

CRISTIANISMO Y MITOLOGÍA EN LA TEORÍA MIMÉTICA DE RENÉ GIRARD

Desiderio Parrilla Martínez

Sumario: En este artículo exponemos la relación que René Girard establece entre el cristianismo y las diversas formas de mimetismo. Analizamos el poder revelador que Girard otorga al cristianismo como fuerza histórica de des-mitologización. Las aparentes similitudes entre el Evangelio y los mitos paganos más primitivos obedecen a este proceso de revelación, donde el cristianismo realiza una auténtica revolución antropológica. Dicha revolución supone una manifestación de la naturaleza mimética del deseo y la posibilidad de su transformación en una potencia perfeccionadora del hombre.

Summary: We present the relationship René Girard established between Christianity and the various forms of mimicry. We analyze the revelatory power that Girard gives to Christianity as a historical force of de-mythologizing. The apparent similarities between the Gospel and the most primitive pagan myths are due to this process of revelation, where Christianity performs a genuine anthropological revolution. This revolution is a manifestation of the mimetic nature of desire and the possibility of its transformation into a faculty to improve the man.

Palabras clave: René Girard, mimesis, violencia, teología natural.

Key words: René Girard, mimesis, violence, natural theology.

Fecha de recepción: 14 abril de 2015

Fecha de aceptación y versión final: 15 mayo 2015

1. Introducción

En las páginas que siguen abordo el tema del deseo mimético, la pieza doctrinal clave de René Girard¹. Según la teoría mimética, los deseos humanos más relevantes desde un punto de vista antropológico, cultural y religioso no suelen ser naturales y espontáneos, sino aprendidos de otros, imitados de otros.

¹ Otras obras que pueden introducirnos en la vida y obra de nuestro autor son: E. WEBB, *Philosophers of Consciousness*. Polany, Lonergan, Voegelin, Ricoeur, Girard, Kierkegaard, University of Washington Press, Seattle and London 1988. H. J. LUNDAGER, *René Girard*, Anis, Frederiksberg 1991. C. FLEMING, *Rene Girard: Violence and Mimesis*, Polity Press, Cambridge 2004. M. KIRWAN, *Discovering Girard*. Darton, Longman & Todd, London 2004. R. BUREAU, "Le Oeuvre de René Girard", en: *Archives de Sciences Sociales des Religions* 54/2 (1982) 127-137. F. CASINI, *Bibliographie des études girardiennes en France et en Italie*, L'Harmattan, Paris 2004. M. BERTRAND, "René Girard: un mythe anti-moderne": *Archives de Sciences Sociales des Religions* 54/2 (1982) 137-148.

El mimetismo es, por tanto, uno de los operadores fundamentales del mundo social, justamente aquel que permite contener lo heterogéneo y trazar puentes significativos entre sus aspectos o ámbitos más disímiles. Esta paradoja permite captar el enorme poder revelatorio del principio morfogenético de la imitación y su importancia para dar cuenta de toda realidad social y cultural humana (ya sea económica, religiosa, política, macro o microsocio)².

Es por esto que el pensamiento de René Girard atraviesa las fronteras de diversas disciplinas. En los inicios de sus investigaciones, su terreno preferido es la literatura, y a partir de allí obtiene su noción de deseo mimético³. La literatura es tomada como un pretexto desde el cual podemos conocer el funcionamiento de la mimesis en las relaciones interindividuales.

Posteriormente, Girard se encamina hacia el terreno de la antropología cultural clásica, la psiquiatría y la psicopatología⁴. Es así como entran ahora en juego una diversidad de tratados de psicología social y etnografía (sobre: mitos, ritos, normas...), textos de trágicos griegos, crónicas de persecución y linchamiento, e incluso la Biblia. Estas nuevas investigaciones no pretenden ser una “ruptura” con sus inicios que parten de la literatura, sino más bien son complementarias, permitiéndole mirar sus investigaciones desde un horizonte más amplio.

Desde 1981 Girard aceptó el cargo de profesor de Lengua, Literatura y Civilización Francesa, en la Cátedra Andrew B. Hammond de la Universidad de Stanford, de la cual se retiró en 1995. En esta universidad será donde se publique la revista *Anthropoetics*, dirigida por el lingüista Eric Gans e inspirada en la obra de Girard. De esta época son sus libros: “*Le Bouc émissaire*” (1982), “*La Route antique des hommes pervers*” (1985), “*Shakespeare: le feu de l’envie*” (1990), “*Quand ces choses commenceront...Entretiens avec michel Treguer*” (1994). En 1996, James Williams edita “*The Girard Reader*”, obra que sintetiza sus posiciones fundamentales.

² Dado que el mimetismo es un único principio bajo el cual se unifican fenómenos aparentemente incompatibles y contrarios, es natural que Girard muestre – en palabras de uno de sus discípulos- “un gusto quizás inmoderado por las paradojas” (J.-P. DUPUY, “Les paradoxes de l’ordre conventionnel”: AAVV, *Système et paradoxe. Autour de la pensée d’Yves Barel*, Seuil, París 1992, 107-123). Pero desemboca en ellas como momento inicial de un diagnóstico sobre la conformación de un orden real o del discurso, paso que ha de ser superado y desembocar en un término final en el que lo paradójico resulta disuelto porque se proporciona el principio morfogenético que lo aclara.

