, mediante una distancia razonable de los modelos, en un espacio no-conflictivo. A este respecto, Eric Gans ha escrito una teoría sobre el surgimiento del lenguaje, justamente basándose en la capacidad de “imitación diferida” del ser humano.<sup>6</sup>

En segundo lugar, la imitación diferida inconsciente ayuda a explicar fenómenos culturales complejos. Por ejemplo, la imitación, diferida por varias generaciones, que las clases bajas hacen de los gustos de la clase media; y la imitación que ésta hace de los gustos de la clase alta, como afirmaban Thorstein Veblen<sup>7</sup> y Norbert Elias.<sup>8</sup>

La imitación diferida consciente es esencial para la socialización; incluso, nos permite pensar si tal o cual conducta es pertinente de ser imitada; y si lo es, nos deja elegir en qué momento hacer la imitación.

La habilidad de la imitación diferida también puede ayudarnos a explicar fenómenos como “diferir el placer”, elemento clave, según Max Weber, en el éxito capitalista de los puritanos y calvinistas;<sup>9</sup> y, según Amy Chua, en el éxito capitalista de los chinos en Estados Unidos<sup>10</sup> y de las “minorías exitosas” en diferentes contextos –i.e. los libaneses en África, los judíos en Rusia, entre otros.<sup>11</sup>

Para la teoría política, la imitación diferida es una de las claves del éxito cortesano: hay que imitar al rey, pero también, hay que saber cuándo y dón-

5 René Girard, Benoît Chantre, *Clausewitz en los extremos* (trad. Luciano Padilla López, Buenos Aires: Katz, 2010; 1ª edición en francés, 2007): 43, 44, 82, 95.

6 Eric L. Gans, *The Origin of Language. A Formal Theory of Representation* (Londres: University of California Press, 1981): 6, 24, 25, 27 y 36.

7 Thorstein Veblen, *Teoría de la clase ociosa* (tr. Carlos Mellizo, Madrid: Alianza, 2014; 1899, 1ª en inglés): 82, 83, 88, 89 y 195.

8 Robert van Krieken, *Norbert Elias* (New York, Routledge, 2005): 88; Norbert Elias, *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* (trad. Ramón García Cotarelo México, Fondo de Cultura Económica, 1987; 1ª ed. en alemán) (I) 1977, (II) 1979: 465, 467-472, 515-532.

9 Reinhard Bendix, *Max Weber* (tr. María Antonia Oyuela de Grant, Buenos Aires: Amorrortu, 2000; 1ª, en inglés, 1960): 78, 79, 80 y 262.

10 Amy Chua y Jed Rubenfeld, *The Triple Package: How Three Unlikely Traits Explain the Rise and Fall of Cultural Groups in America* (New York: Penguin): cap. 5.

11 Alejandro Domínguez Uribe, “La globalización en la visión de Amy Chua”, *Grandes pensadores de la globalización. Tomo I* (Jorge Márquez y Alejandro Domínguez, coords., México: UNAM, 2016): 88 y sigs.

de; hay que imitar al monarca, pero no siempre. La imitación diferida nos permite meditar sobre la conveniencia de qué imitar, qué no imitar y en qué momento. La imitación diferida nos permite combinar diferentes modelos, tomar lo útil y desechar lo inútil; sacar el mayor provecho de todos ellos.



La imitación diferida nos hace decir cosas que, en otros contextos, parecen extrañas

Al igual que con la imitación diferida, René Girard tampoco sistematizó la *imitación inmediata*. No obstante, se la puede encontrar a lo largo de su obra en relación con cuatro fenómenos.

En primer lugar, para explicar la mimesis espontánea a la que tiende la humanidad; una imitación “infantil”.<sup>12</sup> Una aclaración: el deseo infantil es espontáneo no por ser menos imitativo que el del adulto, sino porque utiliza en menor medida la imitación diferida.<sup>13</sup>

En segundo lugar, Girard usó el concepto para explicar el surgimiento de la fascinación mutua de los dobles miméticos que provoca una violencia no meditada. En *La violencia y lo sagrado* escribió, a propósito de éstos: “se intercambian los mismos insultos; las mismas acusaciones vuelan entre los adversarios como la pelota entre dos jugadores de tenis”.<sup>14</sup> Los ejemplos de la reacción inmediata y la violencia se multiplican en la obra del francés.<sup>15</sup>

12 René Girard, Jean-Michel Oughourlian, Guy Lefort, *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica: diálogos con Jean-Michel Oughourlian y Guy Lefort*, (tr. Alfonso Ortiz, Salamanca: Sígueme, 1982; 1ª ed. en francés, 1978): 19.

13 René Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca* (tr. Joaquín Jordá, Anagrama: Barcelona, 1985; 1961, 1ª ed. en francés): 36 y 68.

14 René Girard, *La violencia y lo sagrado* (tr. Joaquín Jordá, Anagrama: Barcelona, 1983; 1972, 1ª ed. en francés): 53.

15 René Girard, *La violencia y lo sagrado* (tr. Joaquín Jordá, Anagrama: Barcelona, 1983; 1972, 1ª ed. en francés): 60, 63, 68, 69, 80, 131, 180 y 181; René Girard, Benoît Chantre, *Clausewitz en los extremos* (trad. Luciano Padilla López, Buenos Aires: Katz, 2010; 1ª edición en francés, 2007): 25, 26, 38; René Girard, Jean-Michel Oughourlian, Guy Lefort, *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica: diálogos con Jean-Michel Oughourlian y Guy Lefort*, (tr. Alfonso Ortiz, Salamanca: Sígueme, 1982; 1ª ed. en francés, 1978): 120.

La fascinación de estos dobles provoca el fenómeno del *double bind*, que Girard también asocia a la imitación inmediata. El *double bind* es la contradicción de un individuo que pide a otro: “imítame”, para confirmar su carácter de ser superior; pero inmediatamente también le pide “no me imites”, para no sufrir la competencia del imitador.<sup>16</sup>

En tercer lugar, Girard usó la idea de la imitación inmediata para hablar de la calma posterior al sacrificio del chivo expiatorio; la calma de una normalidad que regresa después de la violencia furiosa.<sup>17</sup> Como dice Michael Kirwan, la inmediatez de la fascinación mimética es una “cuasi ósmosis”.<sup>18</sup>

La imitación inmediata suele ser inconsciente o automática; es decir, no media el raciocinio entre “aquello que influye” (el o los mediadores) y las acciones que dispara.

Jean-Pierre Dupuy encontró la imitación inmediata en tres situaciones: la “teoría moral” de Adam Smith y David Hume se plantea como sentimental, pasional e inmediata, no como racional. La inmediatez subyace a la lógica mimética del espontaneísmo liberal o de mercado.<sup>19</sup>

En segundo lugar, Dupuy encuentra la imitación inmediata en el fenómeno canettiano de la masa de huida; es la esencia del pánico de quienes escapan de un incendio.<sup>20</sup>

Y, finalmente, la imitación inmediata se encuentra en otro fenómeno, al igual que el anterior, canettiano, pero también debe algo a Gustave Le Bon: la masa que obedece.<sup>21</sup>

---

16 René Girard, *La violencia y lo sagrado* (tr. Joaquín Jordá, Anagrama: Barcelona, 1983; 1972, 1ª ed. en francés): 154.

17 René Girard, *La violencia y lo sagrado* (tr. Joaquín Jordá, Anagrama: Barcelona, 1983; 1972, 1ª ed. en francés): 167; René Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago* (tr. Francisco Díez del Corral, Barcelona: Anagrama, 2002; 1999, 1ª ed. en francés): 73, 79, 94.

18 Michael Kirwan, *Girard and Theology* (New York: T&T Clark, 2009): 34.

19 Jean-Pierre Dupuy, *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social* (trad. Juan Gutiérrez y Carlos Alberto Martins, Barcelona: Gedisa, 1998; 1ª ed. en francés, 1992): 102.

20 Jean-Pierre Dupuy, *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social* (trad. Juan Gutiérrez y Carlos Alberto Martins, Barcelona: Gedisa, 1998; 1ª ed. en francés, 1992): 102: 338.

21 Jean-Pierre Dupuy, *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social* (trad. Juan Gutiérrez y Carlos Alberto Martins, Barcelona: Gedisa, 1998; 1ª ed. en francés, 1992): 339-342.

## 1.5

### Imitación simple e imitación compleja

Al igual que con la imitación respecto a su temporalidad, que no fue sistematizada por Girard, encontramos la imitación, de acuerdo con su grado de complejidad. Gracias de nuevo a Scott Garrels, localizamos una veta que es de utilidad para la teoría mimética:

Dijksterhuis distingue entre dos vías imitativas. La primera es considerada el método común y se refiere a comportamientos que se imitan a través de la observación directa y literal. Esta es la visión estándar de ver y luego hacer lo que otro hace. La segunda vía, que Dijksterhuis llama el método complejo de la imitación, se refiere a la imitación de patrones complejos de comportamiento que son mediados inconscientemente por la activación de rasgos o estereotipos. El método complejo de la imitación se considera mucho más amplio y penetrante que el método simple y puede ser provocado directamente o ser causado simplemente por estar expuesto, incluso inconscientemente, al contenido semántico (...) asociado con ese comportamiento.<sup>1</sup>

En primer lugar, en la teoría mimética, implícitamente podemos encontrar la imitación compleja en: 1) aquellas actividades que requieren de una coordinación, como los rituales.<sup>2</sup> 2) Asimismo, en las acciones que aparentemente están descoordinadas pero que conforman la “complejidad social”, y un orden que tiende a verse como exterior. Aunque es un orden de auto-exteriorización, es decir, que se concibe exterior a las acciones de los hombres,

1 Scott Garrels, “Human Imitation: Historical, Philosophical, and Scientific Perspectives”, Scott Garrels, ed., *Mimesis and Science. Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion* (East Lansing, MI: Michigan State University, East Lansing, 2011): 27.

2 René Girard, Jean-Michel Oughourlian, Guy Lefort, *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica: diálogos con Jean-Michel Oughourlian y Guy Lefort*, (tr. Alfonso Ortiz, Salamanca: Sígueme, 1982; 1ª ed. en francés, 1978): 85; Jean-Pierre Dupuy, *The Mark of the Sacred* (tr. M. B. de Bevoise, Stanford University Press, 2013; 1ª ed. en francés, 2008): 164.



pero que en realidad surge de ellas.<sup>3</sup> 3) También en aquellas conductas que parecen no ser miméticas, como las actividades de la coqueta o las del narcisista; personajes que pretenden no mirar a los demás, pero que, al final, terminan chocando con ellos; como el asceta que pretende autosuficiencia, pero a escondidas, está pendiente de si es observado.<sup>4</sup>



La imitación compleja



La imitación simple

En segundo lugar, podemos encontrar la imitación compleja de un modo más indirecto en la teoría girardiana. Sigamos la siguiente estrategia: realicemos un análisis estadístico del lenguaje asociado a las palabras “*mimetic*” e “*imitation*” en el manual más importante sobre teoría mimética, que es el de Wolfgang Palaver.

Comencemos por “*mimetic*”. Encontramos expresiones que claramente se refieren al “mimetismo simple neutro”, que conllevan a la imitación que una persona hace de otra y que bien puede implicar conflicto o armonía. Tal es el caso de “modelo mimético”, que aparece ciento treinta y siete ocasiones y de “deseo mimético”, mencionado sesenta veces. Son términos que implican “imitación simple”, un género de imitación que puede ser positivo o negativo.

En cuanto al “mimetismo simple negativo”, es decir, respecto a vocablos que denotan conflicto, vemos: “doble mimético”, que aparece ciento dieciocho veces, “rivalidad mimética”, once, y “conflicto mimético”, tres.

Como vemos, la mayoría de los términos relacionados “mímesis simple” se refieren a relaciones conflictivas, pero el que en más ocasiones aparece es

3 Jean-Pierre Dupuy, *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social* (trad. Juan Gutiérrez y Carlos Alberto Martins, Barcelona: Gedisa, 1998; 1ª ed. en francés, 1992): cap. 8; Jean-Pierre Dupuy, *The Mark of the Sacred* (tr. M. B. de Bevoise, Stanford University Press, 2013; 1ª ed. en francés, 2008): 2-15, 129-131.

4 René Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca* (tr. Joaquín Jordá, Anagrama: Barcelona, 1985; 1961, 1ª ed. en francés): 94, 98 99, 253; Jean-Pierre Dupuy, *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social* (trad. Juan Gutiérrez y Carlos Alberto Martins, Barcelona: Gedisa, 1998; 1ª ed. en francés, 1992): cap. 3.

un término neutro: “modelo mimético”, aunque seguido muy de cerca por “doble mimético”.

En cuanto a los términos que implican “mímesis compleja neutra”, vemos los siguientes conceptos: “conducta mimética” tiene veinticinco menciones; “instinto mimético” aparece veintiún veces; “naturaleza mimética”, diecinueve; “carácter mimético”, diez; “relaciones miméticas”, cuatro; “estructura mimética”, dos. Una sola vez aparecen las expresiones: “facultades miméticas”, “predicamento mimético”, “espectro mimético”, “constitución mimética”, “componente mimético” y “fondo mimético”.

En cuanto al “mimetismo complejo negativo” encontramos las siguientes formas: “crisis mimética”, treinta veces; “bola de nieve mimética”, doce; “ciclo mimético”, ocho; “contagio mimético”, siete; “desesperación mimética” e “hiper-mimético”, una cada una. Las formas de la “imitación compleja” son, pues, sobre todo, neutras; aunque no son despreciables las menciones de la mímesis negativa.

Hay también una extraña variación de la “mímesis compleja”, la mímesis que se metamorfosea, que cambia de positiva a negativa o viceversa. Como cuando se habla de la “transferencia de la mímesis negativa a positiva”, mediante la polarización de la violencia hacia un chivo expiatorio. Este tipo de expresiones aparecen treinta y tres ocasiones.

Hay algunas nociones del mimetismo en las cuales se debe recurrir al contexto para averiguar si son complejas o simples; es decir, son ambiguas. Tal es el caso de “voluntarismo anti-mimético”, que se encuentra siete veces; de “sexualidad mimética”, de “pasiones miméticas” y de “doble mediación mimética”, con una mención cada una.

Ahora analicemos las formas de la “imitación”. En primer lugar, están las relacionadas con la “imitación simple neutra”. Sólo aparecen los siguientes casos: “imitación entre jóvenes” e “imitación del modelo”, cada una con tres menciones; “imitación del otro”, “imitación completa” e “imitación de los deseos” con una. Respecto a la “imitación simple negativa” están las nociones: “imitación negativa” con cuatro menciones, “imitación perversa”, tres veces, “imitación de Satán”, “imitación adquisitiva” e “imitación de su amo”, con una sola mención. En el caso de la “imitación simple positiva” aparecen los vocablos imitación de lo divino o de Dios, que se menciona en nueve ocasiones e imitación de Cristo, en tres.

En cuanto a la “imitación compleja neutra”, encontramos los siguientes conceptos: “imitación social”, “imitación de la conducta humana”, cada una con una sola mención. Quizás valdría aquí incluir los términos “teoría mimética” e “interpretación mimética”, expresiones que suman 126 apariciones y que se refieren a un método de comprender la conducta humana y social.

Respecto a la “imitación compleja negativa” solamente la vemos en una mención: “la imitación es extremadamente contagiosa”.

Acerca de la “imitación compleja positiva” tenemos la “imitación para la conversión cristiana” mencionada en una ocasión.

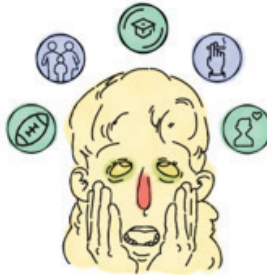
La mayor parte de los términos relacionados con “imitación” son ambiguos en cuanto a su complejidad. Para comprenderla, se requiere recurrir al contexto. Tal es el caso de expresiones tales como: la “imitación es central en la actividad humana”, que aparece en seis ocasiones; “naturalmente imitativos” que es mencionada cuatro veces; “influencia de la imitación en la conducta humana”, “rechazo de la imitación” e “imitación doble”, que aparecen en tres ocasiones cada una; “imitación externa”, “imitación para comprender”, “imitación de modelos negativos o positivos” e “imitación de las emociones”, que aparecen en una ocasión.

En cuanto a la complejidad de la imitación, Alessia Riccardi y Rosa Mucignat, han hecho una aportación fundamental a la teoría mimética con su noción de la “plétora de mediadores”, que contrasta con la idea del “mediador único”. A modo de resumen, Heather Webb y Pierpaolo Antonello señalan que una de las objeciones más típicas al modelo de Girard de deseo se refiere a la plétora de modelos presentes en los tiempos modernos:

A partir de Proust, el mediador puede ser literalmente cualquier persona en todo y puede aparecer en cualquier lugar. Esto de hecho resiste la posibilidad de un mapeo completo y coherente del comportamiento de cualquier persona de acuerdo con una estricta lógica y estructura triangular. Su comportamiento podría ser el resultado de la amalgama de diferentes influencias y tensiones, donde los modelos podrían ser interiorizados (...). El resultado neto podría tomar la forma de lo que parecen singularidades. A este respecto, puede referirse a lo que Rosa Mucignat escribe en su relato de la topología de las novelas (en su capítulo titulado “Para una topografía comparada del deseo”): no debemos buscar ninguna estructuración jerárquica del deseo o una cadena causal en la teoría de los deseos imitativos que pueda conducirnos a un *primus motor*, un motor inmóvil. Deberíamos hablar de una multitud de campos de fuerza triangulares que desvían, aceleran o revierten la trayectoria del sujeto.<sup>5</sup>

5 Pierpaolo Antonello y Heather Webb (editan), *Mimesis, Desire and the Novel. René Girard and Literary Criticism*, (Michigan State University Press, 2015): xiv, xv.

La noción de un yo plétórico de modelos, un self que se conforma de diversos mediadores, complejiza la imitación. Mientras más modelos se siguen, menos detectables son las fuentes de inspiración y, por tanto, mayor es la apariencia de originalidad.



Plétora de mediadores

Finalmente, y de regreso a las neuronas espejo, Leonardo Fogassi y Vittorio Gallese han comprobado que son de dos tipos: las de *congruencia exacta* y las de *congruencia general*. Las primeras se activan cuando el sujeto imita de manera idéntica a su modelo, mientras que las segundas lo hacen cuando se imita sólo parcialmente.<sup>6</sup> Profundizaron en esta cuestión Marco Iacoboni y John C. Mazziotta cuando hicieron una distinción funcional de las neuronas espejo: pueden ser de congruencia exacta (*strictly congruent*) o de congruencia general (*broadly congruent*). Cerca de un tercio de las neuronas espejo son “estrictamente congruentes” con la acción realizada por aquel a quien estamos observando; mientras que, dos tercios son *ampliamente congruentes*, es decir: se encienden con acciones lógicamente relacionadas, como los intentos por alcanzar un objetivo o un objeto determinado; así, las neuronas dedicadas a *agarrar* se encienden con la sola intención del modelo de agarrar, aún si éste no lo logra en efecto. El hecho de que las neuronas espejo sean mayoritariamente de congruencia general sugiere que no están simplemente preocupadas por reflejar lo que hacen los otros; en cambio, sí lo están por las interacciones sociales en las que los individuos realizan acciones complementarias para lograr objetivos comunes.<sup>7</sup> Así, concluimos que la congruencia exacta se relaciona con la imitación simple, mientras que la congruencia general tiene que ver con la compleja.

6 Scott Garrels, “Imitation, Mirror Neurons, and Mimetic Desire: Convergence Between the Mimetic Theory of René Girard and Empirical Research Imitation”, *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, (vol. 12–13 2006): 57.

7 Marco Iacoboni y John C. Mazziotta, “MirrorNeuronSystem: Basic Findings and Clinical Applications”, *American Neurological Association* 213, Published by Wiley-Liss, Inc., 2007: 214.

## 1.6

### La imitación respecto a la distancia del mediador

Las primeras páginas de *Mentira romántica y verdad novelesca* comienzan con el asunto de la distancia entre el mediador y el sujeto que desea, entre el imitador y el imitado:

En Cervantes, el mediador reside en un cielo inaccesible y transmite a su fiel un poco de su serenidad. En Stendhal, este mismo mediador ha descendido a la tierra. Diferenciar claramente estos dos tipos de relaciones entre mediador y sujeto, equivale a admitir la inmensa distancia espiritual que separa a un Don Quijote del más bajamente vanidoso de los personajes stendhalianos. La imagen del triángulo (...) nos permite medir, con una sola mirada, esta distancia. Para alcanzar este doble objetivo, basta con hacer variar, en el triángulo, la distancia que separa al mediador del sujeto deseante. En Cervantes (...) esta distancia es infinitamente mayor. No hay ningún contacto posible entre Don Quijote y su Amadis legendario. Emma Bovary ya está menos alejada de su mediador parisino. Los relatos de los viajeros, los libros y la prensa propagan hasta Yonville las últimas modas de la capital.

Emma se aproxima aún más al mediador con motivo del baile en casa de los Vaubyessard; penetra en el sancta sanctorum y contempla al ídolo cara a cara. Pero esta aproximación carecerá de continuidad. Jamás podrá desear Emma lo que desean las encarnaciones de su ideal; jamás podrá rivalizar con éstas; jamás partirá hacia París. Julien Sorel hace todo lo que Emma no puede hacer. Al comienzo de *Le Rouge et le Noir*, la distancia entre el héroe y su mediador no es menor que en *Madame Bovary*. Pero Julien salva esta distancia; abandona su provincia y se convierte en el amante de la altiva Mathilde; se eleva rápidamente a una posición brillante. Esta proximidad del mediador reaparece en los demás protagonistas del novelista. Es

lo que distingue esencialmente el universo stendhaliano (...). Entre Julien y Mathilde, entre Renal y Valenod, entre Lucien Leuwen y los nobles de Nancy, entre Sansón 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. (...)

Las obras novelescas se agrupan en dos categorías fundamentales —dentro de las cuales se puede multiplicar hasta el infinito las distinciones secundarias—. 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. Hablaremos de mediación interna cuando esta misma distancia es suficientemente reducida como para que las dos esferas penetren, más o menos profundamente, la una en la otra. No es (...) el espacio físico lo que mide la distancia entre el mediador y el sujeto deseante. Aunque la lejanía geográfica pueda constituir un factor, la distancia entre el mediador y el sujeto es fundamentalmente espiritual. 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. En cuanto a la ínsula fabulosa, Sancho espera recibirla del propio Don Quijote, en tanto que fiel vasallo que posee todas las cosas en nombre de su señor.<sup>1</sup>

El único de los manuales de teoría mimética que comienza el análisis con la cuestión de la *distancia* es el de Richard Golsan. El primer capítulo de *René Girard and Myth* tiene por subcapítulos: “Mediación externa”, “Mediación interna” y, después, los autores novelistas de *Mentira romántica y verdad novelesca*, para finalizar con las críticas girardianas a Freud respecto al complejo de Edipo, al masoquismo, al sadismo, al narcisismo y a la homosexualidad.<sup>2</sup>

1 René Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca* (tr. Joaquín Jordá, Anagrama: Barcelona, 1985; 1961, 1ª ed. en francés): 14-16.

