

• 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.¹ 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.²

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”.³

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”.⁴

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.⁵

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*”.



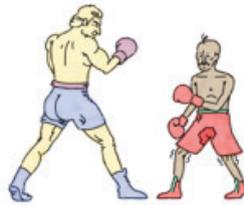
e-conflicts

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.⁶ 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.⁷

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.¹ 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.²

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.³

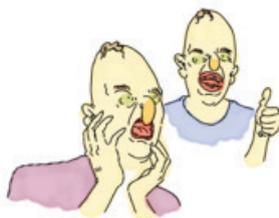
1 René Girard, Jean-Michel Oughourlian, Guy Lefort, *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica: diálogos con Jean-Michel Oughourlian y Guy Lefort*, (tr. Alfonso Ortiz, Salamanca: Sígueme, 1982; 1ª ed. en francés, 1978): cap. 3.

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”,⁴ es decir: como monstruos en los que se mezcla lo animal, lo humano y lo divino.⁵

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.⁶



¡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.⁷

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.⁸ 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”.⁹

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.¹⁰

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.¹¹ 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.¹²



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.¹³

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.¹⁴

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.¹⁵ 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.¹⁶

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.¹⁷ 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.¹⁸

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.¹⁹

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.²⁰

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.²¹

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.²² 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”.¹ 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”.²

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.³

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 Díez 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 Díez 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.⁴

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.¹

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”.² 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.³

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.⁴ 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.⁵

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.⁶

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*.⁷

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.⁸ 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.⁹

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.¹

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.²

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.³

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”.⁴ 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.⁵

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.⁶ Según nosotros, dicha clasificación consistiría en:

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

4 René Girard, *La ruta antigua de los hombres perversos* (trad. Francisco Díez 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.⁷ 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.⁸

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.⁹

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.¹⁰

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.¹¹ 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”.¹²

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.¹³



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 tumba¹⁴ 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 Aikin 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.¹

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.*²

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.³

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.⁴

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”.⁵ 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.⁶

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.⁷

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

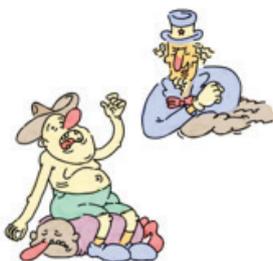
Según Girard *los mitos primitivos y arcaicos servían para legitimar el sacrificio del Uno*, para encubrir que se trataba de víctimas inocentes –o al menos, no más culpables que el resto de los miembros de la comunidad–. Los mitos pintan “al inmolado” como un verdadero demonio que merece ser descuartizado. El término “unanimitad”⁸ 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.⁹

El mito produce el malentendido (*méconnaissance*) que hace que los hombres vean su propia violencia como si se tratara de una violencia exterior.¹⁰ 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;¹¹ 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;¹² 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.¹³



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.¹

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*.²

Otras menciones del *katéchon* las podemos encontrar en el ensayo introductorio de Robert Hamerton-Kelly para *Politics & Apocalypse*.³ 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.⁴



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;⁵ más aún, dichos sacrificios tienden a naturalizarse, a volverse cotidianos e incuestionables.⁶ 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.⁷

¿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.⁸

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.⁹ 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.¹⁰

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).*¹¹

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.¹²

11 Juan Gutiérrez, "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;¹

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

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;³

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

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;⁵

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;⁶ 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!⁷



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.⁸

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;⁹

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

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

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;¹³ 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;¹⁴

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;¹⁵

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;¹⁶

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.¹⁷

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;¹⁸

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;¹⁹

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;²⁰

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;²¹

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

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;²³

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.²⁴ 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.²⁵



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.²⁶

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.²⁷

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.²⁸

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.²⁹

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.³⁰



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;³¹

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;³²

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.³³

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.³⁴

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.³⁵

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–;³⁶ 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).³⁷

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 verdugos³⁸ –i.e. Ceaucescu en Rumania– y, para ello, se producirían nuevos símbolos y ritos.³⁹

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.