³ R. GIRARD, *Mentira romántica y verdad novelesca*, Anagrama, Barcelona 1985, *Literatura, mimesis y antropología*, Gedisa, Barcelona 1984.

⁴ P. DUMOUCHEL, *Émotions: essai sur le corps et le social*, Collection: Les empêcheurs de penser en rond, Institut Edition Synthelabo, Paris, 1995. W. B. HURLBUT, “Mimesis and Empathy in Human Biology”: *Contagion* 4 (Spring 1997) 14-25. G. FLOOD, “Mimesis, Narrative and Subjectivity in the Work of Girard and Ricoeur”: *Cultural Values* 4/2 (April 2000) 205-215. R. GIRARD, “Psychoanalysis and Mimetic Theory: Difference and Identity. A Conversation with Sergio Benvenuto in collaboration with Maurizio Meloni”: *Journal of European Psychoanalysis* No. 14 (Winter-Spring 2002) 3-25. E. WEBB, “Recent French psychoanalytic thought and the psychology of religion”: *Religious Studies and Theology* 8 (1988) 31-44. E. WEBB, “Mimesis, Evolution, and Differentiation of Consciousness”, en: *Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie* 4/2 (1995) 151-165.

De este período hay que destacar la creación del *Colloquium on Violence and Religion* (COV&R), en 1990, que se propone explorar, criticar y desarrollar el modelo mimético de las relaciones entre la violencia y la religión en la génesis y el mantenimiento de la cultura. Este Coloquio publica *The Bulletin of the Colloquium on Violence and Religion*, que sale cada dos años, desde la Universidad de Innsbruck, y la Revista anual *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture* (desde 1994)⁵, publicada por la Universidad Loyola en Chicago.

A partir de 1995, su actividad se ha centrado en la resolución paradójica del deseo mimético en la persona de Cristo. Sus últimas publicaciones son *Je vois Satan tomber comme l'éclair* (1999), *Celui par qui le scandale arrive* (2001). En estas obras se puede apreciar el trabajo sobre un aspecto que Girard no ha considerado aún terminado: el mimetismo pacífico que surge ante la presencia de Cristo, la novedad total del acontecimiento cristiano y las relaciones entre el Evangelio y la mitología. Su intención es divulgativa y apologética. Pretende mostrar cómo el Evangelio permite leer y descifrar los mitos y, en consecuencia, los sistemas y mecanismos de la violencia mimética. En 2002 se publicó "*La voix méconnue de réel. Une théorie des mythes archaïques et modernes*", que es una recopilación de artículos aparecidos antes en inglés en "*To double business bound*" y en "*The Girard Reader*". En 2004 apareció su última obra "*Les origines de la culture*", donde mantiene esta orientación de la teoría mimética hacia la Teología natural.

Esto es lo que Girard ha tratado de exponer a lo largo de su producción desde "*El Misterio de nuestro mundo*". De manera que retomamos un tema tan querido para la tradición filosófica como es la relación "Fe-razón", pero planteado en unos términos novedosos y originales⁶.

2. Teoría mimética y mediación cristiana

La estructura esencial del deseo humano muestra la estructura triangular de cualquier imitación⁷. El deseo mimético origina el circuito de las triangulaciones porque circula en torno a tres polos: un sujeto que sirve de modelo, un sujeto imitador y un objeto que se

⁵ J. WILLIAM, *The Girard Reader*, Crossroad-Herder, New York 1996, 6.

⁶ "Los evangelios son promovidos por una inteligencia que no es la de los discípulos y en la que veo claro que está más allá de lo que usted, yo, todos nosotros, podemos concebir sin ellos, una razón de tal manera superior a la nuestra, que después de dos mil años le descubrimos nuevos aspectos. Se trata de un proceso que nos supera, ya que no hemos podido concebirla por nosotros mismos; y, por tanto, o somos capaces de asimilarla, o lo seremos pronto. Es, pues, perfectamente racional pero de una razón más alta que la nuestra. Se trata aquí, según mi punto de vista, de una iluminación nueva de una grandísima idea tradicional: la razón y la fe se sostienen mutuamente. *Fidens quaerens intellectum*, y viceversa. He aquí un razonamiento tomista, pienso, pero aplicado a un campo, la antropología, que, en la época de Santo Tomás, no existía en el sentido del mundo moderno. Y, que es la cuestión una vez más, es esa Luz que es a la vez lo que debe ser visto y lo que permite ver, *Deum de deum, Lumen de Lumine*". *Cuando estas cosas comienzan a suceder... Entrevistas con Michel Treguer*, Encuentro, Madrid 2002, 153. Cfr. R. GIRARD, *Veo a Satán caer como el relámpago*, Anagrama, 2002. A. LLANO, *Deseo, violencia, sacrificio*, Eunsa, Pamplona 2004. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, volumen IV, Encuentro, Madrid 1992, 273-289.