2 Richard Golsan, *René Girard and Myth* (New York: Routledge, 2002): cap. 1.

Sin embargo, hay otro texto en el que la cuestión de la distancia fue analizada con detalle, como un tema en sí mismo: el de Domingo González Hernández, *Hacia una teoría mimética de lo político: René Girard y su escuela*. Ahí se establece que la distancia en la teoría mimética es “multiforme”, pero también que se trata de una cuestión no sólo espiritual, sino “social, es decir, de rango”. En este sentido, no deja de notar que la distancia social que define la relación con el mediador no sólo es un tema de la literatura, sino esencialmente de la teoría política, tocquevilliano.<sup>3</sup>

---

3 Domingo González, *Hacia una teoría mimética de lo político: René Girard y su escuela* (Madrid: Tesis para optar por el grado de Doctor en la Universidad Complutense de Madrid, 2015): 120-122.

## 1.7

### Mediación interna y mediación externa

Hay algunos otros textos de la teoría mimética, como el de Gragnolati y Webb, en los cuales la distancia es un tema central. Sin embargo, la distancia en sí misma no parece un tema girardiano; en cambio, la distancia adjetivada sí lo es. Básicamente, se habla de dos distancias, ambas con relación al mediador o modelo. De hecho, las expresiones comunes son: “mediación interna” y “mediación externa”.

La relación interindividual es, de acuerdo con la distancia, interior o exterior; en otras palabras, el mediador puede ser un mediador interno o externo.

A la vez, los dos tipos de mediación pueden dividirse, respecto a la conflictividad que producen o evitan en: negativas y positivas. Las mediaciones interna y externa pueden ser negativas o positivas. Además, hay oscilaciones entre ambos tipos de mediación y también, entre su rol positivo y negativo. Espacios y situaciones descritos como “dominados por la mediación externa y positiva”, pueden transitar hacia la “mediación interna negativa”. A propósito de las confusiones que esto produce, Girard escribió

El lector occidental se siente en ocasiones algo perdido en el universo dostoievskiano. La fuerza disolvente de la mediación interna se ejerce aquí en el mismo seno del núcleo familiar. Afecta una dimensión de la existencia que sigue siendo prácticamente inviolable en los novelistas franceses. Cada uno de los tres grandes novelistas de la mediación interna tiene su terreno privilegiado. En Stendhal, la vida pública y política está minada por el deseo de préstamo. En Proust, el mal se extiende a la vida privada, a excepción, casi siempre, del círculo familiar. En Dostoievski, este círculo íntimo también está contaminado. Así pues, en el mismo seno de la mediación interna podemos oponer la mediación exogámica de Stendhal y de Proust a la mediación endogámica de Dostoievski. Por otra parte, esta división no es rigurosa. Stendhal transita por el terreno proustiano cuando pinta las formas extremas del amor *cerebral*, e incluso por el terreno dostoievskiano cuando



nos muestra el odio del hijo por el padre. De igual manera, las relaciones de Marcel con sus padres son a veces *pre-dostoievskianas*. Los novelistas se aventuran frecuentemente fuera de su propio campo, pero, cuanto más se alejan, más rápidos, esquemáticos e inseguros son. Esta división aproximada del terreno existencial entre los novelistas define una invasión de los centros vitales del individuo por el deseo triangular, una profanación que gana poco a poco las regiones más íntimas del ser. Este deseo es un mal roedor que comienza atacando la periferia y se propaga después al centro; es una alienación cada vez más total a medida que la distancia disminuye entre el modelo y el discípulo. Esta distancia alcanza su mínimo en la mediación familiar de padre a hijo, de hermano a hermano, de esposo a esposa o de madre a hijo, como en el caso de François Mauriac, y, claro está, de Dostoievski.<sup>1</sup>

Vemos cómo espacios poblados por la mediación externa caen presas de la mediación interna. Las distancias son tan inestables como las relaciones humanas mismas. La mediación puede fluctuar entre las siguientes posibilidades: interna positiva, interna negativa; externa positiva, externa negativa; y oscilante.

La *mediación interna positiva* tiene lugar en los siguientes fenómenos: 1) la fusión (i.e. mística)<sup>2</sup> o apertura a lo divino;<sup>3</sup> 2) el amor o la reciprocidad positiva;<sup>4</sup> 3) la amistad; 4) la identificación no conflictiva o indiferenciación positiva, como en el caso de la relación de un hijo con su padre;<sup>5</sup> 5) la imitación de un mediador que busca bienes virtuosos, cuya posesión no está sujeta a escasez y que, al momento de poseerse, incrementan el gozo tanto del modelo como del sujeto que desea –i.e. los bienes eternos, los regalos espirituales, los bienes de Dios, la generosidad, la humildad, entre otros–;<sup>6</sup>

1 René Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca* (tr. Joaquín Jordá, Anagrama: Barcelona, 1985; 1961, 1ª ed. en francés): 44.

2 René Girard, *Feodor Dostoevsky. Resurrection from the Underground* (James Williams, ed., Studies in Violence, Mimesis, & Culture, Michigan: Michigan University Press, 2012): 76.

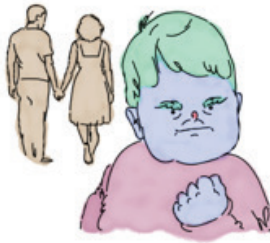
3 Petra Steinmair-Pösel, "Original Sin, Grace and Positive Mimesis", *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture*, vol. 14 (2007): 7-10.

4 René Girard, Benoît Chantre, *Clausewitz en los extremos* (trad. Luciano Padilla López, Buenos Aires: Katz, 2010; 1ª edición en francés, 2007): 105, 150 y 152.

5 René Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago* (tr. Francisco Diez del Corral, Barcelona: Anagrama, 2002; 1999, 1ª ed. en francés): 32-33; René Girard, Benoît Chantre, *Clausewitz en los extremos* (trad. Luciano Padilla López, Buenos Aires: Katz, 2010; 1ª edición en francés, 2007): 195 y 196.

6 Wolfgang Palaver, "Envy or Emulation: A Christian Understanding of Economic Passions", Wolfgang Palaver, Petra Steinmair-Pösel, eds., *Passions in Economy, Politics, and the Media. In Discussion with Christian Theology* (Viena: LIT, 2005): 152-153.

6) la ley que se interioriza, como la prohibición divina o como un ejemplo a seguir que nos lleva a la imitación armoniosa; o como en el comercio, que es un intercambio en donde los participantes aceptan la ley del valor del equivalente general;<sup>7</sup> 7) la vergüenza del narcisista que evita la humillación de ser visto como imitador envidioso y, por lo tanto, mantiene su mimesis subterránea, reprimida;<sup>8</sup> y, finalmente, 8) en la sana emulación de dos atletas que se admiran, respetan y a la vez mejoran.<sup>9</sup>



¡Otra vez tengo papá!

Por el contrario, la *mediación interna negativa*, también llamada *mimesis de apropiación o deseo mimético exasperado*,<sup>10</sup> implica envidia, celos, deseo de robar la identidad del modelo —o deseo metafísico—. La manera en que se ligan la poca distancia o la falta de distancia y la mediación negativa se explica ya en *Mentira romántica y verdad novelesca*:

Cuanto más disminuye la distancia entre el mediador y el sujeto, más se reduce la diferencia, se precisa el conocimiento y se

7 René Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago* (tr. Francisco Díez del Corral, Barcelona: Anagrama, 2002; 1999, 1ª ed. en francés): 30-32; René Girard, Benoît Chantre, *Clausewitz en los extremos* (trad. Luciano Padilla López, Buenos Aires: Katz, 2010; 1ª ed. en francés, 2007): 54, 66, 97, 98, 101; André Orléan, *The Empire of Value. A New Foundation for Economics*, (tr. M. B. DeBevoise, London, The MIT Press Cambridge, 2014; 2011, 1ª. ed. en francés): 154, caps. 4 y 5; Paul Dumouchel, *The Barren Sacrifice: An essay on political violence* (tr. Mary Baker, East Lansing, MI: Michigan State University, 2015): XXIV, XXV, 103, 105 y 106; Paul Dumouchel y Jean-Pierre Dupuy, *L'enfer des choses. René Girard et la logique de la économie* (París: Éditions du Seuil, 1979): 113.

8 René Girard, *Feodor Dostoevsky. Resurrection from the Underground* (James Williams, ed., Studies in Violence, Mimesis, & Culture, Michigan: Michigan University Press, 2012): 76-78.

9 J. M. Oughourlain, *Mimetic Brain*, trad. Trevor Cribben Merrill, Michigan State University Press, 2016 (1ª ed. en francés, 2013): 80 y 81.

10 René Girard, *Feodor Dostoevsky. Resurrection from the Underground* (James Williams, ed., Studies in Violence, Mimesis, & Culture, Michigan: Michigan University Press, 2012): 81-83.

intensifica el odio. Lo que el sujeto condena en el Otro es siempre su propio deseo, pero no lo sabe.<sup>11</sup>

Este aspecto, Girard también lo explicó en *Shakespeare. Los fuegos de la envidia*: “cuanto más intenso es el conflicto, menos lugar deja a la diferencia”<sup>12</sup>.

Otro término clave para la mimesis interna negativa es el de “indiferenciación”, que va de la mano con la imitación de los deseos y los roles en un contexto en donde fallan las jerarquías, las prohibiciones, es decir, el orden. Aunque la indiferenciación puede también implicar “identificación positiva”, la teoría mimética utiliza poco esta expresión. Por el contrario, indiferenciación casi siempre se refiere a “mediación doble”, que aparece con la desaparición de la distancia entre el sujeto deseante y su modelo y esto a la vez provoca que “el sujeto pasa a ser, a su vez, modelo de su modelo”.<sup>13</sup>



¡Me volvieron a quitar a mi mamá!

La *mediación externa positiva* implica una gran distancia y conduce: 1) al respeto –i.e. como en el caso del alumno que quiere aprender del profesor– ; 2) a la admiración o la veneración a quien consideramos inalcanzable pero de quien obtenemos inspiración –i.e. un modelo divino<sup>14</sup> o monárquico–;<sup>15</sup> 3) a “la posesión tranquila de un objeto que debilita el deseo”<sup>16</sup> –es decir, a

11 René Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca* (tr. Joaquín Jordá, Anagrama: Barcelona, 1985; 1961, 1ª ed. en francés): 71.

12 René Girard, *Shakespeare. Los fuegos de la envidia*, trad. Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama, 1995 (1ª ed. en inglés, 1990): 30.

13 Domingo González, *Hacia una teoría mimética de lo político: René Girard y su escuela* (Madrid: Tesis para optar por el grado de Doctor en la Universidad Complutense de Madrid, 2015): 120 y 151.

14 René Girard, *Feodor Dostoevsky. Resurrection from the Underground* (James Williams, ed., *Studies in Violence, Mimesis, & Culture*, Michigan: Michigan University Press, 2012): 55.

15 René Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca* (tr. Joaquín Jordá, Anagrama: Barcelona, 1985; 1961, 1ª ed. en francés): 109.

16 René Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago* (tr. Francisco Díez del Corral, Barcelona: Anagrama, 2002; 1999, 1ª ed. en francés): 27.

la posesión que no atrae las miradas de los otros, ya sea porque se posee algo que no se presume o porque se posee algo que los demás no aprecian.<sup>17</sup>



Mediación externa positiva

Por lo regular, la distancia que da exterioridad al modelo genera, en el sujeto deseante, la conciencia de que se trata de un modelo a seguir y eso hace que no haya rivalidad. Este tipo de mediación es la que permite el “conocimiento apacible”, la “inocencia infantil” y la “transmisión de la cultura”<sup>18</sup>, la ley que no se asume como parte de uno mismo, pero que se respeta, es decir, el entredicho de la mediación interna<sup>19</sup> –i.e. la prohibición de quedarse con ciertos objetos, que, para no producir conflictos, deben “circularse”–;<sup>20</sup> esta mediación establece jerarquías que alejan los deseos de los individuos al colocarlos en estancos diferenciados.<sup>21</sup>

La *mediación externa negativa* se manifiesta en: 1) la ley como obstáculo insuperable y como un elemento externo, es decir, que no ha sido interiorizado por el individuo y por lo tanto produce la frustración del sujeto

17 J. M. Oughourlain, *Mimetic Brain* (trad. Trevor Cribben Merrill, East Lansing, MI: Michigan State University, 2016): 58.

18 Domingo González, *Hacia una teoría mimética de lo político: René Girard y su escuela* (Madrid: Tesis para optar por el grado de Doctor en la Universidad Complutense de Madrid, 2015): 80-81.

19 René Girard, Jean-Michel Oughourlian, Guy Lefort, *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica: diálogos con Jean-Michel Oughourlian y Guy Lefort*, (tr. Alfonso Ortiz, Salamanca: Sígueme, 1982; 1ª ed. en francés, 1978): 20, 21, 30 y 87.

20 René Girard, Jean-Michel Oughourlian, Guy Lefort, *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica: diálogos con Jean-Michel Oughourlian y Guy Lefort*, (tr. Alfonso Ortiz, Salamanca: Sígueme, 1982; 1ª ed. en francés, 1978): 88-92; Domingo González, *Hacia una teoría mimética de lo político: René Girard y su escuela* (Madrid: Tesis para optar por el grado de Doctor en la Universidad Complutense de Madrid, 2015): 211-212; Mark R. Anspach, “Desired Possessions: Karl Polanyi, René Girard, and the Critique of the Market Economy”, *Contagion. Journal of Violence, Mimesis and Culture*, vol. 11 (2004): 184-185.

21 René Girard, *Shakespeare. Los fuegos de la envidia*, (trad. Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama, 1995; 1ª ed. en inglés, 1990): 205-2013; René Girard, *La violencia y lo sagrado* (tr. Joaquín Jordá, Anagrama: Barcelona, 1983; 1972, 1ª ed. en francés): 56; Domingo González, *Hacia una teoría mimética de lo político: René Girard y su escuela* (Madrid: Tesis para optar por el grado de Doctor en la Universidad Complutense de Madrid, 2015): 210-211.

deseante; <sup>22</sup> 2) la deshumanización –por temor<sup>23</sup> o por arrogancia–<sup>24</sup> del otro, al que se le pueden hacer las peores cosas, tal y como ocurre en la distancia entre una multitud y su víctima linchada; 3) la indiferencia al otro, al que ni siquiera se le deshumaniza, sino simple y sencillamente no se le ve, se le invisibiliza.<sup>25</sup>



Mediación externa negativa

- 
- 22 René Girard, *Feodor Dostoevsky. Resurrection from the Underground* (James Williams, ed., *Studies in Violence, Mimesis, & Culture*, Michigan: Michigan University Press, 2012): 52; J. M. Oughourlain, *Mimetic Brain*, trad. Trevor Cribben Merrill, Michigan State University Press, 2016 (1ª ed. en francés, 2013): 59-63, 72, 83-86.
- 23 René Girard, Jean-Michel Oughourlian, Guy Lefort, *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica: diálogos con Jean-Michel Oughourlian y Guy Lefort*, (tr. Alfonso Ortiz, Salamanca: Sígueme, 1982; 1ª ed. en francés, 1978): 202; René Girard, *La violencia y lo sagrado* (tr. Joaquín Jordá, Anagrama: Barcelona, 1983; 1972, 1ª ed. en francés): 143; Wolfgang Palaver, *René Girard's Mimetic Theory* (East Lansing, MI: Michigan State University, 2013): 63, 161, 276.
- 24 René Girard, *Literatura, mimesis y antropología* (tr. Alberto L. Bixio, Barcelona: Gedisa, 1984; 1978, 1ª ed. en inglés): 85.
- 25 Paul Dumouchel, *The Barren Sacrifice: An essay on political violence* (tr. Mary Baker, East Lansing, MI: Michigan State University, 2015): cap. 5; Paul Dumouchel, *The ambivalence of Scarcity and Other Essays* (East Lansing, MI: Michigan State University, 2014): 51-59 y 97-108; Carlos Mendoza-Álvarez, José Luis Jobin y Mariana Méndez Gallardo (coordinan), *Mimesis e invisibilización social Interdividualidad colectiva en América Latina*, México, Universidad Iberoamericana, 2017, caps. 1 y 2.

## 1.8

**El doble vínculo**

La teoría mimética entiende la mediación y el deseo como procesos y no como fenómenos fijos. Por ello, es viable el paso de la mediación externa a la interna, así como de la mediación positiva a la negativa. En la mayoría de las ocasiones en que Girard se refiere a la “mediación positiva” lo hace, en realidad, para demostrar lo fácil que es resbalar desde ella, a la “mediación negativa”. Es en esos términos que se refiere, en *Clausewitz en los extremos*, a la forma en que el comercio se puede convertir en guerra; en *Shakespeare*, a la forma en que la amistad se transforma en enemistad; en *Mentira romántica* a la forma en que el modelo venerado se convierte en modelo envidiado.



El doble vínculo... de lo positivo...



A lo negativo

Estas líneas de Wolfgang Palaver aclaran la dinámica del resbalón: “La diferencia moral entre envidia y emulación consiste en sus contrastantes actitudes hacia los bienes del otro. Mientras la emulación nos impulsa a obtener los bienes por nosotros mismos, la envidia nos lleva a evitar que los demás los posean”; aunque, como advierte Palaver: “descubrir la raíz común de la emulación y la envidia en el deseo mimético explica por qué todas las teorías que separan radicalmente la mala envidia de la buena emulación caen en la trampa de un cierto platonismo que borra la afinidad esencial”.<sup>1</sup>

1 Wolfgang Palaver, “Envy or Emulation: A Christian Understanding of Economic Passions”, Wolfgang Palaver, Petra Steinmair-Posel, eds., *Passions in Economy, Politics, and the Media. In Discussion with Christian Theology* (Viena: LIT, 2005): 148-149.

El “doble vínculo” o “*double bind*” es: 1) la transformación de la mediación positiva en negativa o viceversa; 2) también es la imitación interna de los dobles miméticos en donde el mediador se convierte en imitador y el imitador en mediador, o al revés; en este caso, la imitación interna puede implicar el paso de la mediación positiva a la negativa o viceversa o bien, el reforzamiento de la imitación positiva o de la imitación negativa.<sup>2</sup> Por ejemplo, puede verse en la “simpatía envidiosa” de la que hablamos arriba: quiero ver felices a quienes están a mi alrededor para, a la vez, imitarlos y ponerme, yo mismo, feliz.

René Girard ofrece, sobre todo, ejemplos del *double bind* en un sentido negativo. Lo utiliza para referirse a la exacerbación mimética que desemboca en un conflicto.

Girard solía explicar el doble vínculo con el contradictorio deseo del mediador que, para confirmar su valía –o la del objeto o persona poseída–, pide a su imitador: “¡Imítame!” Sin embargo, una vez que el imitador se asemeja al modelo, el modelo le exige: “¡No me imites!” La dinámica ¡imítame, pero no me imites! sintetiza la doble mediación. Si el imitador no comprende en qué momento hacer qué, aparece la rivalidad mimética; si lo comprende, puede que simplemente se refuerce la mediación interna positiva.<sup>3</sup>

Joao César de Castro y Rocha explica lo que ocurre cuando el sujeto no comprende los dos momentos del imítame pero no me imites:

El doble vínculo designa un tipo de relación neurótica en que dos órdenes no solo contradictorias sino también mutuamente excluyentes, le son dadas a una persona. En palabras de Bateson, se trata de *una situación en la cual no importa lo que una persona haga, ella nunca puede lograr éxito*. La estructura paradójica de las órdenes hace que sea inviable cumplirlas de manera simultánea (...).

El doble vínculo (...) acarrea consecuencias muy graves, al producir disturbios serios. Es el caso de la esquizofrenia.<sup>4</sup>

2 Markus Müller, “Interview with René Girard”, *Anthropoetics*, col. II, no. 1 (1996); René Girard, *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha* (Madrid: Trotta, 2006; 1ª ed. en inglés, 2004): 46.

3 René Girard, Jean-Michel Oughourlian, Guy Lefort, *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica: diálogos con Jean-Michel Oughourlian y Guy Lefort*, tr. Alfonso Oriz (Salamanca: Sígueme, 1982; 1ª ed. en francés, 1978): 328-332.

4 Joao César de Castro y Rocha, *Culturas shakesperianas* (Guadalajara, México: ITESO, 2017): 258-259.

*Double bind* es una expresión que Girard utilizó en numerosas ocasiones. Otros sinónimos de este término son: “doble mediación”, mencionado en treinta y un ocasiones en *Mentira romántica y verdad novelesca*, doble mimético en *Literatura, mímesis y antropología*,<sup>5</sup> *La ruta antigua de los hombres perversos*,<sup>6</sup> *Cuando estas cosas empiecen a suceder*,<sup>7</sup> *Veo a Satán caer como el relámpago*,<sup>8</sup> entre otros. En *Shakespeare y los fuegos de la envidia*, es en donde encontramos más referencias a los “dobles miméticos”. Ahí se usan como intercambiables de este vocablo los términos: “mimetismo de los dobles”, “dobles miméticos”, “doble presión”, “doble de su rival”, “doble monstruoso”, “doble del otro”, “doble individual”, “doble equivalente”, “doble histérico”, “doble grotesco”, “doble perfecto”, “doble exacto” y, simplemente, “doble”. Todos estos términos se utilizan tanto en singular como en plural. Y claro está, pueden encontrarse dispersos en toda obra de teoría mimética.

5 René Girard, *Literatura, mímesis y antropología* (tr. Alberto L. Bixio, Barcelona: Gedisa, 1984; 1978, 1ª ed. en inglés): 69.

6 René Girard, *La ruta antigua de los hombres perversos* (trad. Francisco Diez del Corral, Barcelona: Anagrama, 1989; 1ª. ed. en francés, 1985): 78 y 87.

7 René Girard, *Cuando estas cosas empiecen a suceder... Conversaciones con Michel Treguer* (Madrid: Ediciones Encuentro, 1996; 1ª. en francés, 1994): 25.

8 René Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago* (tr. Francisco Diez del Corral, Barcelona: Anagrama, 2002; 1999, 1ª ed. en francés): 41, 90.



## 1.9

**La mimesis colectiva**

Si *Mentira romántica y verdad novelesca* es una teoría del deseo, *La violencia y lo sagrado* lo es sobre las consecuencias sociales que derivan de ella.<sup>1</sup> A principios de los setenta, Girard ya dejaba ver que los mismos principios de la imitación individual podían usarse para explicar fenómenos sociales.



La mimesis colectiva



Grupos de masas que se imitan

La mimesis colectiva puede estudiarse desde *dos perspectivas*: 1) los individuos que se imitan y se convierten en grupo o masa en la persecución de un fin común, como la muta de cacería descrita por Elías Canetti; 2) dos culturas, grupos o masas que se imitan mutuamente, como en el caso de los espectadores en un partido de fútbol o dos ejércitos que luchan uno contra otro.

Según la primera perspectiva, la teoría mimética, cuando se refiere a los dobles, los dobles miméticos o los dobles monstruosos, en numerosas ocasiones habla de multitudes conformadas de sujetos que se imitan. Anotemos también que los individuos que conforman una masa o un grupo organizado pueden influirse en tanto iguales o en tanto modelos admirables; también pueden imitar consciente o inconscientemente. Como afirma Oughourlain:

El olvido [de que estamos imitando] preserva la armonía en el yo (...). Todos somos sonámbulos desde este punto de vista:

<sup>1</sup> Richard Golsan, *René Girard and Myth. An Introduction* (New York: Routledge, 2002): 27.

recibimos sugerencias y funcionamos en una especie de olvido que nos ayuda a vivir y eso explica por qué nos preguntamos con tanta frecuencia lo que nos ha hecho hacer tal cosa. Pero este olvido es relajante, fácil; alienta la pereza y, por supuesto, se opone a la difícil tarea que consiste en reconocer la alteridad del deseo de uno y la anterioridad del deseo del otro, que lo inspiró (...). Este olvido también se manifiesta en la psicología colectiva. En una multitud, la atracción mimética se hipertrofia y cada persona se disuelve.

El deseo de todos se derrite y se funde con el deseo colectivo. Aquí la masa psicológica es la misma que el número de personas. Los seres humanos reunidos en una multitud están en un estado de sonambulismo, un sonambulismo plural que no tiene nada que ver con el sueño. Este sonambulismo se apodera (...) brutalmente del yo (...) porque la hipertrofia mimética es tal que el yo singular se disuelve en el (...) *yo colectivo*.<sup>2</sup>

*La segunda perspectiva se refiere a grupos, naciones o culturas que se imitan.* Girard ejemplifica esto en la imitación de Rusia respecto a Occidente en el siglo XIX, de Francia y Prusia (y después Alemania) desde el siglo XVIII, de la Alemania nazi y la URSS en los años treinta del siglo XX. Oughourlain afirma: “la rivalidad mimética obedece a las mismas leyes a nivel individual y nacional”.<sup>3</sup>



Naciones que se imitan

Para hablar de este tipo de imitación, João Cezar de Castro Rocha acuñó el término “interdividualidad colectiva”. El autor brasileño ejemplificó el uso

2 J. M. Oughourlain, *Mimetic Brain* (trad. Trevor Cribben Merrill, East Lansing, MI: Michigan State University, 2016): 75-76.

3 J. M. Oughourlain, *Psychopolitics. Conversations with Trevon Cribben Merrill* (trad. Trevon Cribben Merrill, Michigan State University Press, 2012): ix.

de este concepto con la imitación–admiración de la cultura de América Latina respecto a la de Europa.<sup>4</sup>

Oughourlain aclara, a propósito de “la imitación ignorada”, que no es únicamente un fenómeno psicológico, sino también cultural y masivo:

Los mecanismos básicos de la imitación están camuflados bajo las mitologías, las alegorías y las más deslumbrantes elucubraciones de filosofías y psicologías a través de los siglos: la cultura, por todos los medios posibles busca protegernos de lo real, del reconocimiento de nuestra alteridad; la cultura es totalmente cómplice en este malentendido (*méconnaissance*) (...). La mitología griega, que transforma las rivalidades humanas en combates de dioses del Olimpo, como la mitología psicoanalítica, sólo enmascara, disfraz y petrifica los mecanismos elementales, banales, poco atractivos y repetitivos que nos manipulan.<sup>5</sup>

*También el doble vínculo puede ocurrir de manera colectiva.* Este ocurre de dos formas: con la persecución de un chivo expiatorio y con la persecución de grupos o categorías de personas expiatorias. La primera se refiere a un grupo que se mimetiza en torno a la idea de un culpable y se trata de una *colectividad mimética simple*. La segunda, la *colectividad mimética compleja*, se refiere a un doble proceso mimético: i) el que se produce al interior del grupo –ya sea en torno a un líder o simplemente en un proceso de mimesis entre iguales; y ii) el que deriva de la relación con otro grupo –un partido político frente a otro, un ejército frente a otro. En este caso, no es suficiente convertir a un persona –o su sustituto– en chivo expiatorio. Se convierte a toda una *categoría* de personas en *culpables*. Por lo mismo, es más difícil asesinar materialmente a la víctima propiciatoria, y es común solamente que solo se le mate simbólicamente o se liquide a algunos de sus ejemplares.

4 Joao César de Castro y Rocha, *Culturas shakesperianas* (Guadalajara, México: ITESO, 2017): cap. 2.

5 J. M. Oughourlain, *Mimetic Brain* (trad. Trevor Cribben Merrill, East Lansing, MI: Michigan State University, 2016): 47.



• Conflicto y violencia •



## 2.1

### Conflicto y orden social en la Teoría mimética

René Girard abordó el problema de la violencia en la naturaleza por primera vez en 1977, en *El misterio de nuestro mundo*, donde se refirió al origen mimético de la homosexualidad y el masoquismo entre primates como parte del esbozo de una teoría mimética de la sexualidad.<sup>1</sup> Explicó que en la mayoría de las especies animales la violencia intraespecífica, *i.e.* agresión fisiológica extrema entre miembros de la misma especie, es muy limitada gracias a “inhibiciones instintivas” que cohíben el asesinato entre congéneres. Estos controles instintivos son débiles en los seres humanos, por lo que el asesinato es un lugar común entre nosotros.

Las afirmaciones de Girard siguen parcialmente la línea de pensamiento del etólogo Konrad Lorenz, quien sostiene que la perspectiva evolutiva de la agresión es útil en muchas especies animales que logran extraer beneficios y minimizar los daños que ésta provoca. El punto donde difieren es que para Lorenz las armas dotaron al ser humano de un mecanismo de ampliación en distancia y eficiencia de su violencia homicida, lo que constituye un curso antinatural y perverso opuesto a la agresión natural.

Para Girard, al contrario, no es la cultura, la civilización ni la tecnología lo que explica el enorme potencial de violencia intraespecífica humana, sino las características biológicas propias de nuestra especie. Lorenz pensaba que la cultura era la causa del alto grado de violencia entre humanos, mientras que Girard asegura que la cultura surge como una adaptación evolutiva que contribuye a evitar la propagación de la violencia entre sus congéneres.<sup>2</sup>

En un estudio reciente, Chris Haw resalta las aportaciones de Girard a la teoría evolucionista contemporánea en cuatro temas: el debate sobre la función adaptativa o generativa de la religión en la evolución humana, la evolución rápida y reciente y la intensificación de la socialización, el acentuado

---

1 René Girard, Jean-Michel Oughourlian, Guy Lefort, *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica: diálogos con Jean-Michel Oughourlian y Guy Lefort*, (tr. Alfonso Ortiz, Salamanca: Sígueme, 1982; 1ª ed. en francés, 1978): 374.

2 Dumouchel, “A Covenant among Beasts. Human and Chimpanzee Violence in Evolutionary Perspective”, *Can We Survive Our Origins?: Readings in René Girard’s Theory of Violence and the Sacred* (Pierpaolo Antonello, Paul Gifford eds., East Lansing, MI: Michigan State University, 2015): 3.

crecimiento de la masa cerebral en humanos y finalmente, la imitación. Haw lleva a cabo una revisión exhaustiva de la literatura y evidencia antropológica de las revistas más reconocidas en el mundo académico, y encuentra que, aunque en muchos casos los argumentos de Girard son relevantes o por lo menos pertinentes para la comprensión de la nueva evidencia empírica, el francés es en gran medida ignorado por los investigadores. De acuerdo con Haw, esto se debe a la fricción y crítica que causan las implicaciones de su teoría, por ejemplo, la aversión de la ciencia a una explicación comprensiva o un supuesto “sesgo cristiano”.<sup>3</sup>

En 2015, Paul Dumouchel, en su ensayo *A Covenant Among Beasts: Human and Chimpanzee Violence*, retoma los argumentos de Girard, en ocasiones comprobándolos y en otras desafiándolos con evidencia más específica y reciente. Por ejemplo, Dumouchel demuestra que los “frenos instintivos” de los que habla Girard son una noción equívoca, demasiado abstracta para explicar la contención de la violencia.

Entonces, ¿cuál es la especificidad que permitió a los humanos crear una cultura que reprime la violencia y no a los chimpancés? La respuesta que ofrece Dumouchel con mayor claridad que Girard es: la cultura es posible gracias a nuestra alta capacidad de imitación. Estudios de primatología y antropología descubrieron que comparados con los *homo sapiens* cazadores-recolectores, los chimpancés tienen una disposición sustancialmente inferior para imitar. La complejidad de la imitación en el ser humano presenta una nueva problemática: es una solución a la violencia, pero también, la fuente de la más peligrosa violencia.

Además, Dumouchel desafía la idea de la biología evolucionista clásica, que considera al conflicto y a la cooperación como extremos opuestos e incompatibles de interacciones entre organismos de la misma especie. Las acciones altruistas son aquellas que benefician a un organismo con un costo para el que realiza la acción; las acciones egoístas son aquellas que benefician al que realiza la acción con un costo para otro organismo. Bajo esta perspectiva las acciones altruistas son una anomalía que la selección natural debería eliminar.

La explicación actual para tal fenómeno recae en lo que los etólogos llaman “correlación de aptitud”. Esto quiere decir que los organismos tienden a la cooperación cuando sus habilidades para desenvolverse adecuadamente en un determinado ambiente dependen de la habilidad y supervivencia del

---

3 Chris Haw, “Human Evolution and the Single Victim Mechanism: Locating Girard’s Hominization Hypothesis Through Literature Survey”, *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture*, vol. 24 (2017): 191-216.



organismo receptor de la acción altruista. Así, el altruismo debe ser comprendido como una forma de “egoísmo diferido”.<sup>4</sup>

Tal como la cooperación se produce bajo ciertas circunstancias, ocurre lo mismo con la agresión. La agresión sucede cuando dos organismos intentan perjudicarse mutuamente. La mayoría de las especies animales tienden a optar por la huida en el conocido binomio *fight-flight* dado el peligro que acarrea el conflicto físico, por lo que los conflictos suelen tener consecuencias limitadas. Pero cuando el beneficio es sustancial o la huida es imposible, el conflicto se torna intenso y cruento y la única forma de detenerlo antes de la muerte, es la predisposición del perdedor a aceptar la jerarquía de su rival.<sup>5</sup>

Entre mayor grado de cooperación hay entre los individuos de una misma especie, también se presenta mayor número de conflictos. Este aumento paralelo es producto de las consecuencias que las acciones de un organismo tienen para sus congéneres. Por ejemplo, entre seres humanos podemos competir por un premio u objetivo que no puede ser compartido, lo que genera conflicto. Pero también al cooperar podemos no estar de acuerdo con la manera en la que actuamos en conjunto, situación que también genera conflictos.

Los conflictos pueden ser de dos tipos: entre iguales cuando el costo para el posible perdedor es idéntico que para su contraparte; por ejemplo, cuando ambos son capaces de herir mortalmente al otro. El conflicto entre iguales resulta especialmente peligroso. Las partes tratarán de evitarlo a menos que el beneficio sea percibido como superior al costo de perder. Dumouchel los llama “*e-conflicts*”.



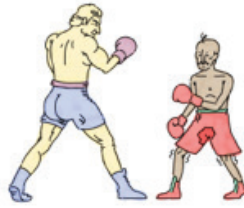
e-conflicts

El otro tipo de conflicto es aquel entre desiguales. Ocurre cuando el costo es superior para una de las partes e incluso nulo. La parte más débil es suscep-

4 Paul Dumouchel, “A Covenant among Beasts. Human and Chimpanzee Violence in Evolutionary Perspective”, Pierpaolo Antonello, Paul Gifford, eds., *Can We Survive Our Origins? Readings in René Girard’s Theory of Violence and the Sacred* (East Lansing, MI: Michigan State University, 2015): 6 y 7.

5 Paul Dumouchel, “A Covenant among Beasts. Human and Chimpanzee Violence in Evolutionary Perspective”, Pierpaolo Antonello, Paul Gifford, eds., *Can We Survive Our Origins? Readings in René Girard’s Theory of Violence and the Sacred* (East Lansing, MI: Michigan State University, 2015): 7.

tible de sufrir daños extremos mientras que la otra se expone mínimamente. En este tipo de conflictos, que Dumouchel llama “*d-encounters*”, la violencia que la parte superior ejerce sobre la otra puede tornarse fácilmente extrema, aunque el beneficio que obtenga sea ínfimo.



d-encounters

Los conflictos entre iguales tienden a ser evadidos por un cálculo costo/beneficio que ambas partes hacen y porque su igualdad produce incertidumbre sobre el resultado. En el conflicto entre desiguales, por otro lado, el ejercicio de la violencia está casi garantizado ante la menor resistencia de la parte inferior dada la seguridad del superior, pues no enfrenta ningún peligro. Aunque la posible ganancia del fuerte sea insignificante, opta por el placer de la victoria sin esfuerzo. Ambos tipos de conflicto aparecen tanto en chimpancés como en seres humanos.

En los chimpancés se observó que la violencia homicida rara vez ocurre entre individuos. En la mayoría de los casos, los miembros de una comunidad dan muerte a un miembro solitario de otro grupo. En cuanto a la violencia homicida intergrupala, ésta sucede por lo general cuando varias hembras dan muerte al crío de una madre. Otro caso recurrente de violencia intergrupala es que varios miembros agreden a uno de sus compañeros como si se tratase de un extraño.<sup>6</sup> En los tres casos la violencia se lleva a cabo de manera segura en un conflicto entre fuerzas desiguales.

Al fenómeno del asesinato de un individuo a manos de un grupo se le conoce como “asesinato en coalición” y fue estudiado ampliamente en grupos de chimpancés que incursionan en el territorio de un grupo enemigo, lo que deriva en consecuencias letales. El proceso de estas incursiones funciona así: primero, los chimpancés defienden su territorio por medio de gritos de ad-

6 Paul Dumouchel, “A Covenant among Beasts. Human and Chimpanzee Violence in Evolutionary Perspective”, Pierpaolo Antonello, Paul Gifford, eds., *Can We Survive Our Origins? Readings in René Girard’s Theory of Violence and the Sacred* (East Lansing, MI: Michigan State University, 2015): 12.

vertencia. Luego, forman “patrullas fronterizas” que inspeccionan los límites con el territorio enemigo. El siguiente paso consiste en incursiones intencionales en el territorio vecino. Finalmente, si el grupo agresor encuentra una víctima solitaria, llevan a cabo un ataque en coalición que puede terminar en un asesinato colectivo.

Paul Dumouchel cita antropólogos que han comparado la violencia entre grupos de chimpancés con la violencia entre pandillas juveniles. En ambos casos la violencia hacia el exterior se relaciona de dos maneras con los conflictos internos: en primer lugar, la violencia externa es una manera en la que los miembros del grupo afirman o elevan su status dentro de la comunidad. En segundo lugar, la violencia hacia el exterior sirve para descargar la frustración que generan los conflictos dentro del grupo que, dada su igualdad y el respeto por las jerarquías, no puede manifestarse de manera letal. Así, la violencia homicida es llevada al exterior para que no vulnere a la comunidad.

Dumouchel duda de la validez de la primera hipótesis pues si recordamos que los conflictos letales se llevan a cabo contra una víctima prácticamente inofensiva frente al grupo, esto tendrá poco valor probatorio de la fortaleza de un miembro ante sus competidores. La segunda hipótesis explica con mayor coherencia este tipo de incursiones en territorios vecinos.<sup>7</sup>

Si consideramos que tanto humanos como primates son adversos a los riesgos de los conflictos entre iguales, entonces la guerra entre seres humanos es producto de la cultura y la civilización. Dumouchel refuta esta hipótesis al poner atención sobre la recurrencia de los conflictos intergrupales y la relación que éstos guardan con la violencia dirigida al exterior del grupo.

El canadiense recurre a la antropología para elaborar una tipología de *círculos concéntricos* que explica con claridad las relaciones hostiles dentro y fuera del grupo. En el centro de estos círculos se encuentra el individuo. El modelo de los chimpancés es de dos círculos. El primero es el del grupo al que pertenece y aquí el individuo puede desafiar la jerarquía ya sea por sí solo o en asociación con otros miembros de la comunidad. Aunque se logre revertir la relación de dominación, la jerarquía prevalece y la violencia ejercida rara vez deriva en asesinato. El otro círculo es al exterior del grupo, y ahí, como vimos, la violencia cruenta es permisible dado que la jerarquía y reglas que sostienen al grupo son irrelevantes cuando la víctima no pertenece a éste.

*En los seres humanos existen tres círculos concéntricos.* El primero corresponde a la familia y al hogar. Aquí el uso de la violencia está estrictamente prohibido, las jerarquías se aceptan como algo “natural” y cualquier falta es

---

7 Paul Dumouchel, “A Covenant among Beasts. Human and Chimpanzee Violence in Evolutionary Perspective”, Pierpaolo Antonello, Paul Gifford, eds., *Can We Survive Our Origins? Readings in René Girard’s Theory of Violence and the Sacred* (East Lansing, MI: Michigan State University, 2015): 13.

aceptada sin mucha protesta; es el terreno de la solidaridad ilimitada y la autoridad incuestionable.

El segundo círculo es el de la tribu o el pueblo. Los conflictos son limitados y operan ciertos códigos para que se lleven a cabo. Hay un esfuerzo por limitar la violencia y asegurar que los participantes sean similares en potencia. En este segundo círculo impera la reciprocidad, la igualdad y la búsqueda de equilibrio.

El tercer círculo es aquel de la hostilidad contra los enemigos o adversarios fuera de la comunidad. Si al interior se intenta regular la violencia, al exterior se promueve su uso extremo, pero cuidando que se ejerza de manera segura en conflictos entre desiguales. Por ejemplo, incursiones en aldeas indefensas o ataques sorpresa.

Entre chimpancés y humanos hay una diferencia de importancia fundamental, *i.e.* que los humanos son mucho menos prudentes ante los riesgos que se asumen en las incursiones a las comunidades vecinas. Los hombres están más dispuestos a ponerse en peligro con tal de ejercer el homicidio de miembros de un grupo enemigo.

Para explicar este fenómeno Dumouchel argumenta de nueva cuenta la *gran capacidad de imitación que los humanos tienen* en comparación con las demás especies animales. Este grado de imitación no sólo se refiere a la posibilidad de copiar las acciones de otros, sino a la reproducción de sus intenciones. Se trata de empatía en el sentido neutro de la palabra: la aptitud cognitiva de percibir lo que el otro siente. Somos animales profundamente interesados los unos de los otros, lo que conduce a un alto nivel de sintonía y cooperación, pero también a un grado intenso de conflicto.

Por lo tanto, al admitir que el grado de cooperación y conflicto no son polos opuestos, sino fenómenos correlacionados e incluso directamente proporcionales, encontramos un límite en el que la cooperación ya no puede suceder de manera efectiva porque el aumento simultáneo del conflicto comienza a destruir a la comunidad.

Otra diferencia crucial entre los chimpancés y los humanos es que los humanos somos *capaces de guardar rencor*. Podemos ser agredidos y vencidos en un conflicto, pero nuestro resentimiento nos obliga a volver a buscar el conflicto. El rencor también está presente en otros animales, pero en los humanos es mucho más frecuente. Entonces, ¿cómo se resuelve esta acumulación de conflictos y resentimiento dentro de las comunidades humanas?

Antes de abordar la respuesta de la teoría mimética a esta cuestión, consideramos conveniente elaborar, con base en las aportaciones de Dumouchel, una tipología del conflicto en distintas especies de acuerdo con su capacidad para imitar:

1. Animales no primates: presentan gran cantidad de conflictos pero en raras ocasiones derivan en la muerte de una de las partes involucradas porque el perdedor acepta la posición jerárquica superior de su contrincante al ser físicamente superado. Además, su capacidad de imitación es mínima, por lo que los conflictos no suelen escalar, sino detenerse antes de producir heridas graves.
2. Primates: el conflicto es menos recurrente que en los animales no primates pero sigue siendo lugar común. Tampoco se presentan muchas muertes derivadas del conflicto pues también aceptan las jerarquías una vez vencidos. Su capacidad de imitación es superior a la de los animales no primates.
3. Seres humanos: el conflicto es aún menos recurrente que en los primates, pero cuando sucede es habitual que una de las partes perezca. No aceptan las jerarquías fácilmente por su capacidad para experimentar resentimiento, derivada, en gran medida, de su elevada capacidad para la imitación.

## 2.2

### Génesis y etapas del modelo tradicional

René Girard trató por primera vez el asunto de cómo las comunidades humanas logran contener el conflicto mediante un chivo expiatorio en *La violencia y lo sagrado*.

Posteriormente, en *El misterio de nuestro mundo*, afirmó que dicho mecanismo era incluso la esencia del proceso de hominización.<sup>1</sup> La tesis básica es que: cuando la violencia al interior del grupo alcanza un punto álgido, ésta debe ser redirigida hacia el exterior o concentrada hacia uno de los individuos de la comunidad que, desde el momento en el que es elegido como víctima propiciatoria se convierte en un externo.

En la etapa más intensa del deseo mimético, el afán adquisitivo llega al extremo en el cual la competencia se convierte en violencia y estos conflictos son a la vez imitados en una proliferación contagiosa que aqueja a toda la comunidad. Esta *crisis mimética* amenaza con destruir a la comunidad pues diluye los vínculos que la mantienen unida.<sup>2</sup>

Una de las características de esta crisis es la desaparición de las diferencias sociales. Las barreras que dividen a la comunidad contribuyen a mantener el orden social pues limitan el deseo y el conflicto mimético a circunscripciones bien definidas. Cuando éstas desaparecen, el deseo fluye libremente y genera conflicto. Quienes antes cooperaban ahora se perciben como rivales y esta rivalidad difumina las diferencias entre ellos. La relación entre lo indiferenciado y la crisis violenta está bien documentada en diversas sociedades. Girard explica el asunto con la categoría *dobles miméticos*. En las sociedades arcaicas, por ejemplo, vemos la aversión por los gemelos; frecuentemente se les asesina al nacer, pero también se les adora como dioses.<sup>3</sup>

1 René Girard, Jean-Michel Oughourlian, Guy Lefort, *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica: diálogos con Jean-Michel Oughourlian y Guy Lefort*, (tr. Alfonso Ortiz, Salamanca: Sígueme, 1982; 1ª ed. en francés, 1978): cap. 3.