⁷ Para lo que sigue ver J.-M. OUGHOURLIAN, *Un mime nommé désir: hystérie, transe, possession, adormisme*, Grasset, Paris 1982, cap. I "De la mimésis universelle au moi-du-désir", 13-44. Cfr. J.-M. OUGHOURLIAN y G.

experimenta como deseable. El mediador sirve de modelo intermediario para el imitador sugiriéndole un objeto de predilección. Sirve, por tanto, como vector de movimiento para el deseo. Encauza y canaliza la pulsión mimética de manera que otro surge como imitador suyo: cuando lo deseado por el modelo cautiva también el ánimo de ese sujeto. En definitiva, detrás de todo deseo existe la sugerencia de un tercero; todo deseo es un deseo prestado.

Dentro de esta perspectiva, se podría afirmar que todo conflicto humano arraiga en lo mimético, a través de la mimesis de apropiación: la pulsión de apropiarnos lo que el modelo nos sugiere como deseable. La mimesis de apropiación puede derivar, por tanto, en mimesis del antagonista. Esta fase irrumpe cuando las rivalidades se exasperan y el objeto en disputa pasa a ser secundario, prevaleciendo la relación de antagonismo. Ocurre entonces el paso del “modelo como obstáculo” al “obstáculo como modelo”, cuyo cambio de fase lo denomina Girard con un término bíblico: el “escándalo”.

El olvido, o desconocimiento, de esta paradoja funcional predispone al surgimiento de la rivalidad mimética entre modelo e imitador a través de la apropiación. El desconocimiento (o méconnaissance) provoca que el deseo lleve de suyo a la génesis de los enemigos (o “Dobles”) y su simetría conflictiva.

En este estadio mimético secundario la relación de antagonismo depende del deseo de prestigio que se disputa entre los Dobles. Cuanto más independientes deseamos ser respecto de los otros más acabamos dependiendo de ellos. El olvido, o desconocimiento, de esta forma evolucionada de la paradoja inicial conduce al pasillo del “deseo desbocado” (o “Runaway”) que desemboca en la crisis mimética, o crisis de las diferencias⁸. La paradoja se recruce, ya que el deseo de diferenciarnos unos respecto de los otros, conduce a la total indiferenciación.

Cuando esta paradoja colectiva culmina se produce la disolución de todo vínculo social, donde el Runaway genera la guerra de “todos contra todos”. La tendencia

LEFORT, “Psychotic structure and Girard’s doubles”: *Diacritics*, special issue, spring 1978, 72-75. P. LIVINGSTON, *Models of desire: René Girard and the psychology of mimesis*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1992. A. N. MELTZOFF y M. K. MOORE, “Infant intersubjectivity: broadening the dialogue to include imitation, identity and intention” en S. BRATEN (ed), *Intersubjectivity Communication and Emotion in Early Ontogeny*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, 47-62. A. N. MELTZOFF y M. K. MOORE, “Persons and representation: Why infant imitation is important for theories of human development” en J. NADEL y G. BUTTERWORTH (eds), *Imitation in infancy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, 9-35. A. N. MELTZOFF y A. GOPNIK, “The role of imitation in understanding persons and developing a theory of mind” en S. BARON-COHEN, H. TAGER-FLUSBERG y D. J. COHEN (eds), *Understanding Other Minds*, Oxford University Press, Oxford 1993, 335-366. A. N. MELTZOFF, “Foundations for developing a self: the role of imitation in relating self to other and the value of social mirroring, social modeling and self practice in infancy”, en D. CHICHETTI y M. BEEGLY (eds), *The Self in Transition: Infancy to Childhood*, Chicago UP, Chicago 1990, 139-164. G. RIZZOLATI, L. FOGASSI, V. GALLESE, “Neurophysiological mechanism underlying the understanding and imitation of action”: *Nature Reviews Neuroscience*, 2,9, (2001) 661-670. Actas del Coloquio en la abadía de Royaumont, “Perspective de l’imitation. De la neuroscience cognitive aux sciences sociales”, 24-26 de mayo 2002. A. MELBERG, *Theories of Mimesis*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

⁸ R. GIRARD, *Les origines de la culture*, Desclée de Brouwer, Paris 2004, 55. Cfr. *El Misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca 1982, 389-393.

mimética que mantiene las disensiones del “todos contra todos” es la que resuelve el litigio en un “todos contra uno”. Aquí reside la paradoja: lo que une es lo que separa. Pero precisamente lo que separa es lo que nos vuelve a reunir. El olvido inicial, agravado por las fases siguientes y sus efectos alienantes, genera el fenómeno del “chivo expiatorio” y sus ciclos miméticos.

Efectivamente, la “mimesis del antagonista” se encarrila espontáneamente hacia la unanimidad mimética y el sacrificio unificador. La violencia, que se suscita en el interior del núcleo comunitario, se resuelve hacia fuera; se vacía la comunidad de sus tensiones. La mala violencia de la reciprocidad se transforma en la buena violencia de un grupo unido contra una sola víctima. La inmolación es la palabra final de la violencia, pues pone el punto y final a la misma. Mejor dicho: pone el punto y seguido, porque los ciclos sacrificiales se suceden sin poder ser detenidos completamente; la violencia humana sólo puede contenerse parcial y brevemente dentro de ese “eterno retorno de lo sacrificial”.