2 Wolfgang Palaver, *René Girard's Mimetic Theory* (East Lansing, MI: Michigan State University, 2013): 136.

3 Wolfgang Palaver, *René Girard's Mimetic Theory* (East Lansing, MI: Michigan State University, 2013): 143; René Girard, Jean-Michel Oughourlian, Guy Lefort, *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica: diálogos con Jean-Michel Oughourlian y Guy Lefort*, (tr. Alfonso Ortiz, Salamanca: Sígueme, 1982; 1ª ed. en francés, 1978): caps. 10 y 11; René Girard, *Literatura*,

La competencia iguala a los rivales y hace que compartan una naturaleza idéntica basada en la confrontación recíproca. La agresión engendra mayores agresiones y, así, el conflicto se intensifica y la venganza hace que se expanda rápidamente al resto de la comunidad. La violencia que se ejerce sobre los antagonistas y la que ellos ejercen, a su vez, se acelera y lleva a un estado alucinatorio en el que lo indiferenciado se presenta no como una síntesis de elementos, sino como una “masa deforme y grotesca de cosas que normalmente están separadas”,<sup>4</sup> es decir: como monstruos en los que se mezcla lo animal, lo humano y lo divino.<sup>5</sup>

El concepto de los *dobles monstruosos* incluye dos aspectos: i) de un lado, la obsesión, en la que el sujeto no sólo percibe a su rival como monstruoso, sino también a sí mismo. En la historia de la crisis mimética, sus acciones violentas lo convierten en un monstruo, pero explica esta situación atribuyéndolo a fuerzas externas que lo dominan, lo poseen; ii) el otro aspecto es el de las máscaras. La teoría mimética afirma que su uso en varias sociedades primitivas geográficamente distantes responde a la posterior ritualización de la crisis mimética originaria y sirven para representar nuevamente la unión de lo animal, lo humano y lo divino en el contexto de lo indiferenciado.<sup>6</sup>



¡Qué feo estás!

En el punto crítico causado por la mimesis adquisitiva se puede presentar otro tipo de mimesis que remedia la situación. La *mimesis reconciliatoria* se produce cuando la violencia es tanta que los objetos de deseo que la produje-

*mimesis y antropología* (tr. Alberto L. Bixio, Barcelona: Gedisa, 1984; 1978, 1ª ed. en inglés): 205.

4 Wolfgang Palaver, *René Girard's Mimetic Theory* (East Lansing, MI: Michigan State University, 2013): 145.

5 René Girard, *La violencia y lo sagrado* (tr. Joaquín Jordá, Anagrama: Barcelona, 1983; 1972, 1ª ed. en francés): cap. 6.

6 Wolfgang Palaver, *René Girard's Mimetic Theory* (East Lansing, MI: Michigan State University, 2013): 149.

ron ya no son del interés de los rivales, que ahora se concentran solamente en su antagonismo y violencia recíproca. Scott Garrels señala que las tensiones violentas que afectan a la comunidad son desplazadas hacia una víctima sustituta en la que se polariza todo el conflicto. Girard llamó “mecanismo del *chivo expiatorio*” a este fenómeno de sustitución para resolver la crisis mimética.<sup>7</sup>

Mark Anspach hace una excelente recopilación de evidencia empírica en la psicología sobre el fenómeno de la sustitución agresiva. Uno de los primeros estudios se remonta al año 1939 con la publicación de *Frustration and Aggression* por parte de Dollard *et. al.*, quienes estudiaron el desplazamiento de la violencia cuando el sujeto de una provocación no puede responder directamente a ésta. Por ejemplo, si un empleado es vilipendiado por su jefe y, entonces, al llegar a casa, patea a su perro cuando le ladra para saludarlo.

Otro estudio de Marcus-Newhall analizó 122 textos de psicología social en los que encontró evidencia estadística que comprueba el fenómeno del desplazamiento y la acumulación de la agresión en casos en que los provocados son incapaces de tomar represalias y luego se encuentran con algún inocente en quien descargan su frustración violenta.

De acuerdo con Anspach, esta *movilidad de la violencia* ocurre de tres maneras: i) cuando un agente provocado tiene miedo de responder al provocador; ii) cuando el agente provocador está fuera de su alcance; verbigracia: cuando una persona es insultada en un chat de Internet por alguien a miles de kilómetros de distancia; y, iii) finalmente, cuando el agente provocador es algo intangible, como un terrible calor o una lluvia que cae en el momento menos adecuado.

Este último caso es característico de las crisis miméticas estudiadas por Girard; por ejemplo: las plagas durante la Edad Media, que fueron utilizadas como justificación para la expulsión y persecución del pueblo judío. Hoy sabemos que no cabe establecer una relación causal entre la presencia de los judíos y la de la plaga.<sup>8</sup> De hecho, la movilidad o sustitución del objeto de la violencia, produce una “falsa ciencia”, que cree encontrar la causa de los males en demonios imaginarios que, por lo general, no son más que personas comunes y corrientes. Más aún, la ciencia, en el sentido moderno, sólo surge cuando esta falsa causalidad ha sido superada, o como dice Girard: “No porque los hombres hayan inventado la ciencia han dejado de perseguir a las

7 Scott Garrels, “Human Imitation: Historical, Philosophical, and Scientific Perspectives”, Scott Garrels, ed., *Mimesis and Science. Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion* (East Lansing: Michigan State University Press, 2011): 17.

8 Mark R. Anspach, “Imitation and Violence: Empirical Evidence and the Mimetic Model”, Scott Garrels, ed., *Mimesis and Science. Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion* (East Lansing: Michigan State University Press, 2011): 143-144.



brujas, sino que han inventado la ciencia porque han dejado de perseguirlas”.<sup>9</sup>

La propagación de la violencia es estudiada por la antropología en términos de reciprocidad. El primer modelo es el de la reciprocidad directa: responder a una agresión con más agresión. El segundo, el de la reciprocidad indirecta: la agresión no es dirigida a quien nos agredió primero, sino a un tercero.<sup>10</sup>

El mecanismo del chivo expiatorio funciona por medio de esta capacidad humana para desplazar la violencia, pero ya no de un individuo a otro, sino de una comunidad entera hacia un solo individuo, quien es considerado culpable de la crisis y, como tal, una encarnación del mal que amenaza a la comunidad. Girard señala que este proceso de atribución de la culpa o pecados de la comunidad entera a uno de sus miembros es inconsciente; o incluso, pre-consciente o pre-lingüístico.<sup>11</sup> Palaver advierte que no se debe confundir el adjetivo “inconsciente” con el del psicoanálisis. En la teoría mimética, simplemente denota la ignorancia de la comunidad respecto al funcionamiento del mecanismo y cómo, en realidad, todos ellos son los verdaderos culpables de la crisis.<sup>12</sup>



Establecimiento de relaciones causales falaces

Estamos ante un proceso en el que toda la energía negativa de la comunidad es canalizada en una víctima sustituta que es asesinada o expulsada

9 René Girard, *El chivo expiatorio* (tr. Joaquín Jordá, Barcelona: Anagrama, 1986; 1ª ed. en francés, 1982): 265.

10 Mark R. Anspach, "Imitation and Violence: Empirical Evidence and the Mimetic Model", Scott Garrels, *Mimesis and Science. Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion* (East Lansing: Michigan State University Press, 2011): 145.

11 "Pierpaolo Antonello, Paul Gifford, "Mimetic Theory and the Science of Evolutionary Origins", *How We Became Human* (East Lansing, MI: Michigan State University, 2015): xxx.

12 Wolfgang Palaver, *René Girard's Mimetic Theory* (East Lansing, MI: Michigan State University, 2013): 152.

para remediar la situación de caos. Al morir la víctima, la violencia termina, se originan nuevas diferencias sociales y todo regresa milagrosamente a la normalidad. Por esto, el chivo expiatorio, que era percibido como la encarnación del mal, se convierte, a continuación, en un bien supremo. Girard llama *doble transferencia* al carácter dual de la víctima inmolada como un mal y un bien absoluto.<sup>13</sup>

Palaver condensa con precisión los cuatro momentos o *estereotipos de la persecución* a los que refiere Girard para explicar el mecanismo del que hablamos: i) el *estereotipo de la crisis*, en el que la disolución de las diferencias sociales puede destruir el orden cultural de la comunidad; ii) el *estereotipo de la acusación*, en donde el grupo trata de encontrar las causas del caos atribuyéndolo a actos de violencia, crímenes sexuales o alguna forma de sacrilegio; iii) el de la *selección de víctimas*, en el que un individuo o grupo es singularizado por sus diferencias respecto al resto de la comunidad o cualquier otra característica que los haga resaltar. Las víctimas usuales son grupos minoritarios o extranjeros, personas con diferencias físicas como deformaciones, mujeres, grupos vulnerables como niños y ancianos; o personas con posición social prominente como reyes, aristócratas y ricos; iv) *el de la violencia* donde la comunidad entera actúa en contra del acusado para eliminar el mal.<sup>14</sup>

La teoría mimética afirma que el sacrificio y la unión de características sagradas y profanas que abarca son el origen de la religión arcaica. El caos engendra una víctima propiciatoria que se convierte en un dios al morir. Girard explica los elementos básicos de las religiones sacrificiales a través del chivo expiatorio: los *mitos* representan la perspectiva de los perseguidores de la víctima sustituta que emana del caos mimético para resolver la crisis.<sup>15</sup> Los *ritos* son la repetición simbólica de este asesinato primigenio en un intento por dar continuidad al orden que emanó de él. Y los *tabúes o prohibiciones* son el intento reglamentario de la comunidad por prevenir el rompimiento de una nueva crisis.<sup>16</sup>

La teoría mimética establece que los mitos son representaciones simbólicas de un primer asesinato que funda el orden posterior bajo el que se forma la comunidad. Este primer asesinato es espontáneo y de carácter unánime;

13 Wolfgang Palaver, *René Girard's Mimetic Theory* (East Lansing, MI: Michigan State University, 2013): 153.

14 Wolfgang Palaver, *René Girard's Mimetic Theory* (East Lansing, MI: Michigan State University, 2013): 185-186.

15 Scott R. Garrels, "Mimesis and Science: An Interview with René Girard", Scott Garrels Scott Garrels, ed., *Mimesis and Science. Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion* (East Lansing: Michigan State University Press, 2011): 225-230.

16 Wolfgang Palaver, *René Girard's Mimetic Theory* (East Lansing, MI: Michigan State University, 2013): 154-155.

es decir: toda la comunidad participa en él. Golsan resalta que la mayoría de los mitos comienzan con un estado en el que reina lo indiferenciado; un momento primigenio de caos donde no existen las distinciones, como en la cosmogonía de la Grecia antigua y el Antiguo Testamento. En *El Chivo Expiatorio*, Girard habla del caos original o primordial como un estado de conflicto en el que los involucrados contienden por diferenciarse mediante la violencia, pero ésta es la que los hace uniformes. Por ejemplo, en los textos hindúes post-védicos se describe cómo los demonios luchan entre sí hasta el punto en el que se vuelven indistinguibles.<sup>17</sup> También es recurrente que los mitos narren la inmolación o el linchamiento de una víctima sacrificial que se distingue por ser un humano excepcional en heroísmo o belleza, una criatura monstruosa o, incluso, un dios.<sup>18</sup>

Aunque el primer sacrificio espontáneo está envuelto en la neblina del tiempo inmemorial, su espejo ritual nos puede ayudar a comprender su naturaleza cruenta. Girard cita como ejemplo de los primeros linchamientos el análisis de Lévi-Strauss de los indios ojibwa de Norteamérica y los tikopia del Océano Pacífico. En el mito de los ojibwa, seis deidades ascienden del mar para vivir entre los humanos; una de ellas siente curiosidad por los humanos y se quita una venda que cubre sus ojos, pero su mirada divina es demasiado fuerte y termina matando a un indio. Al percatarse de esto, las cinco deidades restantes deciden regresarlo al mar.

El mito de los tikopia habla de la visita del dios extranjero tikarau, quien es recibido por los dioses locales con gran pompa y pruebas de fuerza y resistencia para comparar sus habilidades. Durante estos concursos, Tikarau simula estar herido, pero se abalanza sobre el festín que los dioses habían preparado y huye con él. Los dioses locales lo persiguen y tropieza. Las deidades perseguidoras alcanzan a quitarle parte del botín antes de que éste ascienda al cielo.<sup>19</sup>

En ambos casos, los dioses cometen actos que atentan contra el orden de la comunidad. El dios de los ojibwa comete un asesinato y Tikarau roba el festín. Ambos son culpables de transgresiones que merecen ser castigadas. El primero encuentra una muerte simbólica rápida al ser regresado al mar y Tikarau cae antes de “lanzarse por los aires”. Aquí, la unanimidad de la violencia comunitaria está representada por los dioses que obligan a uno a

---

17 René Girard, *El Chivo Expiatorio* (tr. Joaquín Jordá, Barcelona: Anagrama, 1986; 1ª ed. en francés 1982): 45.

18 Richard J. Golsan, *René Girard and Myth* (New York, Routledge, 2002): 63.

19 René Girard, Jean-Michel Oughourlian, Guy Lefort, *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica: diálogos con Jean-Michel Oughourlian y Guy Lefort*, (tr. Alfonso Ortiz, Salamanca: Sígueme, 1982; 1ª ed. en francés, 1978): 120.

regresar al mar y persiguen al otro. Las víctimas causan desorden y caos, pero también son dioses y su asesinato simbólico trae de vuelta la calma y el orden a la comunidad.

Girard resalta el carácter espontáneo, unánime, azaroso y frenético del primer linchamiento para dar cuenta de la desorganización radical y caótica de la crisis mimética que lo engendra. El francés utiliza numerosos ejemplos de mitos que involucran asesinato, lapidación, despeñamiento, inmolación, incesto, sexualidad desenfadada, parricidio, etcétera. Un ejemplo que menciona en repetidas ocasiones es el de *Las bacantes* de Eurípides, un ritual que representa una profunda indiferenciación violenta.

El tema central de *Las bacantes* es la fiesta, un ritual destinado a rememorar la crisis mimética por medio de la indiferenciación en la pérdida de jerarquías. Los ricos se disfrazan de pobres y los pobres simulan riqueza. Los bailes y disfraces logran un efecto catártico que difumina las personalidades individuales bajo formas monstruosas. El vino y los alucinógenos recuerdan el trance histérico de la violencia. El orden es constantemente transgredido en un exceso que no sólo permite el quebrantamiento de la normalidad, sino que lo exige. Se forman orgías y cualesquiera formas de libertinaje sexual. Los líderes son cubiertos de guirnaldas e imprecados por la masa. En estos carnavales está siempre presente la figura sacrificial. Un animal o un ser humano es violentado y, en ocasiones, asesinado en el punto más alto de exaltación. La furia de los participantes se descarga nuevamente sobre una víctima que los sustituye.

Pero el ritual es una desorganización controlada que ya no acarrea el verdadero peligro de la crisis mimética original; es decir, que la comunidad no lleve a cabo el asesinato que la purgue de los males y la consecuente sacralización del chivo expiatorio. Es digno de mención que a la violencia ritual, de simulación caótica, siguen largos periodos de mesura y purificación, que tienen por objetivo controlar el delirio festivo y evitar que la violencia escape de los límites culturales.<sup>20</sup>

Un último elemento que procede del asesinato originario son las *prohibiciones* o tabúes. Éstos son contra-modelos que nos indican el peligro de repetir las infracciones o transgresiones que la víctima propiciatoria cometió en contra del orden social y que desencadenaron la crisis mimética. Como mencionamos brevemente líneas arriba, Girard divide las transgresiones contra la comunidad en tres órdenes principales: i) crímenes violentos contra sujetos considerados a) de alto status en la comunidad o en relación con el individuo transgresor, como el regicidio, el parricidio u otra autoridad y b)

20 Ángel Barahona, *René Girard: de la ciencia a la fe* (Madrid: Encuentro, 2014): 86-89.

contra sujetos vulnerables como niños, ancianos, personas inermes, etcétera; ii) crímenes de índole sexual como la violación, el incesto, la pedofilia, la zoofilia y la necrofilia; iii) crímenes en contra de la religión tales como la blasfemia, el sacrilegio, la herejía o la profanación.<sup>21</sup>

Palaver afirma que el elemento prohibitivo del mecanismo sacrificial original es paradójico. Como señalamos, en la teoría mimética, el primer asesinato de la víctima sustituta es el origen de la cultura. Entonces, ¿cómo es posible que ésta víctima pudiera infringir un orden que se funda con su homicidio? La explicación que aporta es que, en numerosos mitos arcaicos, una vez que la víctima es sacrificada, su figura es sacralizada y se convierte, retroactivamente, en el guardián de la ley y el orden que instaura. El “velo mítico” oculta esta contradicción y la presenta al revés. Se trata de retirar el enfoque en el origen caótico de la civilización mostrándolo como la desviación de un orden previo.<sup>22</sup> Esta aversión por la indiferenciación primigenia la ejemplifica la respuesta que Agustín de Hipona da cuando se le preguntó qué hacía Dios antes de crear el mundo: “Preparar el infierno para quienes hacen preguntas tan impertinentes”.

---

21 René Girard, *El Chivo Expiatorio* (tr. Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama, 1986; 1ª ed. en francés 1982): 24-25.

22 Wolfgang Palaver, *René Girard's Mimetic Theory* (East Lansing, MI: Michigan State University, 2013): 200-201.

## 2.3

### El sacrificio tradicional

Girard analizó dos modelos sacrificiales: i) el de las comunidades primitivas y arcaicas y ii) el post-tradicional. Muchos de los rasgos del primer modelo sobreviven en el segundo; la diferencia es que, en el segundo han perdido su eficacia, parcial o totalmente. Para que el mundo post-sacrificial funcione, requiere de la convergencia de varios modelos sacrificiales.

Comencemos explicando el primer modelo sacrificial, el de las religiones primitivas y arcaicas. Girard lo ejemplifica con las multitudes miméticamente conformadas respecto a la opinión de que la víctima sacrificial es realmente la culpable de los males de la comunidad. De hecho, su principal rasgo es que son “multitudes unánimes”. Se trata de colectividades imitativas simples. Leemos en *La violencia y lo sagrado*: “La multitud puede practicar perfectamente una sola y misma violencia”.<sup>1</sup> Más adelante encontramos estas líneas: “Unos encantamientos cantados a coro atraen poco a poco la atención de una multitud al principio distraída y dispersa. Los asistentes se entregan a unos simulacros de combate”.<sup>2</sup>

A esta multitud asesina, linchadora, Girard la caracteriza como enloquecida, maníaca, endemoniada, perturbada, arrebatada, frenética, persecutoria, intolerante, histérica; rasgos derivados de la exacerbación de la mimesis de todos los participantes. Los ejemplos al respecto se multiplican en la obra del francés.<sup>3</sup>

1 René Girard, *La violencia y lo sagrado* (tr. Joaquín Jordá, Anagrama: Barcelona, 1983; 1972, 1ª ed. en francés): 41.

2 René Girard, *La violencia y lo sagrado* (tr. Joaquín Jordá, Anagrama: Barcelona, 1983; 1972, 1ª ed. en francés): 105.

3 René Girard, *La violencia y lo sagrado* (tr. Joaquín Jordá, Anagrama: Barcelona, 1983; 1972, 1ª ed. en francés): 113, 139, 142, 208 y 209; René Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago* (tr. Francisco Diez del Corral, Barcelona: Anagrama, 2002; 1999, 1ª ed. en francés): 47, 57, 59, 75, 85, 86, 87, 115, 148, 154, 155, 157, 164, 173, 181 y 246; René Girard, *La ruta antigua de los hombres perversos* (trad. Francisco Diez del Corral, Barcelona: Anagrama, 1989; 1ª ed. en francés, 1985): 24-29, 45-51, 113, 147, 164, 188 y 190; René Girard, *Cuando estas cosas empiecen a suceder... Conversaciones con Michel Treguer* (Madrid: Ediciones Encuentro, 1996; 1ª ed. en francés, 1994): 48, 143 y 144; René Girard, *El chivo expiatorio* (tr. Joaquín Jordá, Barcelona: Anagrama, 1986; 1ª ed. en francés, 1982): 8, 21, 26-31, 77, 78, 101, 119, 120, 138, 141-144, 154, 191, 192, 195, 227, 233, 248, 251

Sin embargo, así como la multitud linchadora descarga miméticamente su ira en contra de un chivo expiatorio, también cabe mencionar que lo que se produce tras este sacrificio, es un orden de imitaciones benevolentes: los miembros del grupo ahora se imitan al respetar las prohibiciones, al respetar las jerarquías, al elegir modelos no conflictivos; es decir, se imitan para evitar la mimesis conflictiva. En todo esto es clave la imitación de los rituales, que es la rememoración del primer sacrificio, el que fundó el cosmos y el orden de los hombres. Girard enfatiza la diferencia entre el sacrificio ritual y el espontáneo. El primero ocurre, en principio, en un marco reglamentado; es un desorden ordenado, circunscrito.



El sacrificio tradicional

Pero todo esto es reversible. El orden se desgasta: hay inundaciones, terremotos, enfermedades, invasores... y también llegan nuevos culpables. El rito sacrificial puede también salirse de las manos del clero; al invocar la violencia, ésta puede escaparse del control de los sacerdotes, como un accidente en un laboratorio en donde se preparan armas biológicas.

La ruta más común según la teoría mimética es: i) desorden mimético violento; ii) imitación para culpar a uno, que comienza el proceso de exteriorización o auto-exteriorización de la violencia; iii) linchamiento de ese “ser exterior, que puede ser un dios o incluso un envidioso paria”; iv) instauración de un orden producto del milagroso sacrificio, que transforma al diabólico culpable asesinado en un santo restaurador del orden; v) manutención del orden mediante imitaciones positivas –i.e. prohibiciones, mediadores no conflictivos, intercambios– y rituales violentos que contienen la violencia; vi) desgaste del orden por factores internos o fracaso del orden por nuevos desafíos externos; i) desorden mimético violento; ii) imitación para culpar a uno...

Sin embargo, esta ruta puede alterarse. Al momento de culpar a uno, quizás el orden no se restaure. Harán falta mayores sacrificios, más violencia. E, incluso, en ocasiones, veremos la desestructuración del grupo, la desaparición de la tribu.<sup>4</sup>

---

4 Joao César de Castro y Rocha, *¿Culturas shakesperianas? Teoría mimética y América Latina* (Jalisco: Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, 2017): 75-80; Scott Garrels, "An Interview with René Girard", Scott Garrels, ed. *Mimesis and Science. Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion* (East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2011): 221-230; Andrew O' Shea, *Selfhood and Sacrifice. René Girard and Charles Taylor on the Crisis of Modernity* (New York: Continuum, 2010): 62-93; Mark R. Anspach, "Imitation and Violence: Empirical Evidence and the Mimetic Model", Scott Garrels, Scott Garrels, ed., *Mimesis and Science. Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion* (East Lansing: Michigan State University Press, 2011): 131-136.



## 2.4

### La monarquía en la Teoría mimética

Siempre que la soberanía de la víctima no consigue cristalizar en un poder concreto, se producirá la evolución contraria, la evolución hacia el sacrificio *propriamente dicho*. El plazo para la inmolación no se prolongará, sino que se recortará. La fuerza religiosa de la víctima se reducirá poco a poco a unos privilegios insignificantes. Finalmente, esos privilegios concedidos al que tiene que morir aparecerán motivados por un simple interés de humanidad, como el cigarrillo y el vaso de ron al condenado a muerte en el ritual francés de la pena capital.<sup>1</sup>

El sacrificio espontáneo o ritualizado de los “líderes” muestra su condición ambivalente: seres poderosos por la responsabilidad que se ha colocado en ellos –mantener el orden natural y social, la paz y la subsistencia del grupo– y, al mismo tiempo, potenciales víctimas sacrificiales, pues si fallan en sus tareas estabilizadoras, es mediante su asesinato que, se supone, retornará el orden.

Simon Simonse afirma: “los dioses son reyes muertos de la misma forma en que los reyes son dioses que aún no han muerto”.<sup>2</sup> Este mismo autor ha documentado, en tribus de Sudán, cómo es que algunos monarcas se convierten en dioses. Domingo González Hernández sintetiza los aspectos más generales

La entronización permite al rey beneficiarse de su divinización en vida. Ahora bien, al igual que sucedía con el *pharmakos*, esta divinización no es sino la cara favorable de la doble condición de la

---

1 René Girard, Jean-Michel Oughourlian, Guy Lefort, *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica: diálogos con Jean-Michel Oughourlian y Guy Lefort*, (tr. Alfonso Ortiz, Salamanca: Sígueme, 1982; 1ª ed. en francés, 1978): 65.

2 Simon Simonse, “Kings and Gods as Ecological Agents: From Reciprocity to Unilateralism in the Management of Natural Resources”, *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, vol. 12–13 (2006): 36.

víctima, que antes de haber sido sacralizada ha sido acusada de ser responsable de todo el mal comunitario. El rey es un monstruo, y el terror que inspira el rostro maléfico de su monstruosidad se transferirá también al imaginario colectivo que rodea a la naturaleza misma del poder.<sup>3</sup>

Pero hay que tener cuidado con la noción de “rey” de Simonse, así como también con la de Girard. Se trata de todo tipo de líderes: jefes, cabecillas, “abusones”, como les llama Marvin Harris.<sup>4</sup> Es decir, la monarquía es asociada, en la teoría mimética, lo mismo con los reyes modernos que con los jefes tribales con muy poco poder, descritos por algunos etnólogos como Pierre Clastres.<sup>5</sup>

Esta generalización en torno a la idea de la monarquía no es un asunto menor; para antropólogos e historiadores de la antigüedad, es una cuestión inadmisibile. Harris aclara la cuestión:

Cabecillas, jefes y reyes se encuentran en tres formas diferentes de organización política: bandas, aldeas autónomas y estado.

El *gran hombre* es una forma de liderazgo basada en la rivalidad y caracterizada por redistribuciones competitivas que aumentan e intensifican la producción. Tal como ilustran los mumis de las islas Salomón, la posición de *gran hombre* es un estatuto temporal que exige una constante validación mediante exhibiciones de generosidad que le dejan con pocas posesiones, pero con mucho prestigio y autoridad.

Como son muy respetados, los *grandes hombres* se adaptan bien a la función de acaudillar partidas de guerra, expediciones comerciales de larga distancia y otras actividades colectivas que requieren un liderazgo entre los pueblos igualitarios.

Las *jefaturas* constan de varias comunidades o asentamientos aliados de forma más o menos permanente. (...) También los jefes desempeñan el papel de gran proveedor, incrementan e intensifican la producción, celebran festines y organizan expediciones de guerra y comercio de larga distancia. Sin

3 Domingo González, *Hacia una teoría mimética de lo político: René Girard y su escuela* (Madrid: Tesis para optar por el grado de Doctor en la Universidad Complutense de Madrid, 2015): 229.

4 Marvin Harris, *Jefes, cabecillas y abusones* (tr. Isabel Heiman, Madrid: Alianza, 1993).

5 Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado. Ensayos de antropología política* (tr. Ana Pizarro, Barcelona, Herder, 2010; 1ª ed. en francés, 1974): cap. 2; Pierre Clastres, *Investigaciones en antropología política* (tr. Estela Ocampo, Barcelona: Gedisa, 1996; 1ª ed. en francés, 1980): caps. 6, 7 y 11.

embargo, como ilustran las jefaturas trobriandesa, cherokee y tikopia, los jefes gozan de un estatuto hereditario, tienden a vivir algo mejor que el plebeyo (...) y sólo pueden ser depuestos por la derrota en la guerra. (Pero...) su poder es limitado debido a que carecen del apoyo de un grupo permanente de especialistas policiales y militares y no pueden impedir a un número importante de sus seguidores el acceso a los medios de ganarse la vida.

En las *sociedades estatales estratificadas*, la negativa de los campesinos a contribuir al sistema redistributivo puede acarrearles la pérdida de los medios de subsistencia. Las formas prístinas de estratificación y estatalidad (...) estuvieron ligadas al desarrollo de densas poblaciones en hábitats circunscritos (...).

El poder de los antiguos reyes (...) era mayor [que el de los jefes] y dependía menos de la imagen de gran proveedor que de la de gran protector (...).

La forma de Estado más desarrollada y estratificada es la del imperio. Como ilustra el caso del Inca del Perú, los líderes de los antiguos imperios poseían un enorme poder y eran inaccesibles para los ciudadanos ordinarios. La producción era supervisada por un ejército de administradores y recaudadores de impuestos. Aunque el Inca se ocupaba del bienestar de sus súbditos, éstos los consideraban como un dios al que le debían todo en vez de un cabecilla o jefe que se lo debía todo a ellos.

Como todas las sociedades estatales se basan en desigualdades acusadas entre ricos y pobres, gobernantes y gobernados, el mantenimiento de la ley y el orden presenta un desafío crítico (...). En última instancia, son la policía y los militares con su control de los medios de coacción física los que mantienen a raya a los pobres y explotados. Sin embargo, todos los estados encuentran más conveniente mantener la ley y el orden controlando el pensamiento de la gente. Esto se hace de diferentes maneras, que abarcan desde las religiones estatales hasta los ritos y espectáculos públicos y la educación obligatoria.<sup>6</sup>

La teoría mimética, por el contrario, establece una misma categoría para grandes hombres, jefes y reyes. Todas ellas están unidas por su génesis: el condenado a muerte, la futura víctima a inmolar no es asesinado, sino que se

---

6 Marvin Harris, *Antropología cultural* (trad. Vicente Bordoy, Francisco Revuelta, Madrid: Alianza, 2001; 1ª ed. en inglés, 1983): 306-307.

beneficia de que el ritual sacrificial *se detiene* en un punto en el cual le otorga privilegios, y éstos mismos, difieren su asesinato, en ocasiones, hasta el momento mismo de su muerte natural.

Sin embargo, cuando decimos que “se detiene” nos referimos, claro está, al hecho de que el rey que sería inmolado, no lo es. Pero, en cierta forma, el sacrificio continúa por su cauce, pues siempre hay alguien que muere.

Como el sacrificio es sustitutivo, siempre es posible realizar una nueva sustitución: sacrificar sólo a un sustituto del sustituto. Puede suceder, incluso, como en el caso del Jalno tibetano mencionado por Frazer, que el sustituto del sustituto adquiera demasiado poder real para ser sacrificado y que necesite, a su vez, un nuevo sustituto. De todas formas, el sacrificio es rechazado cada vez más al margen de la institución y acaba por desaparecer. Ha terminado la evolución hacia la monarquía moderna: la monarquía *propriamente dicha*.<sup>7</sup>

De acuerdo con Clastres, mientras en las sociedades primitivas el líder está en deuda con su comunidad e, incluso, puede ser ofrecido como víctima propiciatoria si las circunstancias lo requieren; en las sociedades con Estado, el rey es “el que da”, tierras, prosperidad, bienestar, buenas relaciones con los dioses... y, por lo tanto, es su pueblo el que está en deuda con él. Si las circunstancias lo ameritan, puede elegir a un sustituto para ser inmolado.<sup>8</sup> De por sí, en este tipo de sociedades, el pueblo es el que hace los mayores sacrificios, económicos, militares, políticos, entre otros.

Paul Dumouchel explicitó la consecuencia de esta inversión de la deuda para la teoría mimética: en tanto la monarquía se instituye, durante el sacrificio, el chivo expiatorio (*i.e.* la víctima sacrificial sustituta del rey) deja de ser el único en sacralizarse; ahora también se santifica al verdugo, es decir, al rey mismo.

El mecanismo del chivo expiatorio hace sagrada a la víctima, pero la violencia también hace sagrados a quienes cometen la violencia porque la violencia es lo sagrado. Los verdugos, sacrificadores, también son seres *sagrados*. La violencia que cometen a veces los eleva casi al rango de los dioses. Girard persiste sobre la santificación de la víctima porque es la fuente de la cual emerge todo lo sagrado. La santificación de verdugos y asesinos es sólo

7 René Girard, Jean-Michel Oughourlian, Guy Lefort, *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica: diálogos con Jean-Michel Oughourlian y Guy Lefort*, (tr. Alfonso Ortiz, Salamanca: Sígueme, 1982; 1ª ed. en francés, 1978): 64.

8 Pierre Clastres, *Investigaciones en antropología política* (tr. Estela Ocampo, Barcelona: Gedisa, 1996; 1ª ed en francés, 1980): 147, 148, 149, 175 y 176.

indirecta y secundaria pero es, sin embargo, un tema central en muchos mitos y en una serie de textos clásicos. Así, son Caín y Rómulo, más bien que sus víctimas, quienes son los fundadores de ciudades. Mientras que muchos mitos de la fundación describen toda la cultura como emergiendo del cuerpo de la víctima, otros, que podríamos describir como *políticos*, afirman que el héroe, el amo de la violencia, es el fundador: Rómulo, más bien que Remo. Estos mitos no eligen a la víctima y pueden ser llamados *políticos*, en la medida en que no cuentan la historia de la creación del mundo o la ordenación del universo, sino el establecimiento de un líder, rey, dinastía, poseedor de la autoridad suprema. La manera en que Girard analiza la realeza sagrada sugiere que hay un vínculo estrecho entre la política y la santificación del verdugo o, más específicamente, el sacrificio.<sup>9</sup>

Girard ofreció dos explicaciones sobre el origen de esa doble sustitución que implica la monarquía: la explicación general y la narrativa.

---

9 Paul Dumouchel, *The Barren Sacrifice: An essay on political violence* (tr. Mary Baker, East Lansing, MI: Michigan State University, 2015): 17.

## 2.5 Explicación general del origen de la monarquía

En *La ruta antigua de los hombres perversos* Girard planteó una teoría general de cómo algunas víctimas expiatorias dejaron de ser inmoladas para convertirse en reyes. En primer lugar, se establece la identidad de la víctima propiciatoria con el monarca; son la misma persona, pero en momentos diferentes:

La degradación del rey es característica de una práctica ritual que varía enormemente de una a otra monarquía, pero que tiene como denominador común el papel de víctima simbólica o real que hace desempeñar al monarca. Durante los ritos, los súbditos fingen olvidar su idolatría para amotinarse brevemente contra el ídolo.<sup>1</sup>

Para que no quede ninguna duda del carácter de víctima propiciatoria del monarca, al menos en su estado prístino, veamos con quienes Girard lo equipara:

en un panorama general del sacrificio humano, se contempla el abanico formado por las víctimas, nos encontramos, diríase, ante una lista extrañamente heterogénea. Aparecen los prisioneros de guerra, los esclavos, los niños y los adolescentes solteros, aparecen los individuos tarados, los desechos de la sociedad, como el *pharmakos* griego. En algunas sociedades, finalmente aparece el rey.<sup>2</sup>

En segundo lugar, Girard establece las *dos etapas del mecanismo sacrificial*: 1) la idolatría del poderoso hombre perverso, ser admirado y temido; 2) y la demonización del mismo, situación que permite asesinarlo:

---

1 René Girard, *La ruta antigua de los hombres perversos* (trad. Francisco Diez del Corral, Barcelona: Anagrama, 1989; 1ª. ed. en francés, 1985): 105.

2 René Girard, *La violencia y lo sagrado* (tr. Joaquín Jordá, Barcelona: Anagrama, 1983; 1972, 1ª ed. en francés): 19.

Cuanto más calma el rito a la comunidad, más pierde su virulencia primera, más adquiere las connotaciones que el término *ritual* tiene generalmente para nosotros. Llega un momento en que ya nada se abandona al azar. A partir del momento en que *el* hombre perverso ha concluido su viaje, desde el instante mismo en que es propiamente linchado, se le designa un sucesor oficial. Por mor de eficacia, este sucesor se escoge inmediatamente, se intenta evitar tiempos muertos que podrían perjudicar a la comunidad. Para asegurarse completamente de que el hombre designado tiene suficiente perversidad, sólo hay una solución: exigir de él que cometa todos los crímenes atribuidos a sus predecesores. Así, la primera fase es la de idolatría delirante. Se pide a la víctima que ejerza sobre la comunidad un poder sin límites, algo que el modelo original exige. (...) La futura víctima reina sobre sus futuros verdugos tanto tiempo como sus predecesores, hasta el día, también rígidamente determinado por los ejemplos anteriores, en que, con un solo y unánime movimiento, el pueblo se vuelve contra su ídolo para perseguirlo y sacrificarlo.<sup>3</sup>

Girard explica el origen de las variaciones del mecanismo sacrificial: “una dinámica de la imitación ritual preserva ciertos elementos originarios, pero necesariamente modifica algunos y pierde otros”.<sup>4</sup> A partir de cierto momento histórico, cuya génesis la teoría girardiana no esclarece, los reyes dejaron de ser sacrificados. Es decir, se privilegió la etapa 1) sobre la etapa 2), hasta el punto en el cual ésta casi desaparece, aunque deja algunos rastros.<sup>5</sup>

La teoría mimética no establece la génesis de esta dirección, ni explica por qué en algunos lugares tardó más en desarrollarse la tendencia de la dominación de la etapa 1) y por qué en algunos otros nunca desapareció la 2).

Elaborar una tipología al respecto es una de las investigaciones más importantes que aún están pendientes para la teoría mimética. El mismo Girard hablaba de la necesidad de construir una “cartografía de los ritos” que justamente sirviera para explicar la diferencia entre el modelo arcaico y el modelo monárquico de sacrificio.<sup>6</sup> Según nosotros, dicha clasificación consistiría en:

---

3 René Girard, *La ruta antigua de los hombres perversos* (trad. Francisco Diez del Corral, Barcelona: Anagrama, 1989; 1ª ed. en francés, 1985): 107-108.

4 René Girard, *La ruta antigua de los hombres perversos* (trad. Francisco Diez del Corral, Barcelona: Anagrama, 1989; 1ª ed. en francés, 1985): 117.

5 Domingo González, *Hacia una teoría mimética de lo político: René Girard y su escuela* (Madrid: Tesis para optar por el grado de Doctor en la Universidad Complutense de Madrid, 2015): 225.

6 René Girard, *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha* (Madrid: Trotta, 2006; 1ª ed. en inglés, 2004): 167.

i) Establecer tipos de situaciones sociales en donde las dos etapas son visibles. Es el modelo originario, cuando “el hombre perverso” después de sacrificado es santificado. Mencionemos sólo un ejemplo: “la guerra ritualizada de los pueblos primitivos”, que conlleva pocas bajas y un tipo de combate limitado por códigos morales.<sup>7</sup> Este concepto implica tanto el temor a los enemigos-demonios como el reconocimiento de sus poderes benéficos, pues una vez concluido el conflicto, se les venera en tanto traen la concordia.<sup>8</sup>

ii) Situaciones sociales en donde la etapa 1) borra a la 2). Aquí las otrora víctimas sacrificiales acumulan poder suficiente para evitar llegar a la etapa 2). Éste sería el surgimiento de las monarquías, en donde los reyes sólo mueren simbólicamente y gobiernan sobre unos súbditos que, ¡están dispuestos a morir por ellos!

iii) Situaciones en donde la etapa 2) tiende a eclipsar a la etapa 1). Aquí, la víctima demonizada nunca es santificada, aun cuando se le mate. Esto provoca que su asesinato no calme los ánimos adversos al interior de la comunidad.

Otros ejemplos de ii) tienen que ver con las instituciones en donde se sacrifica sólo simbólicamente a los hombres del poder: en las democracias, las elecciones dan vida política a unos y matan simbólicamente a otros. Al concluir el periodo de un presidente, muere políticamente, y el nuevo mandatario nace. Las reglas dan tal poder a los políticos que aún los perdedores no sufren una inmolación real.

Nada de esto es irreversible y en el análisis de Girard sobre el asesinato de la reina María Antonieta, se esclarece la manera en que unas instituciones que tienden al modelo ii), fracasan y conllevan al iii), que analizaremos a continuación. Pero lo mismo puede decirse de los zares en la Revolución Rusa o del linchamiento de Mussolini. De un modo más general, Girard nos recuerda que el pharmakos, escapa a la sociedad por abajo y eso justamente lo convierte en un potencial chivo expiatorio; también los reyes, escapan a la sociedad, aunque ellos, por arriba. Y ese escape, los exterioriza de la misma, lo cual también los vuelve potenciales chivos expiatorios.<sup>9</sup>

7 John Keegan, *Historia de la guerra* (trad. de Francisco Marín Arribas, Barcelona: Planeta, 1995; 1ª ed. en inglés, 1993): 120-132.

8 Robert G. Hamerton-Kelly, ed., *Violent Origins. Walter Burkert, René Girard and, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation* (Stanford: Stanford University Press, 1987): 94 y 98.

9 René Girard, *La Violencia y lo sagrado* (tr. Joaquín Jordá, Anagrama: Barcelona, 1983; 1972, 1ª ed. en francés): 20.



Retomemos el mismo ejemplo de la situación i): según Girard, la guerra entre sociedades que han desmitificado el mecanismo sacrificial no permite el reconocimiento del otro y, por lo tanto, la guerra pierde sus límites morales y se convierte en una empresa de pura fuerza y conveniencia. Girard pensaba que esto tenía que ver con la desmitificación producida por el cristianismo. Los ejércitos dejaron de venerar y respetar a sus enemigos; ahora sólo eran temibles bárbaros que merecían morir. Y ofrece, entre otros, el ejemplo de la lucha de clases de la modernidad.<sup>10</sup>

En este caso, Victor Hanson y John Keegan no coinciden con Girard. Para los historiadores de la guerra, el tipo de combate que supera los rituales y deja de venerar al enemigo es una invención de los griegos, surgido en la época de las Tragedias.<sup>11</sup> Girard estuvo cerca de ver esto, pero prefirió destacar la innovación del cristianismo también en el terreno de la guerra.

Concentrémonos ahora en la situación social ii): justamente, la que trata la monarquía.

Girard afirma estudiar tradiciones como la bíblica y la de las Tragedias griegas, en donde “tendremos que enfrentarnos con víctimas que no son ya nada más que víctimas y reyes que no son más que reyes”.<sup>12</sup>

Al referirnos a la paradoja de las primeras tumbas en el proceso de hominización, notamos que se trataba de la misma paradoja que encarna el chivo expiatorio. Una situación que, a la vez, recuerda la tesis de Kantorowicz, recogida de la literatura medieval y renacentista, según la cual la monarquía se basa en la concepción de que el rey tiene dos cuerpos: el físico del monarca en turno y el metafísico, es decir la institución; este cuerpo no muere al fenecer un rey concreto, sino que se transmite de un hombre coronado a otro. Más aún, el cuerpo metafísico del rey encapsula a todo el reino; su superioridad no se basa en que se encuentra en la punta de la pirámide social, sino en que engloba el Todo, es decir, su territorio, población y elementos culturales. El rey está presente en todos los lugares de su reino, pero también está ausente; pocos lo ven y conviven con él (el primer cuerpo), pero es omnipresente (el segundo cuerpo).

Esta teoría, a su vez, se inspiraba en la noción, propia de la Antigüedad tardía y del Medioevo, de que la Iglesia engloba el Todo. En este caso, el

---

10 Robert G. Hamerton-Kelly, (edita), *Violent Origins. Walter Burkert, René Girard and, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation* (Stanford: Stanford University Press, 1987): 94 y 145.

11 Victor Davis Hanson, *Matanza y cultura. Batallas decisivas en el auge de la civilización occidental* (trad. Amado Diéguez Rodríguez, México: Fondo de Cultura Económica, 2006; 1ª ed. en inglés 2001): 49-54 y 115-116; John Keegan, *Historia de la guerra* (trad. de Francisco Marín Arribas, Barcelona: Planeta, 1995; 1a ed. en inglés, 1993): 287-306.

12 René Girard, *La ruta antigua de los hombres perversos* (trad. Francisco Diez del Corral, Barcelona: Anagrama, 1989; 1ª. ed. en francés, 1985): 119.

Todo no es un reino ni un país, sino la cristiandad entera. A la vez, Dios englobaba el Todo, entendido aquí como el universo.<sup>13</sup>



El monarca, sustituto, evade la muerte...  
...encontrando al sustituto del sustituto

Encontramos, así, una continuidad profunda entre los primeros débiles cabecillas y los monarcas, por poderosos que éstos sean: su función simbólica. Como nos recuerda Régis Debray, si decimos “símbolo”, decimos tumba<sup>14</sup> y, con ello, enfatizamos de nueva cuenta su papel ambivalente: el presente-ausente y... el malhechor-que-se-santifica o el-ídolo-que-se-demoniza. El chivo expiatorio en su doble función: el doble monstruoso.

13 Ernst Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval* (tr. Susana Alkin Araluce y Rafael Blázquez Godoy, Madrid: Alianza Universidad, 1985; 1ª ed. en inglés, 1957): cap. 3.

14 Régis Debray, *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente* (tr. Ramón Hervás, Barcelona: Paidós, 1998; 1ª ed. en francés, 1992): 22.

## 2.6

### El origen de la monarquía desde la narrativa voluntarista girardiana

Para Girard, el origen de la monarquía pudo haber tenido un viso voluntarista, incluso de engaño por parte de la víctima propiciatoria en espera de ser asesinada. Esto se nota en la siguiente cita:

Para que el ritual produzca una institución política, un poder monárquico, más bien que unas formas sacrificiales ordinarias, que calificaríamos de propiamente dichas, ¿qué tiene que ocurrir? *Es necesario y suficiente que la víctima aproveche ese plazo para la inmólación que se le concede para transformar en poder efectivo la veneración terrorífica que le tienen sus fieles.* Puede esperarse entonces que tienda a prolongarse enseguida ese intervalo entre la elección de la víctima y el sacrificio. Y esa prolongación, a su vez, permitirá a la futura víctima asegurarse un dominio cada vez más real sobre la comunidad. Llegará el momento en que ese dominio sea tan efectivo, la sumisión de la comunidad tan servil, que el sacrificio real del monarca resulta concretamente imposible y hasta inconcebible. La relación entre el sacrificio y la monarquía es demasiado estrecha para disolverse de un solo golpe, pero se modifica.<sup>1</sup>

Agregamos las cursivas para hacer patente el voluntarismo en juego. Y encontramos otra nota al respecto, ahora de Paul Dumouchel:

Girard sugiere que los primeros reyes sagrados deben haber sido víctimas esperando para ser sacrificados, pero ya hechos divinos en anticipación,  *fueron capaces de aprovechar la espera para retrasar tanto como sea posible el tiempo de su sacrificio, o para desplazar la violencia sobre otras víctimas y se transforman en sacrificadores.*<sup>2</sup>

1 René Girard, Jean-Michel Oughourlian, Guy Lefort, *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica: diálogos con Jean-Michel Oughourlian y Guy Lefort*, (tr. Alfonso Ortiz, Salamanca: Sígueme, 1982; 1ª ed. en francés, 1978): 64.