La víctima, previamente demonizada en el sacrificio, es posteriormente divinizada dados los resultados positivos y liberadores que su muerte provoca para la comunidad. Esta ambivalencia es común a todas las víctimas expiatorias. Esa ambivalencia es lo sagrado mismo, que surge de la violencia por la dinámica (ambivalente y paradójica) del deseo mimético.

Los conflictos surgidos por la mimesis de apropiación, nos aclaran la cuestión de la prohibición en las sociedades primitivas, ya que puede ser vista como prohibición de lo mimético, respecto de los modelos y los objetos de deseo, dado el riesgo de entrar en crisis.

Cuando la crisis parece que va a amenazar de nuevo, se imita la violencia que recayó sobre la víctima expiatoria. Pero en este caso, se elige una víctima sustituta, o víctima sacrificial, que morirá en su lugar. Para reestablecer el orden perdido, se repite de una manera simulada, pero lo más exacta posible, la crisis mimética, y es así como surge el rito. Finalmente, se va a recordar esta visita “sagrada” surgiendo así el mito, que se renueva y rehace gracias al sacrificio.

La conjunción de todo este mecanismo que comprende el mito, rito y prohibición constituye lo que se denomina sistema sacrificial. Las culturas arcaicas vistas desde esta perspectiva, consisten en la administración del ciclo mimético con ayuda de los mecanismos victimarios y la mentalidad sacrificial.

El deseo mimético es entendido, por tanto, como un principio de génesis unitaria pero que produce dinámicas múltiples y diferentes. Se trata de un fenómeno único que da explicación a infinidad de comportamientos humanos distintos. Los desarrollos más complejos de este proceso conducen a la creación de sistemas como las religiones, la cultura simbólica, las instituciones y sus ideologías, las metafísicas, los diversos géneros literarios, las cosmovisiones del mundo, como productos del deseo mimético y de sus dinámicas ambivalentes.

En 1976 René Girard aceptó la cátedra John M. Beall en la Universidad John Hopkins. En 1978 la Universidad le publicó “To double business bound. Essays on Literature, Mimesis and Anthropology”. En este contexto aparece su libro más importante, “El misterio de nuestro mundo” (1978), donde urgido por esta necesidad de tematizar de forma metódica el fenómeno mimético del deseo, entabla diálogo con los psiquiatras Jean-Michel Oughourlian y Guy Lefort. Este libro está dividido en tres secciones: 1) Antropología Fundamental, 2) Las Escrituras Judeo-Cristianas, 3) Psicología sistémica o interindividual. En este libro comienza a percibir, con mayor hondura que en “La violencia y lo sagrado”, el carácter paradójico del deseo a partir de las observaciones de Bateson sobre el “Double Bind”. Es también la primera vez que Girard se declara cristiano y pone en primer plano la mediación externa como única forma de mimesis pacífica y adaptativa, teniendo a Cristo como único intermediario de esa relación mimética.

Para entender este paso decisivo hacia la reflexión teológica es necesario exponer algunos conceptos formulados en su obra “Mentira romántica y verdad novelesca”. Nos referimos a la teoría de las mediaciones miméticas entre modelo y sujeto deseante. Según la distancia entre este mediador y el sujeto deseante, dos son los tipos de relación que surgen: mediación interna y mediación externa.

La mediación externa es aquella donde imitador y modelo no entran en contacto, mientras que la mediación interna es aquella donde los deseos de ambos concurren sobre un mismo objeto dando lugar a la rivalidad. Hay, por tanto, dos categorías de mediación, dentro de las cuales se pueden multiplicar hasta el infinito las distinciones secundarias. Hablaremos de mediación externa cuando la distancia es suficiente para que las dos esferas de posibilidades, cuyos respectivos centros ocupan el mediador y el sujeto, no entren en conexión. Hablaremos de mediación interna cuando esta misma distancia es suficientemente reducida como para que las dos esferas penetren, más o menos profundamente, la una en la otra. La mediación externa se corresponde con el mimetismo primario, o mimetismo pacífico, mientras la mediación interna se correspondería con la mimesis conflictiva, o mimetismo violento. La mediación interna siempre produce mimesis negativa; la mediación externa salvaguarda la positividad de la mimesis.

Sin embargo, a partir de “El misterio de nuestro mundo” admitirá la novedad de un tercer tipo de mediación que rompe con esta ley mimética básica: la mediación sobrenatural de la gracia. La mediación mimética que tiene a Cristo como modelo intermediario del deseo supone una mediación interna, pero positiva, estableciendo un caso único en los tipos de mediación⁹.

⁹ “Cristo representa ese papel escandaloso para todos aquellos que se cierran a la inteligencia del texto y reaccionan escandalizados ante él. Ese papel es explicable, pero paradójico, ya que Cristo no ofrece el más pequeño resquicio a la rivalidad y a las interferencias miméticas. No hay en él ningún deseo de apropiación. Toda voluntad verdaderamente orientada hacia Jesús, por consiguiente, no chocará nunca con ningún tropiezo. (...) No corremos ningún peligro de enredarnos en la oposición maligna de los dobles. Los evangelios y el nuevo testamento no predicán una moral de la espontaneidad. No pretenden que el hombre tenga que renunciar a la imitación; recomiendan imitar al único modelo que no corre el riesgo de transformarse para nosotros en rival fascinante, si lo imitamos de verdad igual que lo imitan los niños. (...) Seguir a Cristo es renunciar al deseo mimético y, por consiguiente, desembocar en este resultado”. R. GIRARD, *o. c.*, 470.