2 Paul Dumouchel, *The Barren Sacrifice: An essay on political violence* (tr. Mary Baker, East Lansing, MI:

Según Marcel Granet, en la antigua China, los primeros señores eran sacrificadores y víctimas por excelencia. Entre el sacrificador y el sacrificado, la distancia nunca es muy grande, ya que el dios que exige víctimas se convierte en la primera víctima de sacrificio, por lo que no sorprende que en los mitos *políticos* el sacrificador se convierta a menudo en sacrificado y el héroe o verdugo se transforme en víctima.<sup>3</sup>

Si existe alguna duda sobre la capacidad de esos chivos expiatorios para convencer a la comunidad de ser más útiles vivos que muertos; o bien, de asustar lo suficiente a la sociedad con unos poderes imaginados por la propia comunidad, para evitar ser asesinados y encontrar un sustituto, al menos *no hay ninguna duda en cuanto al uso que los monarcas ya establecidos hacen de los mecanismos del diferimiento y sustitución sacrificial*. De hecho, los reyes deben recrear constantemente el mito de la violencia original para que ésta no aparezca de manera espontánea sobre de ellos.

Tomemos ahora, desde la teoría mimética, a Maquiavelo. Veamos los siguientes fragmentos de Harald Wydra, que indican el uso deliberado, político, de chivos expiatorios como sustitutos de príncipes y reyes:

el mecanismo del chivo expiatorio (...) está tematizado [por el florentino] en su función preventiva como un ritual institucionalizado para mantener la libertad republicana. A través de la ley de la acusación, el cambio de humores debe ser provisto con una salida. En los *Discursos*, Maquiavelo presenta el caso del patricio Coriolano que quería matar de hambre a sus enemigos plebeyos. En el mismo capítulo argumenta que la imposibilidad de encontrar un chivo expiatorio causó desorden en Florencia. Sin embargo, lo más sorprendente es que él respalda la amenaza de una cadena mimética de acusaciones y violencia mutuas, siempre que no existan mecanismos de chivo expiatorio debidamente institucionalizados en un marco legal y ejecutados por la autoridad (...).

La (...) estabilidad religiosa o política debe estar sustentada por algún tipo de legitimación sagrada y permanente. Los grandes fundadores como Moisés, Rómulo, Ciro o Teseo son elogiados y distinguidos porque –a diferencia de César Borgia o Agatocles o el profeta desarmado Savonarola– no sólo tuvieron éxito temporal, sino que fundaron un régimen duradero (...). Lo

---

Michigan State University, 2015): p. XV

3 Paul Dumouchel, *The Barren Sacrifice: An essay on political violence* (tr. Mary Baker, East Lansing, MI: Michigan State University, 2015): 18.

importante aquí es el hecho de que la veneración está ligada a la discusión de la superioridad del uso de las armas y la violencia.<sup>4</sup>

También es esclarecedor el texto de Jim Grote, que distingue entre el mecanismo inconsciente del chivo expiatorio de las religiones arcaicas y el mecanismo consciente, usado como propaganda por los políticos: “Los asesinatos fundacionales de Maquiavelo son actos conscientes de violencia que son causados por actos conscientes de imitación”.<sup>5</sup> Vemos también el uso deliberado del mecanismo sacrificial, por parte de los reyes, en el ejemplo de la expulsión de los “marranos” (judíos) por parte del Rey Fernando de España.<sup>6</sup>

Que el uso del sacrificio para fines políticos no es anecdótico, sino esencial para las funciones de los gobernantes, lo muestra el modo mismo en que Maquiavelo recomienda la educación de los príncipes:

Con el arte de la guerra en mente, Maquiavelo aconseja que el príncipe sea educado en dos modos, el modo de las acciones y el modo de la mente (...). Estos dos modos se traducen en la práctica de la caza y el estudio de la Historia. La caza acostumbra al cuerpo a las dificultades y enseña la estrategia militar en medio de la variedad del terreno natural. La Historia enseña la imitación de los grandes hombres. Maquiavelo cita aquí grandes hombres que han imitado a otros grandes hombres. *Alejandro Magno imitó a Aquiles, César a Alejandro, Escipión a Ciro* (...). En otro lugar, Maquiavelo lamenta el hecho de que los hombres modernos lean las historias antiguas por placer en vez de encontrar modos serios de imitación.<sup>7</sup>

En la propuesta de Maquiavelo vemos con claridad la importancia de “imitar a los antiguos” para los monarcas. Pero cabe preguntarse ¿qué imitarles? Una de las claves, claro está, es la manera de administrar la violencia, de convertirla en útil para su causa.

---

4 Harald Wydra, “Human Nature and Politics: A Mimetic Reading of Crisis and Conflict in the Work of Machiavelli”, *Contagion. Journal of Violence, Mimesis and Religion* (Vol. 7, 2000): 52-53.

5 Jim Grote, “The Founding Murder in Machiavelli’s The Prince”, *Contagion. Journal of Violence, Mimesis and Religion* Vol. 5 (2000): 124.

6 Jim Grote, “The Founding Murder in Machiavelli’s The Prince”, *Contagion. Journal of Violence, Mimesis and Religion* Vol. 5 (2000): 126.

7 Jim Grote, “The Founding Murder in Machiavelli’s The Prince”, *Contagion. Journal of Violence, Mimesis and Religion* Vol. 5 (2000): 127.

## 2.7

**Mito y desmitificación de las víctimas propiciatorias**

Según Girard *los mitos primitivos y arcaicos servían para legitimar el sacrificio del Uno*, para encubrir que se trataba de víctimas inocentes –o al menos, no más culpables que el resto de los miembros de la comunidad–. Los mitos pintan “al inmolado” como un verdadero demonio que merece ser descuartizado. El término “unanimitad”<sup>8</sup> es la clave para comprender la fuerza del mito: prácticamente todos creen en la maldad de la víctima propiciatoria. Y esto gracias al contagio mimético.

En la mayor parte de la obra de Girard encontramos que la unanimidad sacrificial desaparece por el efecto desmitificador del cristianismo. A diferencia de los mitos, que son contados por los perpetradores del homicidio fundador, los Evangelios son contados desde la perspectiva de las víctimas sacrificadas. El cristianismo mostró “las cosas ocultas desde la fundación del mundo”, es decir, que: i) el sacrificio es un mecanismo social, no un acto de justicia celestial; ii) que las víctimas inmoladas no son culpables de crímenes atroces, sino que son tomados como sustitutos de los miembros de toda la sociedad; iii) que la restauración del orden, una vez inmolada la víctima, se

8 La teoría mimética utiliza los términos “unanimitad perseguidora”, “unanimitad mimética”, “unanimitad de la comunidad”, “unanimitad espontánea”, “unanimitad contra el chivo expiatorio”, “unanimitad social”, “unanimitad violenta”, “unanimitad hostil”, “vértigo de la unanimidad mimética”, “unanimitad victimaria”, “unanimitad reconciliadora”, “unanimitad del homicidio” como intercambiables en: René Girard, *La violencia y lo sagrado* (tr. Joaquín Jordá, Anagrama: Barcelona, 1983; 1972, 1ª ed. en francés): 87, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 104, 105, 108, 109, 111, 114, 115, 116, 117, 122, 128, 130, 131, 132, 133, 139, 140, 142, 143; 145, 150, 158, 165, 167, 194, 203, 256, 257, 260, 262, 267, 269, 276, 287, 292, 297, 301, 309, , 310, 311, 312, 316, 323, 329 y 332; René Girard, Jean-Michel Oughourlian, Guy Lefort, *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica: diálogos con Jean-Michel Oughourlian y Guy Lefort*, (tr. Alfonso Ortíz, Salamanca: Sígueme, 1982; 1ª ed. en francés, 1978): 46, 122, 230, 156, 185, 202, 250, 270, 303, 355 y 482; René Girard, *El chivo expiatorio* (tr. Joaquín Jordá, Barcelona: Anagrama, 1986; 1ª ed. en francés, 1982): 19, 65, 113, 115, 129, 142, 144, 146, 147, 153, 186, 231 y 237; René Girard, *La ruta antigua de los hombres perversos* (trad. Francisco Díez del Corral, Barcelona: Anagrama, 1989; 1ª ed. en francés, 1985): 24, 60, 67, 78, 97, 135, 137, 148, 153, 155, 165, 178, 184 y 189; René Girard, *Cuando estas cosas empiecen a suceder... Conversaciones con Michel Treguer* (Madrid: Ediciones Encuentro, 1996; 1ª ed. en francés, 1994): 52, 97, 122 y 144; René Girard, *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha* (Madrid: Trotta, 2006; 1ª ed. en inglés, 2004): 47, 72, 80, 81 y 95; René Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago* (tr. Francisco Díez del Corral, Barcelona: Anagrama, 2002; 1999, 1ª ed. en francés): 16, 45, 48, 60, 67, 79, 85, 91, 101, 104, 110, 112, 113, 117, 158, 161, 164, 165, 197, 223, 224, 236, 242, 243, y 245; René Girard, Benoît Chantre, *Clausewitz en los extremos* (trad. Luciano Padilla López, Buenos Aires: Katz, 2010; 1ª ed. en francés, 2007): 53, 55, 105, 209 y 235.

debe a la creencia, por parte de la comunidad, de que efectivamente el uno era el causante de los males que aquejaban a la sociedad; iv) que la verdadera pacificación sólo llega cuando los hombres se auto-controlan y se responsabilizan de sus actos.<sup>9</sup>

El mito produce el malentendido (*méconnaissance*) que hace que los hombres vean su propia violencia como si se tratara de una violencia exterior.<sup>10</sup> Esta forma de pensamiento ofrece varias ventajas: i) no tenemos que responder de nuestras propias fallas; ii) encontramos fácilmente la fuente de males que nos superan y nos trascienden; iii) nos da la certeza que ofrecen los maniqueísmos y además, nos coloca del lado de los buenos; iv) imaginamos que aún las peores catástrofes tienen un “rostro” y quizás también una solución –la inmolación misma.



El mito produce el malentendido acerca del culpable

Aunque Girard enfatizó que la religión que superaba la *méconnaissance* por excelencia era el cristianismo, también atribuyó dotes desmitificadores a las tragedias griegas, el Antiguo Testamento y al hinduismo. Algunos autores han demostrado que la tendencia desmitificadora es una parte importante de muchas otras religiones y no un rasgo exclusivo del cristianismo;<sup>11</sup> las

9 Todos estos temas fueron tratados por primera vez en los dos primeros capítulos de: René Girard, Jean-Michel Oughourlian, Guy Lefort, *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica: diálogos con Jean-Michel Oughourlian y Guy Lefort*, (tr. Alfonso Ortiz, Salamanca: Sígueme, 1982; 1ª ed. en francés, 1978) y fueron sintetizados por: Ángel Barahona, *René Girard: de la ciencia a la fe* (Madrid, Encuentro, 2014): cap. 5; Michael Kirwan, *Girard and Theology* (New York: T&T Clark, 2009): cap. 8; Wolfgang Palaver, *René Girard's Mimetic Theory* (East Lansing, MI: Michigan State University, 2013): cap. 5.

10 Domingo González, *Hacia una teoría mimética de lo político: René Girard y su escuela* (Madrid: Tesis para optar por el grado de Doctor en la Universidad Complutense de Madrid, 2015): 88-94; Richard Golsan, *René Girard and Myth* (New York, Routledge, 2002): cap. 4.

11 Richard Kearney, *Strangers, Gods and Monsters. Interpreting Otherness* (New York: Routledge, 2003): 41; David P. Barash, Judith Eve Lipton, *Payback: Why We Retaliate, Redirect Aggression, and Take Revenge* (New York: Oxford University Press); Pierpaolo Antonello, Paul Gifford, "Mimetic Theory and the Science of Evolutionary Origins" *How We Became Human*, (East Lansing, MI: Michigan State University, 2015): 131-132.

religiones y filosofías axiales, de hecho, son claramente anti-sacrificiales;<sup>12</sup> más aún, la pérdida de unanimidad respecto al mito es una característica de casi todas las sociedades complejas, debido a que están compuestas por múltiples grupos con creencias distintas y es difícil conseguir cualquier tipo de unanimidad.<sup>13</sup>



La desmitificación del chivo expiatorio

12 Jorge Márquez, *Sociedad, poder y violencia. De las religiones axiales a la modernidad* (México, UNAM-SITESA, 2014): Introducción.

13 Raymond Aron, *Las etapas del pensamiento sociológico*, t. II (trad. Aníbal Leal, Buenos Aires: Ediciones Fausto, 1977; 1ª ed. en francés, 1967): cap. 1; Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud* (trad. Amelia Valcárcel, Barcelona: Crítica, 1987; 1ª ed. en inglés, 1981): 164-185; Marcel Detienne, *La invención de la mitología* (trad. Marco Antonio Galmarini, Barcelona: Península, 1985; 1ª ed. en francés, 1981): 94.



## 2.8 El *Katechón*

Girard es pesimista en tanto considera que una vez que ha sido desmitificado el mecanismo del chivo expiatorio, éste ya no puede producir un orden duradero. La Biblia, especialmente en los Evangelios, descubre que la violencia no es de origen divino, sino humano, al mostrarnos la inocencia de la víctima inmolada. Pero la Biblia también anuncia que la desmitificación de la violencia no trae paz sino una violencia más extendida y destructora: la hecatombe apocalíptica.

Una vez revelado que la víctima inmolada no es más que un chivo expiatorio, es decir, una vez que se ha desacreditado la “unanimitad culpabilizadora”, el mecanismo pierde su eficacia. Sin embargo, no renunciamos a él. La teoría mimética utiliza un término para hablar de este uso del mecanismo sacrificial en un contexto en el que ya ha perdido su fortaleza:

En la Epístola a los Tesalonicenses, Pablo define lo que retrasa el *desencadenamiento de Satán* como un *katéchon*, o, dicho de otra forma, como lo que contiene el Apocalipsis en el doble sentido de la palabra señalado por J.P. Dupuy: encerrar en sí mismo y retener dentro de ciertos límites.<sup>1</sup>

En una nota al pie, Girard reconoce que debe el uso de este término a Wolfgang Palaver, quien, después de aclarar el origen bíblico del término, lo emplea para comprender cómo el Estado, en las teorías de Thomas Hobbes y Carl Schmitt, es también un *katéchon*.<sup>2</sup>

Otras menciones del *katéchon* las podemos encontrar en el ensayo introductorio de Robert Hamerton-Kelly para *Politics & Apocalypse*.<sup>3</sup> Sin embar-

---

1 René Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago* (tr. Francisco Díez del Corral, Barcelona: Anagrama, 2002; 1999, 1ª ed. en francés): 240.

2 Wolfgang Palaver, “Hobbes and *Katéchon*. The Secularization of Sacrificial Christianity”, *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture* Vol. 2 (1995); Wolfgang Palaver, “Carl Schmitt’s ‘Apocalyptic’ Resistance against Global Civil War”, Robert Hamerton-Kelly, ed., *Politics & Apocalypse* (Michigan: Michigan State University, 2007): 69-94.

3 Robert Hamerton-Kelly, ed., *Politics & Apocalypse* (Michigan: Michigan State University, 2007): 13, 14, 21, 22 y 27.

go, la más extensa referencia al *katechón* la ofrece Fornari, en su ensayo *Figures of Antichrist*. Para comprender el *katéchon*, primero nos contextualiza: es un tipo de pacificación violenta que sólo es posible una vez que ha aparecido Cristo, pues el *katéchon* es el orden del Anti-Cristo:

El Anticristo es un sinónimo de Satanás, con la diferencia de que el sustantivo funcional *Anticristo* contiene una indicación directa de la relación de Satanás con Cristo; es la consecuencia (...) del conflicto entre Satanás y Cristo. (...). El diablo no es una persona, sino un principio que destruye drásticamente a la persona –pero expresa la consecuencia de la desmitificación provocada por Cristo: una vez eliminada la máscara del diablo, éste revela su verdadero rostro, el del *adversario*. La primera figura en contra de quien se dirige este ser *anti* es la que lo ha desenmascarado, es decir: el Cristo. (...) La intención de Satanás se clarifica (...): tomar el lugar de Cristo para ir en contra de él e ir en contra de Cristo para tomar su lugar.

Inicialmente, Satanás prueba a Cristo con su vieja estratagema de la tentación, y esto marca el comienzo de la misión pública del Hijo de Dios (...). Si Cristo cediera, fracasaría (...) en su misión del Padre convirtiéndose en el anticristo de sí mismo (...).

Cristo no cae en tentación, pero esto no significa que su victoria sea de una vez por todas. Él ha confirmado su misión, pero una vez que la revelación se ha puesto en marcha, todos los hombres son llamados a entrar en su figura, en su función salvífica, para convertirse en *Cristo*. Lo que implica que el diablo repetirá su tentación para todos los seguidores de Cristo.

(...) Y, puesto que es difícil resistir la tentación, habrá un número cada vez mayor (...) de anticristos. Desde el principio, la palabra se caracteriza (...) por su forma plural. No tenemos muchos *cristos* porque seguir a Cristo significa ser como es y para entrar es necesario ser parte de él (...). Los fieles se convierten en parte del cuerpo de Cristo, que es la Iglesia. Por el contrario, cualquiera que se convierte en el *anti* de Cristo introduce el germen de la pluralidad y la discordia (...).

(...) Si queremos reconstruir de una manera integral la presencia y el significado del Anticristo en la historia y en el pensamiento político actual (...) es (...) esencial (...) entender que tal figura se desarrolló junto con la idea de un tiempo intermedio, (...), el tiempo del *katéchon* (lo que restringe la violencia con métodos violentos); un momento establecido entre nosotros y la revelación

completa anticristiana. Como ocurre con respecto a muchos conceptos fundamentales de las escrituras cristianas, la noción del anticristo entra sigilosamente y luego se desarrolla y establece en el curso de la tradición.<sup>4</sup>



El adversario

Fornari se refiere a los totalitarismos del siglo XX, desde las teorías de Carl Schmitt y Hanna Arendt, como *katechónes* muy inestables, en tanto proyectos políticos expansionistas. Sin embargo, para Girard todos los órdenes políticos tienden a ser inestables, pues para la política es una tentación irresistible intentar convertir los poderes terrenales en trascendentales.

Los gobiernos convierten en ídolo al Estado, a su partido, a su gobierno, a su país; esto justifica que se lleven a cabo sacrificios;<sup>5</sup> más aún, dichos sacrificios tienden a naturalizarse, a volverse cotidianos e incuestionables.<sup>6</sup> Sin embargo, el sacrificio bajo la égida del *katéchon* funciona mal, pues ya no existe la unanimidad linchadora y, por lo tanto, la pacificación esperada se convierte en pacificación a medias en el mejor de los casos, y en escalada conflictiva en el peor.

Repitémoslo: el *katéchon* implica que el sacrificio funciona mal pero no renunciamos a él. Para Girard, la eficiencia sacrificial es cada vez menor y más destructiva. En *Clausewitz en los extremos* de Girard, *Barren Sacrifice*, de Dumouchel y en diversas obras de Jean-Pierre Dupuy, encontramos referencias a las implicaciones de una “mímesis colectiva” incapaz de “economizar el sacrificio”. Es decir, en tanto que la violencia se sacraliza deja de tener los

4 Giuseppe Fornari, “Figures of Antichrist. The Apocalypse and Its Restraints in Contemporary Political Thought”, *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture* Vol. 17 (2010): 54-55.

5 René Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago* (tr. Francisco Díez del Corral, Barcelona: Anagrama, 2002; 1999, 1ª ed. en francés): 133-135; René Girard, Benoît Chantre, *Clausewitz en los extremos* (trad. Luciano Padilla López, Buenos Aires: Katz, 2010; 1ª edición en francés, 2007): 266-269; Paul Dumouchel, *The Barren Sacrifice: An essay on political violence* (tr. Mary Baker, East Lansing, MI: Michigan State University, 2015): xxx y 173.

6 Jean-Pierre Dupuy, *Economy and the Future. A Crisis of Faith* (tr. M. B. DeBevoise, Michigan: Michigan State University): 72-74.

límites de lo “racionalmente aceptable” y puede incluso desbordarse hasta el punto de la “aniquilación total”, ya sea de la humanidad o del planeta.<sup>7</sup>

¿Qué es lo racionalmente aceptable en términos de sacrificio? Un tipo de sacrificio que evita un mayor número de muertes. Claro está, dada la naturaleza de las sociedades plurales –cuya conciencia colectiva está debilitada, como diría Durkheim–, no existen los sacrificios “completamente racionales”, pues el contagio y la solidaridad victimaria nunca es total.<sup>8</sup>

Además de la idea política del *katéchon*, Jean-Pierre Dupuy y Paul Dumouchel encontraron en la economía la concepción de la “contención de la violencia”. En primera instancia, a propósito de la noción de escasez, que nos lleva lo mismo al progreso de los bienes materiales que al hambre y a la guerra.<sup>9</sup> En segundo lugar, en tanto que funda un orden estable, conlleva también el germen de la inestabilidad:

A través de sus lapsus, distorsiones y denegaciones, [los clásicos] revelan que la economía contiene la violencia, en el doble sentido de la palabra, lo cual reconcilia a Marx con Montesquieu. Tras su optimismo ingenuo, conocen sobradamente la realidad de la sociedad mercantil, de la que nosotros hemos mostrado, por otra parte, que ha conseguido hacer coincidir un orden estable y un estado de crisis permanente.<sup>10</sup>

Dupuy encuentra en la teoría de la ilustración escocesa y sus derivados, una idea de la justicia que lo mismo

contiene y reprime, al tiempo que engendra, pares aparentemente contradictorios (...): la reciprocidad en los intercambios (de afectos y de amenazas–golpes), la meritocracia (como *competencia deportiva* y como *violencia desatada*), la envidia (como *morfogénesis*

7 Jean-Pierre Dupuy, “Nuclear Apocalypse: The Balance of Terror and Girardian Misrecognition”, Pierpaolo Antonello, Paul Gifford, eds., *Can We Survive Our Origins? Readings in René Girard's Theory of Violence and the Sacred* (East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2015); Paul Dumouchel, “A Covenant among Beasts. Human and Chimpanzee Violence in Evolutionary Perspective”, Pierpaolo Antonello, Paul Gifford, eds., *Can We Survive Our Origins? Readings in René Girard's Theory of Violence and the Sacred* (East Lansing, MI: Michigan State University, 2015): 254-264; Jean-Pierre Dupuy, *The Mark of the Sacred* (tr. M. B. de Bevoise, Stanford University Press, 2013; 1ª ed. en francés, 2008): caps. 1 y 6.

8 Paul Dumouchel, *The Barren Sacrifice: An essay on political violence* (tr. Mary Baker, East Lansing, MI: Michigan State University, 2015): xv-xvii, xxv, 37, 42, 43, 75, 76, 106-113.