3. La mediación cristiana como des-mitologización de la sociedad sacrificial

Como tal, el Evangelio es el Anuncio que los testigos realizan de esta novedad de la mediación interna de Cristo en medio de la “sociedad sacrificial” y la “mentalidad acusatoria” basada en los ciclos miméticos. Este Anuncio (Kerigma) revela el mecanismo violento en todos sus elementos básicos. El Evangelio contiene este Anuncio del perdón de los pecados, del cese definitivo de la violencia dentro de nosotros y entre nosotros. Este Anuncio muestra la liberación interior y, en consecuencia, exterior de la violencia que nos controlaba desde dentro y que se ha obrado en nosotros a través de la sangre (sacrificio y Pasión) de Cristo y del envío de su Santo Espíritu a través de la recepción gratuita del signo Bautismal.

El Evangelio es la primera toma de conciencia de la verdad, que la representación mítica nunca permitió descubrir. Por eso, el Evangelio nunca suaviza los parecidos entre el fenómeno de la Pasión y las impresiones dejadas en los relatos míticos. Al revés, los subraya y recalca, insiste en las similitudes al máximo, lo cual ha llevado paradójicamente a convertir el relato neotestamentario en un fenómeno mítico más. Ambos fenómenos se distinguen, sin embargo, en la capacidad de revelar el mecanismo victimario que el Evangelio ilumina y el mito oculta¹⁰. Cuando este mecanismo no se percibe en la evidencia evangélica se deja de percibir la diferencia que lo distancia del mito, la misma diferencia que mueve a los evangelistas a insistir en los parecidos que Pasión y Mito guardan entre sí.

“Lo que asombra a Lucas es la paradoja de la semejanza entre lo mítico y lo cristiano, y eso es lo que no vacila en señalar sin temor a que se produzca confusión alguna. El interés de esta relación puesta de relieve entre las dos resurrecciones, la verdadera y la falsa, resulta extraordinario tanto en el plano intelectual como en el espiritual. Ser verdaderamente fiel a los Evangelios no consiste en suprimir lo que hace de la pasión un mecanismo victimario como los demás, sino, al contrario, en tenerlo en cuenta no sólo no contradice la teología tradicional, sino que, al revés, confirma su fundamento. Todos los datos en que se basan las divinizaciones míticas están presentes en los relatos de la Pasión”¹¹.

Efectivamente, existe un parecido entre el cristianismo y los mitos. Ambos parecen “*ecualizarse*”, dan la impresión de ser iguales. La apariencia (*dóxa*) del mito parece

¹⁰ J. G. WILLIAMS, *The Bible, Violence, and the Sacred. Liberation from the Myth of Sanctioned Violence*, Harper San Francisco, San Francisco 1991. G. BAUDLER, *God and Violence: The Christian Experience of God in Dialogue with Myths and Other Religions*, Templegate Publishers, Springfield 1992. B. L. MACK, “The Innocent Transgressor: Jesus in early Christian, Myth and History”: *René Girard and Biblical Studies*, *Semeia* 33 (1985) 135-165. W. SCHWEIKER, “Sacrifice, Interpretation, and the Sacred: The Import of Gadamer and Girard for Religious Studies”: *American Academy of Religion*, 55 (1987) 791. D. MCCracken, *The Scandal of the Gospels. Jesus, Story, and Offense*, Oxford University Press, New York and Oxford 1994.

¹¹ R. GIRARD, *Veo a Satán caer como el relámpago*, Anagrama, Barcelona 2002, 175.

igualada (*para-*) a la apariencia (*dóxa*) del fenómeno cristiano. Encontramos una *dóxa* cabe la otra y no importa qué *dóxa* colocar a un lado y otro de la igualdad, porque parecen diferir sólo en lo accidental. Parece que se puede establecer una relación comparativa entre ambos términos porque no sólo tienen algún rasgo en común, sino que parecen compartir todos sus rasgos esenciales.

En este sentido el cristianismo parece una regresión respecto del judaísmo, un paso atrás o vuelta a la representación mítica. Cuando esta apariencia se imponga el cristianismo tratará de entenderse desde la mitología, especialmente la asociada a mitos de muerte y resurrección con los que guarda más semejanzas. Y el fenómeno cristiano pasará a considerarse como un analogado secundario subordinado al mito pagano como *prius* de la comparación¹².

“El hecho de que dos acciones opuestas puedan combinarse sólo es paradójico aparentemente. O, mejor dicho, reproduce la paradoja de la Pasión y de la totalidad de los Evangelios que se prestan maravillosamente bien a las cristalizaciones mitológicas secundarias y superficiales en la medida en que necesitan reproducir el proceso mitológico con la mayor exactitud a fin de iluminarlo y revolucionarlo en profundidad”¹³.

Girard disuelve este malentendido enunciando una nueva paradoja: la paradoja de la semejanza de lo cristiano y lo mítico. La cultura humana consiste esencialmente en administrar y gestionar el ciclo mimético con ayuda de los mecanismos victimarios y sus repeticiones sacrificiales. El ciclo mimético se despliega en tres momentos: primero, la crisis mimética; segundo, la violencia colectiva o expulsión violenta; y, en tercer y último lugar, la epifanía religiosa. Este tercer estadio acontece en dos tiempos bien diferenciados: por un lado, la transfiguración negativa y, por otro, la transfiguración positiva, que tienen a la víctima propiciatoria como punto de partida y de llegada. Dentro de la doble transfiguración, lo demoníaco maléfico deriva del costado negativo y lo divino benéfico procede del costado positivo de la transfiguración. Las divinizaciones de donde surgen los “prestigios”, “fetiches”, “ídolos”, “héroes”, “amigos”, “colegas”, “camaradas” u otras “realidades sublimes”, y sus reversos maléficos del “criminal”, el “loco”, el “fracasado”, el “imbécil”, el “culpable”, el “forajido”, el “sádico”, el “enemigo” o el “Judas” se explican por la operación del ciclo mimético. Se basan en la aptitud de

¹² “Ya en el Imperio Romano, ciertos defensores del paganismo veían en la Pasión y la Resurrección de Jesucristo un mito análogo a los de Osiris, Atis, Adonis, Ormuz, Dioniso y otros héroes y heroínas de los mitos llamados de muerte y resurrección. (...) Hoy, como ayer, la mayoría de nuestros contemporáneos percibe la equiparación del cristianismo con el mito como una evolución irresistible e irrevocable por cuanto se considera propia de la única clase de saber que nuestro mundo aún respeta: la ciencia. Aunque la naturaleza mítica de los Evangelios no esté todavía cien-ti-fi-ca-men-te demostrada, un día u otro, lo estará. Pero ¿todo esto es realmente cierto? No sólo no es cierto, sino que lo cierto es que no lo es. La equiparación de los textos bíblicos y cristianos con mitos es un error fácil de refutar. El carácter irreductible de la diferencia judeocristiana puede demostrarse. Y es esa demostración lo que constituye la materia esencial de este libro”, *o. c.*, 10-13.

¹³ R. GIRARD, *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona 1986, 259.

las víctimas para polarizar la violencia, proporcionar a los conflictos el acceso de fijación que los absorbe y aplaca. Si la transferencia que demoniza a la víctima es muy pujante, la reconciliación es tan repentina y perfecta que, aparentemente, resulta milagrosa. Entonces la transferencia negativa suscita una transferencia superpuesta a la primera, la transferencia positiva de sacralización mitológica.

El fenómeno mítico y el evangelio, en lo que respecta al ciclo mimético, guardan en común la crisis mimética y la violencia colectiva como acusación unánime. Pero no comparten el tercer momento de epifanía religiosa. En los evangelios, la doble transferencia mimética es denunciada y condenada, de modo que todos los datos en que se basan las divinizaciones míticas están presentes en los relatos de la Pasión.

“Lo que caracteriza esencialmente lo sagrado mitológico es su naturaleza a un tiempo maléfica y benéfica. Tenemos la impresión de una doble trascendencia, de una conjunción paradójica, porque entendemos la cosa desde un punto de vista cristiano, considerado por nosotros como la norma cuando en realidad es único”¹⁴.

Pero en lugar de resultar incomprendidos y mistificados como resultarían en un mito, aparecen revelados, comprendidos, desmitificados y desublimados¹⁵, de modo que no se admiten las versiones que suavizan el fenómeno de la crisis mimética y la unanimidad violenta como únicas causas de la violencia y la violencia como la única causa de los esquemas culturales que sostienen nuestra convivencia, hábitos morales y mentales¹⁶.

“Está a punto de producirse una revolución formidable. Los hombres, o por lo menos algunos hombres, ya no se dejan seducir por las persecuciones que hacen suyas sus propias creencias, y menos aún por las del propio cristianismo. La resistencia a la persecución surge del seno del universo perseguidor”¹⁷.

¹⁴ R. GIRARD, *o. c.*, 258.

¹⁵ “El verdadero pensamiento religioso, las grandes novelas, el psicoanálisis y el marxismo tienen en común lo siguiente: todos ellos se oponen a cualquier *idolatría* o *fetichismo*. Por todas partes oímos decir que el marxismo es una *religión*, pero el judaísmo y el cristianismo primitivo, también ferozmente iconoclastas parecieron primero en el mundo pagano formas de ateísmo. Hoy se lanza contra el cristianismo la acusación de fetichismo, que a menudo se ha merecido y aún merece; pero no hay que olvidar que es ese mismo cristianismo el que nos legó el horror al fetichismo en todas sus formas”. R. GIRARD, *Literatura, mimesis y antropología*, Gedisa, Barcelona 1984, 24.

¹⁶ “Las sociedades mítico rituales están prisioneras de una circularidad mimética de la que no pueden escapar puesto que ni siquiera la detectan. Eso todavía es cierto: todos nuestros pensamientos sobre el hombre, todas nuestras filosofías, todas nuestras ciencias sociales, todos nuestros psicoanálisis, son fundamentalmente paganos por cuanto descansan en una ceguera respecto del mimetismo conflictivo análoga a la de sus propios sistemas mítico-rituales”. R. GIRARD, *Veo a Satán caer como el relámpago*, Anagrama, Barcelona 2002, 194.