9 Paul Dumouchel, *The ambivalence of Scarcity and Other Essays* (East Lansing, MI: Michigan State University, 2014): ix-xvii.

10 Jean-Pierre Dupuy, *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social* (trad. Juan Gutiérrez y Carlos Alberto Martins, Barcelona: Gedisa, 1998; 1ª ed. en francés, 1992): 346.

*del orden social y como corrupción del mismo), el sacrificio (en tanto que órdenes vacunados contra sus prácticas y en tanto que inevitables efectos de sistema).*<sup>11</sup>

Como puede apreciarse, la teoría mimética plantea el *katéchon* como una forma provisional e ineficiente de pacificación. Lo que aquí proponemos es que los *katéchones* político o económico, vistos de modo aislado, no ofrecen más que provisionales e insuficientes formas de pacificación. Sin embargo, plantearemos que, si se comprenden los *katéchones* de una forma más integral, si se unen las piezas, podremos trazar un modelo desde la teoría mimética, que nos permita comprender la complejidad del orden pos-tradicional y sus amenazas. Veremos que, si ahí en donde falla un modelo de contención de la violencia no vemos aparecer una violencia rampante, es porque ha entrado en acción otro *katéchon*. Pero también a la inversa: en donde aparentemente un *katéchon* funciona bien y, de todos modos, encontramos violencia desmedida, es porque se ha sobrepuesto la lógica de otro modelo de contención; éste, fallido. La operación de este modelo la veremos plenamente en su aplicación, en el tomo 2 de esta obra, a propósito del análisis del sistema político mexicano.



El *katéchon*

Scott Coldwell se aproximó a este modelo de un modo general, al plantear diversos modos de *katéchon* en la modernidad. Sin embargo, no articuló las piezas. Vio que eran diversas, pero no se preocupó en pensar de qué modo convivían, se reforzaban o se destruían mutuamente.<sup>12</sup>

11 Juan Guitérrez, "Prólogo", Jean-Pierre Dupuy, *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social* (trad. Juan Gutiérrez y Carlos Alberto Martins, Barcelona: Gedisa, 1998; 1ª ed. en francés, 1992): 16.

12 Scott Coldwell, *René Girard and Secular Modernity. Christ, Culture and Crisis* (Indiana: University of Notre Dame Press, 2013): 118-169.

## 2.9

### El modelo post-tradicional del sacrificio

Los elementos del modelo sacrificial post-tradicional son:

1) La desestructuración del orden, producida por el desgaste de los mecanismos tradicionales *de control de la violencia*. Una desestructuración incentivada por:

a) el intento de instauración de un orden político-jurídico que concentra o busca concentrar en sus propias instituciones la violencia; se trata de un espacio en el cual la política intenta adquirir autonomía frente a lo sagrado, pero nunca logra desembarazarse del todo de los rastros de su origen religioso;<sup>1</sup>

b) el propio cristianismo –y demás religiones anti-sacrificiales–, que propone una ética universal que merma las solidaridades tradicionales;<sup>2</sup>

c) el incremento del papel de los mercados que promueven el ascenso del individualismo y con ello debilitan las creencias comunes, la conciencia colectiva, las normas otrora compartidas;<sup>3</sup>

d) el nacionalismo que deslegitima el orden tradicional y coloca en un escenario de comparación y competencia a los pueblos;<sup>4</sup>

1 Domingo González, *Hacia una teoría mimética de lo político: René Girard y su escuela* (Madrid: Tesis para optar por el grado de Doctor en la Universidad Complutense de Madrid, 2015): 237-238; Paul Dumouchel, *The Barren Sacrifice: An essay on political violence* (tr. Mary Baker, East Lansing, MI: Michigan State University, 2015): cap. 2; Scott Cowdell, *René Girard and Secular Modernity. Christ, Culture and Crisis* (Indiana: University of Notre Dame Press, 2013): 119 y 120.

2 Paul Dumouchel, *The Barren Sacrifice: An essay on political violence* (tr. Mary Baker, East Lansing, MI: Michigan State University, 2015): cap. 5.

3 Paul Dumouchel, *The ambivalence of Scarcity and Other Essays* (East Lansing, MI: Michigan State University, 2014): 97-108.

4 Paul Dumouchel, *The Barren Sacrifice: An essay on political violence* (tr. Mary Baker, East Lansing, MI: Michigan State University, 2015): xiii, 62-71, 97-102.

e) el igualitarismo que cuestiona las jerarquías sociales y propone un espacio homogéneo de justicia y bienestar;<sup>5</sup>

f) el rechazo de la “sabiduría” que solía mostrar los límites humanos, el conocimiento de las situaciones peligrosas y la mejor manera de no empeorar los conflictos;<sup>6</sup> este rechazo tiene un nombre en la teoría mimética: el idealismo de la mentira romántica o idealismo radical que considera que los hombres modernos, especialmente algunos con una visión titánica de su propio quehacer en el mundo, tienen el derecho o incluso la obligación de desafiar los límites de la moral, la condición humana, el medio ambiente, la sociedad y el orden internacional; muchas veces causando un grave daño, pero ¡en la búsqueda de hacer un gran bien!<sup>7</sup>



Titanismo

g) la democracia, en sus dos acepciones tocquevillianas, es decir como totalitarismo y como democracia liberal. En ambos casos, se trata de gobiernos que cuestionan los poderes tradicionales y en donde se conforman nuevos grupos.<sup>8</sup>

5 René Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca* (tr. Joaquín Jordá, Anagrama: Barcelona, 1985; 1961, 1ª ed. en francés): 68, 108, 111, 121, 126, 134; Wolfgang Palaver, *René Girard's Mimetic Theory* (East Lansing, MI: Michigan State University, 2013): 61-62; Paul Dumouchel, *The ambivalence of Scarcity and Other Essays* (East Lansing, MI: Michigan State University, 2014): 173, 322-326, 330.

6 J. M. Oughourlain, *Psychopolitics. Conversations with Trevon Cribben Merrill* (tr. Trevon Cribben Merrill, Michigan State University Press): 5, 21, 34, 58-60, 71, 72, 74 y 77.

7 René Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca* (tr. Joaquín Jordá, Anagrama: Barcelona, 1985; 1961, 1ª ed. en francés): 204, 247, 249, 251; Wolfgang Palaver, *René Girard's Mimetic Theory* (East Lansing, MI: Michigan State University, 2013): 29.

8 Harald Wydra, *Communism and the Emergence of Democracy* (New York: Cambridge University Press, 2006): 13 y 62.

II) Cada desorden producido por los siete desafíos post-tradicionales tiene el potencial de producir su propio orden:

a) cuando el intento de concentración de la violencia por parte de un orden jurídico –político triunfa, se produce el Estado;<sup>9</sup>

b) cuando el cristianismo impone su ética auto sacrificial, al menos entre algunos ciudadanos, contribuye a la pacificación de las relaciones sociales;<sup>10</sup>

c) cuando el individualismo mercantil se impone, produce abundancia, intercambios civilizados y dispersión de los deseos; todo esto atenúa y atomiza los conflictos.<sup>11</sup> El egoísmo del homo oeconomicus nos convence de que es preferible tener socios que enemigos;<sup>12</sup>

d) el nacionalismo, que produce miramientos kantianos y liberales, es decir, que promueve una idea del bienestar del pueblo y, por lo tanto, el Estado no va a la guerra a menos que sea sumamente necesario;<sup>13</sup> pero, sobre todo, el nacionalismo que implica introspección y reconocimiento de la naturaleza mimética del deseo y, con ello, encuentra soluciones realistas a los problemas internacionales;<sup>14</sup>

e) el igualitarismo contribuye a una ideología de la compasión universal, implica una empatía que nos lleva a ser considerados con los demás, a pensar en su sufrimiento, a comprenderlos, no a odiarlos;<sup>15</sup>

f) el titanismo moderno se puede convertir en un narcisismo inofensivo si se mantiene en la mente de las personas, mientras sea una

9 Paul Dumouchel, *The Barren Sacrifice: An essay on political violence* (tr. Mary Baker, East Lansing, MI: Michigan State University, 2015): cap. 6.

10 Michael Kirwan, *Girard and Theology* (New York: T&T Clark, 2009): 30, 43, 51 y 143.

11 Jean-Pierre Dupuy y Paul Dumouchel, *L'enfer des dioses. René Girard et la logique de l'économie* (París: Éditions du Seuil, 1979): 113, 140, 156-164 y 239.

12 Jean-Pierre Dupuy, *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social* (trad. Juan Gutiérrez y Carlos Alberto Martins, Barcelona: Gedisa, 1998; 1ª ed. en francés, 1992): 333-334.

13 Roberto Farneti, *Mimetic Politics. Dyadic Patterns in Global Politics* (East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2015): xiv, 73-79.

14 Roberto Farneti, *Mimetic Politics. Dyadic Patterns in Global Politics* (East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2015): 92-97.

15 Luca de Blasi, "Within and Beyond Mimetic Desire", Pierpaolo Antonello y Heather Webb, *Mimesis, Desire and the Novel. René Girard and Literary Criticism*, (East Lansing, MI: Michigan State University Press: 50



cuestión de discusiones académicas o de intelectuales en cafeterías; el titanismo idealista formula soluciones radicales, castigos a quienes los merecen, cambios institucionales... Si todo esto ocurre en las cabezas o las lenguas de los intelectuales alejados del poder, produce una pacificación, en tanto genera chivos expiatorios sólo en la imaginación y el diálogo;<sup>16</sup>

g) la democracia liberal, que produce grupos enfrentados pero que compiten bajo una normatividad que no permite que se destrocen unos a los otros; la democracia totalitaria, que organiza una mayoría de acuerdo con unas normas muy rígidas, con vigilantes omnipresentes y que pretende re-mitificar la persecución de las minorías expiatorias.<sup>17</sup>

III) Los siete desafíos post-tradicionales son una posible fuente de caos: el que surge de la desestructuración del orden tradicional y el que surge de su propio mal funcionamiento:

a) Si la concentración de la violencia en un Estado fracasa, pero tampoco contamos ya con los mecanismos tradicionales de control –i.e. la religión–, lo que tenemos es una especie de modernidad pervertida: señores de la guerra, estados embrión, estados fallidos, el frágil orden impuesto por los delincuentes;<sup>18</sup>

b) si no se toma en serio el cristianismo en tanto religión anti-sacrificial, lo que aparece es el debilitamiento o incluso destrucción de las solidaridades tradicionales o tribales, sin el surgimiento de una moral universal, del buen samaritano. En nombre de un compromiso universal, se abandonan las obligaciones solidarias, como la obligación de defender al grupo, de vengar los crímenes cometidos contra alguno de los nuestros, pero tampoco emerge una ética que vuelva innecesarios dichos vínculos. Si las instituciones de justicia funcionan bien,

16 René Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca* (tr. Joaquín Jordá, Anagrama: Barcelona, 2015; 1961, 1ª ed. en francés): 51.

17 Harald Wydra, *Communism and the Emergence of Democracy* (New York: Cambridge University Press, 2006): 74, 81, 91, 92 y 228; Cesáreo Bandera, *Juego sagrado. Lo sagrado y el origen de la literatura moderna de ficción* (tr. Esther Hernández de Álvaro, Universidad de Sevilla, 1997; 1a. ed. en inglés, 1994): 211-243.

18 Paul Dumouchel, *The Barren Sacrifice: An essay on political violence* (tr. Mary Baker, East Lansing, MI: Michigan State University, 2015): cap. 6.

hay poco de qué preocuparse pero, si no es así, estamos inmersos en lo peor de los mundos;<sup>19</sup>

c) cuando el individualismo mercantil conduce a una crisis, a la explosión de una burbuja financiera, al empobrecimiento de la sociedad; es decir, cuando rompe su promesa de que traerá un futuro mejor; cuando la economía se convierte en sinónimo de desesperanza;<sup>20</sup>

d) cuando el nacionalismo en lugar de ser la contención prudente de un pueblo que no desea ir a la guerra se convierte en una ideología furiosa que considera que sus problemas internos son producto de los enemigos externos; o bien, de los traidores que trabajan para los extranjeros;<sup>21</sup>

e) cuando el igualitarismo es una máscara de la envidia y una fuente de confusión acerca de quienes somos en la sociedad;<sup>22</sup>

f) cuando los titanes no son inofensivos idealistas sino hombres de poder, capaces de movilizar gran cantidad de personas y recursos y, con ello, de destruir monumentos y hasta ciudades; de perseguir y matar a miles de personas; de transformar radicalmente los hábitos y las culturas;<sup>23</sup>

g) cuando la democracia electoral fracasa y las votaciones dejan de legitimar el poder político o, peor aún, cuando cesa su capacidad de pacificar a los grupos organizados; cuando los partidos políticos se convierten en ejércitos que llevan a cabo o amenazan con iniciar una guerra civil.<sup>24</sup> También, cuando el totalitarismo pierde su legitimidad en términos económicos, de justicia y paz; cuando no puede mante-

19 Paul Dumouchel, *The Barren Sacrifice: An essay on political violence* (tr. Mary Baker, East Lansing, MI: Michigan State University, 2015): cap. 5.

20 Jean-Pierre Dupuy, *Economy and the Future. A Crisis of Faith* (tr. M. B. DeBevoise, Michigan: Michigan State University): xv, xvii, 29, 38, 39, 69, 78, 80-87, 128 y 129.

21 Roberto Farneti, *Mimetic Politics. Dyadic Patterns in Global Politics* (East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2015): 35, 129; Paul Dumouchel, *The Barren Sacrifice: An essay on political violence* (tr. Mary Baker, East Lansing, MI: Michigan State University, 2015): cap. 4.

22 Paul Dumouchel, *The ambivalence of Scarcity and Other Essays* (Michigan State University Press, 2014): 109-126.

23 Wolfgang Palaver, *René Girard's Mimetic Theory* (East Lansing, MI: Michigan State University, 2013): 29.

24 Harald Wydra, *Politics and the Sacred* (New York: Cambridge University Press, 2015): 5, 35, 86-90, 100, 109-112, 154 y 185.

ner a raya a las minorías peligrosas y conforman grupos de disidentes poderosos, capaces de desafiar al Estado y producir una guerra civil.<sup>25</sup>



En nombre de la democracia

IV) En el paso de II a III, o bien de III a II, la figura del chivo expiatorio es fundamental:

a) Para que el uso de la fuerza por parte del Estado se mantenga legítimo requiere de mantenerse, por parte de la mayoría de los ciudadanos, la idea de que se trata de un uso razonable, es decir legal, de la violencia. El juicio de los ciudadanos sobre las proporciones de la fuerza utilizada, los objetivos seleccionados y los resultados al ejercerla es lo que determina si el gobierno mantiene la confianza de la gente. La cuestión es ésta: ¿el uso de la violencia contiene una violencia mayor? Si la mayoría responde positivamente a la pregunta, el Estado mantiene suficiente legitimidad para continuar existiendo de la misma manera. Si la opinión mayoritaria de los ciudadanos acerca de que las víctimas sacrificadas por la violencia estatal es que recibieron un castigo razonable, además de que fueron razonablemente elegidas, entonces el Estado mantiene su credibilidad. Así, se borra la huella de que se trata de chivos expiatorios y aparece la noción de que se trata de justicia. Cuando esta percepción se invierte, entonces el Estado queda bajo cuestionamiento.<sup>26</sup>

25 Harald Wydra, *Communism and the Emergence of Democracy* (New York: Cambridge University Press, 2006): 47, 53, 65, 71, 78, 80, 82, 117, 123, 126, 130, 140, 145, 151, 155, 232 y 236; Harald Wydra, *Politics and the Sacred* (New York: Cambridge University Press, 2015): 135 y 185.

26 Paul Dumouchel, *The Barren Sacrifice: An essay on political violence* (tr. Mary Baker, East Lansing, MI: Michigan State University, 2015): xiv, xxviii, 6, 121 y 171.

b) El cristianismo elige el auto-sacrificio antes que el sacrificio de los demás. Para evitar los chivos expiatorios se enfatiza la responsabilidad individual de la violencia; además, invita a una ética universal, a hacer el bien incluso a los desconocidos. Esta ética conduce directamente a lo que Girard llamó “la preocupación por las víctimas”. De cumplirse cabalmente el ideal cristiano, los buenos samaritanos cubrirían las necesidades de los sufrientes en el mundo –los marginados, los pobres, los indígenas, las mujeres maltratadas, etc. Pero justamente esta ética de la “preocupación por las víctimas” tiende también a convertirse en una escalada mimética. Por ejemplo, los partidos políticos y las organizaciones no gubernamentales denuncian a sus competidores como hipócritas que lucran con la propaganda de que se preocupan por las víctimas pero, en realidad, no lo hacen. Y todo esto ocurre al mismo tiempo que los denunciantes se declaran a sí mismos, los verdaderos defensores de los intereses de las víctimas. De esta manera, el cristianismo y sus derivados ideológicos, que se propusieron instaurar una doctrina sin chivos expiatorios, terminan produciendo su propia versión sacrificial. La línea entre el verdadero cristianismo y el cristianismo paganizado –el que utiliza chivos expiatorios– es muy tenue; más aún, son las mismas organizaciones y personas las que oscilan entre una y otra versión.<sup>27</sup>

c) Los chivos expiatorios de la economía de mercado son “los terceros”, es decir, aquellos con los que no competimos, aquellos que no son nuestros dobles miméticos en el consumo ni el trabajo, ni tampoco en la bolsa de valores. Por lo general, se trata de unos terceros por los que no sentimos nada, nos son indiferentes. ¿Cuándo estos chivos expiatorios dejan de traer orden? En el momento en el cual aparecen competidores tan poderosos que pueden convertir a miles, a cientos de miles o incluso a millones de personas, en sus víctimas sacrificadas –i.e. lanzadas a la pobreza–, no por maldad, sino por indiferencia.<sup>28</sup>

La economía inmola a la naturaleza en nombre del progreso. Cuando la prosperidad tiene un costo ecológico que nos condena a la catástrofe medioambiental y, por lo tanto, a la miseria o incluso a la

27 René Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago* (tr. Francisco Diez del Corral, Barcelona: Anagrama, 2002; 1999, 1ª ed. en francés): cap. XIII.

28 Paul Dumouchel, *The ambivalence of Scarcity and Other Essays* (Michigan State University Press, 2014): 97-108.

extinción, nuestro chivo expiatorio nos ha convertido a nosotros en su víctima propiciatoria.<sup>29</sup>

El efecto paradójico de la economía moderna es que todas sus fuentes de prosperidad social se pueden convertir en fuentes de empobrecimiento: el crecimiento del sector financiero dinamiza la economía, pero después, adquiere una dinámica propia que se convierte en una amenaza para el resto de la economía. La prosperidad de las clases medias durante la posguerra no ha llevado a su satisfacción consumista, sino a una espiral de necesidades; es la riqueza que no se traduce en felicidad sino en anomia, suicidio, y sobre todo envidia.<sup>30</sup>



Indiferencia de los terceros



¡Qué bien se maneja este modelo!

d) Los chivos expiatorios del nacionalismo son los extranjeros que habitan más allá de las fronteras y las minorías al interior de ellas. El nacionalismo unifica a los ciudadanos frente a un enemigo común. Cuando la enemistad es más simbólica que material, y cuando es en contra de una minoría indefensa y sin apoyos exteriores, el nacionalismo produce un tipo de unidad poco costosa. Vale la pena tener chivos expiatorios así.

Pero recordemos que el nacionalismo implica una condición psicológica, un complejo de superioridad. La soberbia nacionalista puede conducir a políticas imprudentes, como dar trato de débiles minorías a grupos con capacidad de organización, o bien, con capacidad de obtener apoyos internacionales. En pocas palabras, el nacionalismo

29 René Girard, *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha* (Madrid: Trotta, 2006): 79.

30 Scott Coldwell, *René Girard and Secular Modernity. Christ, Culture and Crisis* (Indiana: University of Notre Dame Press, 2013): 128, 129 y 133.

es una ideología que puede cegarnos y hacernos caer en una trampa: impulsados por la *hybris*, desafiamos a un gigante;<sup>31</sup>

e) los chivos expiatorios del igualitarismo son “los enemigos de la igualdad”; es decir, los que son más envidiados que compadecidos, quienes al destacar lastiman el ego de las mayorías; cuando el igualitarismo es radical, se lincha a los burgueses o, al menos, se les expropia; cuando existe, se les cobran impuestos especiales; cuando es débil, apenas y se les molesta;<sup>32</sup>

f) los chivos expiatorios de los titanes son: quienes se oponen a los cambios, a la ingeniería social diría Popper; los conservadores y los gradualistas; y, finalmente, los otros titanes, quienes en la construcción de sus propias utopías se obstaculizan unos a otros.<sup>33</sup>

g) En los totalitarismos, los chivos expiatorios son los disidentes, peligrosos o no. Los niveles de violencia permitidos en contra de los opositores al régimen suelen ser elevados debido a que el poder no cambia de partido y la elite se siente segura de que no sufrirá venganzas.<sup>34</sup>

En las democracias liberales, el principio es exactamente el opuesto: debido a que el poder cambia de manos, se teme a la venganza. Por otra parte, debido a que entre las reglas básicas de la democracia liberal está garantizar los derechos humanos, aún los de los enemigos, se inhibe el uso de la fuerza de los ganadores en contra de los perdedores.<sup>35</sup>

Esto no significa que no haya chivos expiatorios. De hecho, cada partido convierte a sus competidores en víctimas sacrificiales; cada nuevo presidente convierte a su antecesor en víctima sacrificial. Sin embargo, la violencia aquí es simbólica, mediática, propagandística; no material. No se mata a los rivales: se les desprestigia.

31 Paul Dumouchel, *The Barren Sacrifice: An essay on political violence* (tr. Mary Baker, East Lansing, MI: Michigan State University, 2015): caps. 1 y 3.

32 Paul Dumouchel, *The Barren Sacrifice: An essay on political violence* (tr. Mary Baker, East Lansing, MI: Michigan State University, 2015): 97; Harald Wydra, *Politics and the Sacred* (New York: Cambridge University Press, 2015): 145; Harald Wydra, *Communism and the Emergence of Democracy* (New York: Cambridge University Press, 2006): 86.

33 Harald Wydra, *Communism and the Emergence of Democracy* (New York: Cambridge University Press, 2006): 192.

34 Harald Wydra, *Communism and the Emergence of Democracy* (New York: Cambridge University Press, 2006): 44, 54, 70, 97, 115, 120 y 132-136.

35 Harald Wydra, *Politics and the Sacred* (New York: Cambridge University Press, 2015).

La violencia en contra de los chivos expiatorios de los totalitarismos deja de contener una violencia mayor en dos situaciones: cuando grandes capas de la población –y, aún peor, cuando esas partes están organizadas– consideran que el costo de desafiar al régimen es menor que el costo impuesto por el propio régimen –eso ocurre cuando perciben que el régimen idolatra la violencia en sí misma–;<sup>36</sup> cuando las víctimas logran organizarse, o bien, obtener un apoyo exterior.