¹⁷ R. GIRARD, *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona 1986, 260-261.

Girard advierte cómo el Evangelio, la revelación de la mimesis, de la verdadera divinidad (su Padre) que sólo Cristo conoce frente a la falsa divinidad (trascendencia desviada) de los hombres, es una noticia un Anuncio o Kerigma, que atraviesa tres fases: Anuncio de esta Buena Nueva, Apocalipsis y Pasión. Cristo primero revela progresivamente esta novedad mediante el sigilo y el secreto mesiánico e inicia a sus discípulos en este arcano. Les propone la adhesión a su persona como mediación interna para imitar a otro al que Él imita: su Padre. Cuando la invitación a la mediación interna por medio de la instrucción y el discipulado no surjan efecto, Cristo empleará la exhortación parenética y la parábola: advertirá de los efectos que se seguirán del rechazo de esta propuesta de mediación interna como clave de la Revelación del mecanismo fundador, el mecanismo del chivo expiatorio, la expulsión de la violencia por la violencia¹⁸.

Recordemos que Apocalipsis, etimológicamente, significa “revelación” y “demostración”. Finalmente Cristo aceptará sufrir la Pasión y el rechazo inherentes al mecanismo victimario, como prueba o demostración (*apodeixis*) de lo afirmado en el testimonio Apocalíptico.

“En los Evangelios, la enseñanza de Jesús y la Pasión constituyen pues el desarrollo de una lógica paradójica. Jesús rechaza todo lo que diviniza a un ser ante los hombres, el poder de seducir o de obligar, la actitud para imponerse decisivamente. Se diría que quiere todo lo contrario. En realidad, no desea el fracaso pero estaría dispuesto a no eludirlo si ese fuera el único medio de permanecer fiel al Logos del Dios de las víctimas. No es el gusto por el fracaso lo que secretamente le motiva, sino la lógica del Dios de las víctimas que le conducen infaliblemente a la muerte. Esta lógica penetra los Evangelios del principio al fin. Su aplicación se presenta como manifestación de lo divino en un sentido todavía oculto, en un sentido radicalmente ajeno a lo sagrado de los perseguidores. Con lo cual nos encontramos ante otro aspecto paradójico del Logos de las víctimas”¹⁹.

Dios hace todo lo que puede para socorrer a las víctimas del pecado, pero sin dejar de ser un Dios de las víctimas. Para persuadir a los hombres no podrá, por tanto, obligarles, pecar contra ellos o escandalizarse haciéndoles violencia. El Dios de las víctimas no puede hacer reinar entre los hombres una situación a la fuerza, ni tampoco con un método por medio del cual los hombres se pongan de acuerdo en considerarla justa. Pues los hombres están sometidos al escándalo violento y su acuerdo se fundaría en malas razones, razones sometidas al mimetismo violento. Incluso pacífico, lo más

¹⁸ R. SCHWAGER, “The Sacrifice of Christ: New Christological Insights of the Studies of René Girard”: *Violence and Sacrifice: Cultural, Anthropological and Theological Aspects Taken from Five Continents*, en K. H. FEDERSCHMIDT, U. ATKINS y K. TEMME (ed.), *Intercultural Pastoral Care and Counseling* 4, Düsseldorf 1998, 23-25. I. STRENSKI, *Theology and the first theory of sacrifice*, Brill, Leiden 2003.

¹⁹ R. GIRARD, *La ruta antigua de los hombres perversos*, Anagrama, Barcelona 1989, 186.

pacífico posible, su acuerdo estaría mezclado de perversión mimética. Incluso justo, lo más justo posible, su justicia estaría entremezclada de venganza, es decir, de nuevo aparece la ciclotimia en una de sus fases miméticas.

Cristo en los Evangelios primero intentará persuadirlos. Les mostrará mediante parábolas que por sus deseos, que se entrecruzan y contrarrestan a fuerza de imitarse, ellos mismos se condenan al escándalo. Jesús recomendará a los hombres que le imiten y busquen la gloria que procede de Dios en lugar de la que procede de los hombres. Les hará ver que las rivalidades miméticas sólo conducen al asesinato y a la muerte. Les revelará el papel del mecanismo victimario en su propio sistema cultural, ni siquiera les ocultará que siguen siendo tributarios de todos los asesinatos colectivos cometidos “desde la fundación del mundo”, los asesinatos fundadores de ese mismo mundo. Les pedirá que se reconozcan hijos de Satán, condenados a la misma mentira que su padre, el acusador, “asesino desde el principio”.

Su revelación sólo conseguirá exacerbar el escándalo en los hombres. He aquí la paradoja esencial que convierte la Pasión en desenlace inherente al Evangelio: para acabar con el escándalo Cristo sólo puede enardecer a los escandalizados. Activa el escándalo para erradicarlo. Al revelar la verdad, Jesús amenaza el dominio del mimetismo violento y la masa dominada por el escándalo comprende lo justo para desear sofocarla. Cristo lo sabe y asume esta solución paradójica que será la única que salvaguarde la manifestación del Dios de las víctimas. Cristo sabe no sólo que su revelación va a reactivar contra él el método más importante de Satanás, el acusador, el mimetismo unánime de la acusación, el mecanismo del chivo expiatorio. Debe acabar víctima del mismo poder satánico, acusador, perseguidor que domina el mundo.