En las democracias liberales, los chivos expiatorios de los partidos –es decir, los otros partidos– suelen contar con garantías del régimen lo suficientemente atractivas como para no intentar desafiarlo. Se lucha en contra de los enemigos, pero se hace de un modo poco violento; los rituales democráticos y la fortaleza de las prohibiciones garantizan la supervivencia del orden.

Sobre todo, en las democracias, pero también en los totalitarismos que no están dispuestos a usar excesivamente la violencia, los chivos expiatorios son una versión suave del mecanismo sacrificial.

Es suave en tanto las víctimas que intentamos inmolarse son grupos organizados y la inmolación material sería demasiado costosa. Por eso son necesarias las inmolaciones simbólicas y ritualizadas –i.e. las elecciones–. Pero también se trata de un mecanismo sacrificial suave en tanto no produce unanimidad en torno a la(s) víctima(s) inmolada(s).<sup>37</sup>

Sin embargo, tanta suavidad tiene también sus riesgos: los linchamientos simbólicos pueden no ser suficientes para satisfacer a un público que demoniza a sus enemigos; pero asesinar a ese hombre o a ese grupo de hombres, por débiles que sean, en un contexto en el que el mecanismo sacrificial ya no cuenta con la fuerza de la unanimidad, puede producir más indignación que alivio. Puede incluso llevar a un levantamiento en el cual se inmole a los otrora verdugos<sup>38</sup> –i.e. Ceaucescu en Rumania– y, para ello, se producirían nuevos símbolos y ritos.<sup>39</sup>

---

36 Harald Wydra, *Communism and the Emergence of Democracy* (New York: Cambridge University Press, 2006): 125.

37 Domingo González, *Hacia una teoría mimética de lo político: René Girard y su escuela* (Madrid: Tesis para optar por el grado de Doctor en la Universidad Complutense de Madrid, 2015): 248-250.

38 Domingo González, *Hacia una teoría mimética de lo político: René Girard y su escuela* (Madrid: Tesis para optar por el grado de Doctor en la Universidad Complutense de Madrid, 2015): 251-253.

39 Harald Wydra, *Communism and the Emergence of Democracy* (New York: Cambridge University Press, 2006): 207.





## • Referencias bibliográficas •

### Libros

ANDRADE, Gabriel, *La crítica literaria de René Girard*, Mérida, Venezuela, Vice Rectorado Académico, Universidad de Zulia, 2007.

ANTONELLO, Pierpaolo y GIFFORD, Paul, (editan) *Can We Survive Our Origins?: Readings in René Girard's Theory of Violence and the Sacred*, Michigan State University Press, 2015.

ANTONELLO, Pierpaolo y GIFFORD, Paul, (editan), *How we became human: Mimetic theory and the science of evolutionary origins*, Michigan State University Press, 2015.

ANTONELLO, Pierpaolo y WEBB, Heather (editan), *Mimesis, Desire and the Novel. René Girard and Literary Criticism*, Michigan State University Press, 2015.

ARON, Raymond, *Las etapas del pensamiento sociológico*, t. II, trad. Aníbal Leal, Buenos Aires, Ediciones Fausto, 1977 (1ª ed. en francés, 1967).

ATTALI, Jacques, *El orden caníbal. Vida y muerte de la medicina*, trad. Fernando Gutiérrez, Planeta, 1981 (1979, 1ª ed. en francés).

BANDERA, Cesáreo, *Juego sagrado. Lo sagrado y el origen de la literatura moderna de ficción*, tr. Esther Hernández de Álvaro, Universidad de Sevilla, 1997 (1ª. ed. en inglés, 1994).

BARAHONA, Ángel, *René Girard: de la ciencia a la fe*, Madrid, Encuentro, 2014.

BENDIX, Reinhard, *Max Weber*, tr. María Antonia Oyuela de Grant, Buenos Aires, Amorrortu, 2000 (1ª. en inglés, 1960).

CALASSO, Roberto, *La ruina de Kasch*, tr. Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama, 2000 (1989, 1ª ed. en italiano).

CARR, Nicholas, *Superficiales ¿Qué está haciendo Internet con nuestras mentes?*, Madrid, Taurus, 2011.

CAYLEY, David, *The Rivers North of the Future. The Testament of Ivan Illich as told to David Cayley*, Toronto, Ansansi, 2005.

CHUA, Amy y RUBENFELD, Jed, *The Triple Package: How Three Unlikely Trait Sex Plain the Rise and Fall of Cultural Groups in America*, New York, Penguin, 2014.

CLASTRES, Pierre, *Investigaciones en antropología política*, tr. Estela Ocampo, Barcelona: Gedisa, 1996 (1ª ed en francés, 1980).

CLASTRES, Pierre, *La sociedad contra el Estado. Ensayos de antropología política*, tr. Ana Pizarro, Barcelona, Hueders, 2010 (1ª ed. en francés, 1974).

COLDWELL, Scott, *René Girard and Secular Modernity. Christ, Culture and Crisis*, Indiana, University of Notre Dame Press, 2013.

DEBRAY, Régis, *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente*, tr. Ramón Hervás, Barcelona, Paidós, 1998 (1ª ed. en francés, 1992).

DE CASTRO ROCHA, João Cezar, *¿Culturas shakesperianas? Teoría mimética y América Latina*, Jalisco, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, 2017.

DETIENNE, Marcel, *La invención de la mitología*, trad. Marco Antonio Galmarini, Barcelona, Península, 1985 (1ª ed. en francés, 1981).

DE WAAL, Frans, *Age of Empathy, the Nature's Lessons for a Kinder Society*. U.S.A, Crown, 2009.

DE WAAL, Frans, *The Bonobo and the Atheist*. First edition ed. New York: W.W. Norton & Company, 2013.

DUMOUCHEL, Paul y DUPUY, Jean-Pierre, *L'enfer des choses. René Girard et la logique de la l'économie*, París, Éditions du Seuil, 1979.

DUMOUCHEL, Paul, *The ambivalence of Scarcity and Other Essays*, East Lansing, MI: Michigan State University, 2014.

DUMOUCHEL, Paul, *The Barren Sacrifice: An essay on political violence*, tr. Mary Baker, Michigan State University Press, 2015.

DUPUY, Jean-Pierre, *Economy and the Future. A Crisis of Faith*, tr. M. B. DeBevoise, Michigan State University Press, 2014.

DUPUY, Jean-Pierre, *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social*, trad. Juan Gutiérrez y Carlos Alberto Martins, Barcelona: Gedisa, 1998 (1ª ed. en francés, 1992).

DUPUY, Jean-Pierre, *The Mark of the Sacred*, tr. M. B. De Bevoise, Stanford University Press, 2013 (1ª ed. en francés, 2008).

EICHWEDE, Johannes, *Mimesis René Girard: Zur Erklärung der Kultur*, -Germany Europäischer Hochschulverlag, 2012.

ELIAS, Norbert, *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, trad. Ramón García Cotarelo México, FCE, 1987 (1ª ed. en alemán (I) 1977, (II) 1979).

FARNETI, Roberto, *Mimetic Politics. Dyadic Patterns in Global Politics*, Michigan State University Press, 2015.

GANS, Eric L., *The Origin of Language. A Formal Theory of Representation*, Londres, University of California Press, 1981.

GARDNER, Stephen L., *Myths of Freedom. Equality, Modern Thought, and Philosophical Radicalism*, London, Greenwood Press, 1998.

GARRELS, Scott, *Mimesis and Science: Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion*, Michigan State University Press, 2011.

GIFFORD, Paul (Ed.), *Can We Survive Our Origins? Readings in René Girard's Theory of Violence and the Sacred*, Michigan State University Press, 2015.

GIRARD, René, *Aquel por el que llega el escándalo*, trad. Ángel J. Barahona Plaza, Madrid, Caparrós, 2006.

GIRARD, René, *Cuando empiecen a suceder estas cosas. Conversaciones con Michel Treger*, Madrid, Encuentro, 1996 (1ª. en francés, 1994).

GIRARD, René, *Clausewitz en los extremos. Conversaciones con Benoît Chantre*, trad. Luciano Padilla López, Buenos Aires, Katz, 2010 (1ª ed. en francés, 2007).

GIRARD, René, *El Chivo Expiatorio*, tr. Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama, 1986 (1ª ed. en francés 1982).

GIRARD, René, *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica: diálogos con Jean-Michel Oughourlian y Guy Lefort*, tr. Alfonso Ortiz, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1982 (1ª ed. en francés 1978).

GIRARD, René, *El Sacrificio*, tr. Clara Bonet Ponce, Madrid, Encuentro Ediciones, 2012 (1ª. ed. en francés, 2003).

GIRARD, René, *Geometrías del deseo*, tr. María Tabuyoy y Agustín López, México, Sexto Piso, 2012.

GIRARD, René, *La ruta antigua de los hombres perversos*, trad. Francisco Diez del Corral, Barcelona, Anagrama, 1989 (1ª. ed. en francés, 1985).

GIRARD, René, *La violencia y lo sagrado* tr. Joaquín Jordá, Barcelona: Anagrama, 1983 (1972, 1ª ed. en francés).

GIRARD, René, *Literatura, mimesis y antropología*, tr. Alberto L. Bixio, Barcelona: Gedisa, 1984 (1978, 1ª ed. en inglés).

GIRARD, René, *Los orígenes de la cultura: Conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha*, tr. José Luis San Miguel de Pablos, Editorial Trotta, Madrid, 2006 (1ª ed. en inglés 2004).

GIRARD, René, *Mentira romántica y verdad novelesca*, tr. Joaquín Jordá, Anagrama, Barcelona, 1985, (1961, 1ª ed. en francés).

GIRARD, René, *Resurrection from the underground: Feodor Dostoevsky*, tr. James G. Williams, Michigan State University Press, 2012.

GIRARD, René, *Shakespeare. Los fuegos de la envidia*, trad. Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama, 1995 (1ª ed. en inglés, 1990).

GIRARD, René, *Veo a Satán caer como el relámpago*, tr. Francisco Díez del Corral, Anagrama, 2002 (1999, 1ª ed. en francés).

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

GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, Domingo, *Hacia una teoría mimética de lo político: René Girard y su escuela*, Tesis para optar por el grado de Doctor en la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2015.

HAMERTON-KELLY, Robert G. (edita), *Politics & Apocalypse*, Michigan State University, 2007.

HAMERTON-KELLY, Robert G. (edita), (edita) *Violent Origins: Walter Burkert, René Girard and Jonathan Z. Smith on ritual killing and cultural formation*, Stanford University Press, 1988.

HANSON, Victor Davis, *Matanza y cultura. Batallas decisivas en el auge de la civilización occidental*, trad. Amado Diéguez Rodríguez, México, Fondo de Cultura Económica, 2006 (1ª ed. en inglés 2001).

HARRIS, Marvin, *Antropología cultural*, trad. Vicente Bordoy y Francisco Revuelta, Madrid, Alianza, 2001 (1ª ed. en inglés, 1983).

HARRIS, Marvin, *Jefes, cabecillas y abusones*, tr. Isabel Heiman, Madrid, Alianza, 1993.

ILLICH, Iván, *Obras reunidas, I*, trad. Javier Sicilia y Patricia Gutiérrez-Otero, México, Fondo de Cultura Económica, 2008 (1992, 1ª ed. en inglés).

JAYNES, Julian, *El origen de la conciencia en la ruptura de la mente bicameral*, trad. Agustín Bárcena, México, Fondo de Cultura Económica, 1987 (1ª ed. en inglés, 1976).

KANTOROWICZ, Ernst, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, tr. Susana Aikin Araluce y Rafael Blázquez Godoy, Madrid, Alianza Universidad, 1985 (1ª ed. en inglés, 1957).

KEARNEY, Richard, *Strangers, Gods and Monsters. Interpreting Otherness*, New York, Routledge, 2003.

KEEGAN, John, *Historia de la guerra*, trad. de Francisco Marín Arribas, Barcelona, Planeta, 1995 (1ª ed. en inglés, 1993).

KIRWAN, Michael, *Discovering Girard*, London, Cowley, 2005.

KIRWAN, Michael, *Girard and Theology*, New York, T&T Clark, 2009.

KIRWAN, Michael, *The Girard Reader*, New York, Crossroad, 1996.

MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, trad. Amelia Valcárcel, Barcelona, Crítica, 1987 (1ª ed. en inglés, 1981).

MACKNIK, L., et. al., *Sleights of Mind. What the Neuroscience of Magic Reveals About our Everyday Deceptions*, New York, Henry Holt and Company, 2011.

MÁRQUEZ MUÑOZ, Jorge (compilador), *El otro titán: Iván Illich*, México, Tomo, 2003.

MÁRQUEZ MUÑOZ, Jorge y DOMÍNGUEZ URIBE, Alejandro (coordinan), *Grandes pensadores de la globalización*. Tomo I, México, UNAM, 2016.

MÁRQUEZ MUÑOZ, Jorge, *Más allá del homo oeconomicus*, México, Galma, 2006.

MÁRQUEZ MUÑOZ, Jorge, *Sociedad, violencia y poder. De las religiones axiales a la modernidad*, México, UNAM-SITESA, 2014.

MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos, et. al. (coordinan), *Mimesis e invisibilización social: Interdividualidad colectiva en América Latina*, Universidad Iberoamericana, México, 2017.

MORSELLA, Ezequiel, et. al. (editan), *Oxford Handbook of Human Action*, New York, Oxford University Press, 2009.

ORLÉAN, André, *The Empire of Value. A New Foundation for Economics*, tr. M. B. DeBevoise, London, The MIT Press Cambridge, 2014 (2011, 1ª ed. en francés).

OSBORN, Carly, *The Theory of René Girard: A very simple Introduction*, Australian Girard Seminar, 2017.

O'SHEA, Andrew, *Selfhood and Sacrifice. René Girard and Charles Taylor on the Crisis of Modernity*, New York, Continuum, 2010.

OUGHOURLAIN, J. M., *Mimetic Brain*, trad. Trevor Cribben Merrill, Michigan State University Press, 2016 (1ª ed. en francés, 2013).

OUGHOURLAIN, J. M., *Psychopolitics. Conversations with Trevon Cribben Merrill*, trad. Trevon Cribben Merrill, Michigan State University Press, 2012.

PALAUER, Wolfgang y STEINMAIR-POSEL, Petra (editan), *Passions in Economy, Politics, and the Media. In Discussion with Christian Theology*, Viena, LIT, 2005.

PALAUER, Wolfgang, *Girards mimetische Theorie Im context kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen*, Innsbruck, Lit Verlag, 2004.

PALAUER, Wolfgang, *René Girard's Mimetic Theory*, Michigan State University Press, 2013.

PRATKANIS, Anthony y ARONSON, Elliot, *La era de la propaganda. Uso y abuso de la persuasión*, trad. de Rafael Andreu y Jorge Vigil, Barcelona, Ediciones Paidós, 1994 (1ª ed. en inglés, 1992).

VEBLEN, Thorstein, *Teoría de la clase ociosa*, tr. Carlos Mellizo, Madrid, Alianza, 2014 (1899, 1ª en inglés).

- WILLIAMS, James G., *The Girard Reader*, New York, Crossroad, 1996.
- WILLIAMS, James G., *Girardians The Colloquium on Violence and Religion, 1990-2010*, Zürich, Lit Verlag, 2012.
- WYDRA, Harald, *Communism and the Emergence of Democracy*, Cambridge University Press, New York, 2006.
- WYDRA, Harald, *Politics and the Sacred*, Cambridge University Press, New York, 2015.
- YOGANANDA, Paramahansa, *Autobiografía De Un Yogui*, 2ª ed. Los Angeles: Self-Realization Fellowship, 2006.

## Páginas web

- “Imitatio Projects”, Imitatio, <http://www.imitatio.org/projects>, consulta 26/05/2017.
- HARRE, Michael, et. al., “The Perceptual Cues that Reshape Expert Reasoning”, *Scientific Reports* 2, 2012, <https://www.nature.com/articles/srep00502>, consulta 02/09/2017.
- SNYDER, Allan, “Mind your Emotions”, *The Australian Review of Books*, 14/06/2000, <http://www.centreforthemind.com/publications/REVIEW.PDF>, consulta 02/09/2017.
- “The Raven Foundation”, <https://www.ravenfoundation.org/>.

## Revistas

- ANSPACH, Mark R., “Desired Possessions: Karl Polanyi, René Girard, and the Critique of the Market Economy”, *Contagion. Journal of Violence, Mimesis and Culture*, Vol. 11, 2004.
- ANTONELLO, Pierpaolo y CASINI, Federica, “The Reception of René Girard’s Thought in Italy”, *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture*, Vol. 17, 2010.
- CHANTRE, Benoît y JOHNSEN, William A., “René Girard in France”, *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture*, Vol. 23, 2016.

COTA MEZA, Ramón, “El chivo expiatorio y los orígenes de la cultura”, *Letras libres*, 31 de julio 2008.

DE CASTRO ROCHA, João Cezar, “Mimetic Theory and Latin America: Reception and Anticipations”, *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture*, Vol. 21, 2014.

FORNARI, Giuseppe, “Figures of Antichrist. The Apocalypse and Its Restraints in Contemporary Political Thought”, *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, Vol. 17, 2010.

GARRELS, Scott, “Imitation, Mirror Neurons, and Mimetic Desire: Convergence Between the Mimetic Theory of René Girard and Empirical Research Imitation”, *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, Vol. 12–13, 2006.

GROTE, Jim, “The Founding Murder in Machiavelli’s *The Prince*”, *Contagion. Journal of Violence, Mimesis and Religion*. Vol. 5, 2000.

HAW, Chris, “Human Evolution and the Single Victim Mechanism: Locating Girard’s Hominization Hypothesis Through Literature Survey”, *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture*, Vol. 24, 2017.

HETZEL, Andreas, et. al. “The Reception of the Mimetic Theory in the German-Speaking World”, *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture*, Vol. 20, 2003.

IACOBONI, Marco y MAZZIOTTA, John C., “Mirror Neuron System: Basic Findings and Clinical Applications”, *American Neurological Association* 213, Published by Wiley-Liss, Inc., 2007.

MORENO FERNÁNDEZ, Agustín, “Le teoría mimética de René Girard. Una visión crítica”, *Gazeta de Antropología*, 30 (1): artículo 08, 2014.

MÜLLER, Markus, “Interview with René Girard”, *Anthropoetics II*, no. 1, 1996.

PAGIS, Michael, “From Abstract Concepts to Experiential Knowledge: Embodying Enlightenment in a Meditation Center”, *Qualitative Sociology* 33, no. 4 (Dec, 2010).

PALAVAR, Wolfgang, “Hobbes and Katéchon. The Secularization of Sacrificial Christianity”, *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, Vol. 2, 1995.

PLUTSCHOW, Herbert, “An Anthropological Perspective on the Japanese Tea Ceremony”, *Anthropoetics*, 5, no. 1 (Spring/Summer 1999), <http://www.anthropoetics.ucla.edu/ap0501/tea.htm>;

PLUTSCHOW, Hebert, “Tragic Victims in Japanese Religion, Politics, and the Arts”, *Anthropoetics*, 6, no. 2 (Fall 2000 / Winter 2001), <http://www.anthropoetics.ucla.edu/ap0602/japan.htm>.

SHINNICK, Julia W., "Hinduism and Mimetic Theory: A Response", *Contagion. Journal of Violence, Mimesis and Cultures*, Vol. 9, 2002.

SIMONSE, Simon, "Kings and Gods as Ecological Agents: From Reciprocity to Unilateralism in the Management of Natural Resources", *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture* Vol. 12–13, 2006.

SMITH, David Livingstone, "Book Review. The New Unconscious, edited by Ran R. Hassin, James S. Uleman, and John A. Bargh. Oxford: Oxford University Press, 2005", *Mind Association*. Vol. 116, July 2007.

WYDRA, Harald, "Human Nature and Politics: A Mimetic Reading of Crisis and Conflict in the Work of Machiavelli", *Contagion. Journal of Violence, Mimesis and Religion*. Vol. 7, 2000.



## LOS AUTORES

**Jorge Federico Márquez Muñoz** es profesor de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, Doctor en Ciencia Política, Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Desde hace veinte años publica textos de análisis político con un enfoque girardiano. Sus libros *Política y envidia* y *Política y envidia en la antigua Grecia*, marcaron el inicio de este pensamiento. También, con dicho enfoque, escribió una interpretación de la historia universal en una serie de libros titulados *Sociedad, violencia y poder*. Finalmente, ha usado las categorías de la teoría mimética para analizar la política contemporánea de México, en sus libros sobre desafíos a la gobernabilidad.

**Andrea Palacios Soto** es licenciada en Ciencia Política por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Fue profesora adjunta en dicha Facultad y actualmente se desempeña como docente del Sistema Educativo Justo Sierra. Ha participado como ponente en algunos eventos y conferencias. En 2018 ingresó al Programa de Posgrado de la UNAM en la Maestría en Estudios Políticos y Sociales. Realizó un trabajo de tesis sobre la sistematización de las categorías de la teoría mimética de René Girard para el análisis político.

**José Arturo Cárdenas Ureña** es egresado de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México donde obtuvo la licenciatura en Ciencia Política y Administración Pública. Estudió la Maestría en Estudios Políticos y Sociales de la misma institución. Es Profesor de asignatura en dicha Facultad y fue Profesor de Asignatura en el Bachillerato Bicultural de la Universidad del Valle de México. También ha impartido algunos módulos para diplomados. Ha sido becario del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología para el proyecto de investigación e innovación tecnológica “El Estudio de la relación arte y poder a la luz de la hermenéutica” y también, para sus estudios de maestría.



ANATOMÍA DE LA TEORÍA MIMÉTICA. APORTACIONES A LA FILOSOFÍA POLÍTICA COORDINADO POR JORGE FEDERICO MÁRQUEZ FUE EDITADO POR LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO Y ALIOSVENTOS EDICIONES A. C. SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN OFFSET EL 10 DE ENERO DE 2020, EN PAPEL CULTURAL DE 90 GMS., EN LOS TALLERES DE IMPRESIONES DM, EN JOSÉ SÁNCHEZ TRUJILLO 37 - 5, COL. SAN ÁLVARO, DEL AZCAPOTZALCO, CIUDAD DE MÉXICO, MÉXICO. CP 02090.

DISEÑO DE PORTADA Y FORMACIÓN DE INTERIORES:  
MARÍA TERESA CAMACHO SANDOVAL Y DIEGO I. ROSALES MEANA

EN LA COMPOSICIÓN SE USARON LAS TIPOGRAFÍAS AKTIVE GROTESK Y  
CARDO.

CUIDADO EDITORIAL:  
JUAN MANUEL ESCAMILLA GONZÁLEZ ARAGÓN  
DEPARTAMENTO DE PUBLICACIONES, FCPYS, UNAM Y ALIOSVENTOS EDICIONES AC

EL TIRAJE CONSTA DE 600 EJEMPLARES  
CON IMPRESIÓN BAJO DEMANDA A TRAVÉS DE AMAZON ESPAÑA, ESTADO UNIDOS, FRANCIA,  
ITALIA JAPÓN Y REINO UNIDO.

AUSCULTA FILI PRÆCEPTA MAGISTRI