“La referencia a las puertas del Hades, es decir, a la morada de los muertos en los griegos, me parece significativa. No significa únicamente que el mal no triunfará sobre el bien. Se puede ver en ello una alusión a la religión de la violencia, que nunca es otra cosa que una religión de los muertos y de la muerte. Hace pensar en las palabras de Heráclito: Dyonisos es lo mismo que Hades. Los niños ven la diferencia entre las dos religiones, pues la violencia les asusta, y Jesús no les asusta, pero los sabios y los avispados no ven nada. Comparan sabiamente los temas y, como descubren los mismos en todas partes, incluso cuando se creen estructuralistas, no ven la auténtica diferencia estructural. No ven la diferencia entre el chivo expiatorio disimulado que es Juan Bautista para quienes están dispuestos a adorarlo después de haberlo matado, y el chivo expiatorio revelado y revelador que es el Jesús de la Pasión. Pedro sí ve la diferencia, lo que no le impedirá recaer, varias veces, en el comportamiento mimético de toda la humanidad. La extraordinaria solemnidad de Jesús en este pasaje muestra que la diferencia que Pedro percibe

no la percibirán todos los hombres. En suma, los Evangelios insisten sobre la paradoja de la fe en la resurrección de Jesús, que surge en un contexto de extremo escepticismo respecto a fenómenos aparentemente muy parecidos para una mirada no informada por esta misma fe²⁰.

Para comprender esta lógica paradójica, hay que asumir todas las implicaciones de la unanimidad violenta cuando esta unanimidad se produce. En ese estadio fundamental del mimetismo violento evolucionado, sólo hay perseguidores y, frente a ellos, una víctima. No hay ninguna posición intermedia, no hay escapatoria. El Dios de las víctimas, si en ese momento se encontrara entre los hombres, no estaría al lado de los perseguidores; sería la víctima. En lugar de infligir violencia, el Paráclito preferirá sufrirla. Esta paradoja es lógica porque no puede ser de otra forma. La lógica de este Dios no tiene nada en común con la del dios perseguidor, con el mimetismo violento y su mecanismo de alienación perversa (el escándalo), de modo que el único modo de intervención posible en el mundo es el que los evangelios muestran en la Pasión.

“Así, pues, necesitamos otro texto, algo o más bien alguien que venga en nuestra ayuda: el texto de la Pasión, el Cristo, he aquí lo que nos permite comprender a Job, puesto que Cristo lleva hasta el final lo que Job sólo consigue a medias. Logro que, paradójicamente, constituye su propio desastre en el plano del mundo, esa Pasión cuyo relato no tardará en inscribirse en el texto de los Evangelios”²¹.

La segunda paradoja reside en que el éxito del Dios de las víctimas pasa previamente por un fracaso completo, es decir, por una ausencia total de éxito. Según la lógica del mundo, que es la lógica del escándalo y la mimesis de prestigio, el dios perseguidor y sus secuelas paradójicas manifiestas, el fracaso de Cristo es total. Si lo que se pretendía era erradicar el mimetismo violento, más valdría no intervenir en absoluto que elegir esta forma de intervención. Sin embargo, el fracaso de Jesús, el Dios de las víctimas, es un éxito completo.

“Tenemos ya todos los hilos de esa lógica que metamorfosea el anuncio del reino en anuncio apocalíptico: si los hombres rechazan la paz que les ofrece Jesús, la que no procede de la violencia y que por eso mismo supera el entendimiento humano, la eficacia de la revelación evangélica se manifestará en primer lugar por la violencia, por una crisis sacrificial y cultural de un radicalismo inaudito, ya que no volverá a haber ninguna víctima sacralizada para interrumpir sus efectos. El fracaso del reino, en la perspectiva evangélica, no es

²⁰ R. GIRARD, *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona 1986, 196.

²¹ R. GIRARD, *La ruta antigua de los hombres perversos*, Anagrama, Barcelona 1989, 191.

el fracaso de la empresa a la que se consagra Jesús, sino el abandono inevitable del camino fácil y directo, que sería la aceptación por todos de los principios de conducta enunciados por él; es el recurso al camino indirecto, el que prescinde del consentimiento de todos los hombres, pero que pasa por la crucifixión y el Apocalipsis. La revelación no se detiene lo más mínimo por el apego obstinado de la mayoría de los hombres a la violencia, ya que esa violencia se convierte en adelante en su propia enemiga y acabará destruyéndose a sí misma; el Reino de Satanás, más dividido contra sí mismo que nunca, no podrá mantenerse”²².

La tercera paradoja es la más radical: el Dios de las víctimas no reina sobre el mundo. Nadie lo conoce ni cumple su voluntad. No es su nombre, ni a él mismo, lo que los hombres santifican. Pero precisamente por fracasar y revelarse victorioso en ese fracaso, ya no puede ser erradicado. El Dios de las víctimas, por no dejar de ser él mismo, rompe el obstáculo que le opone la voluntad de los hombres. El mundo no puede expulsarlo aunque se esfuerce en hacerlo, porque el Dios de las víctimas no pretende reinar en este mundo. Este Dios nos revela que él no es el rey, sino su encarnizado adversario, Satán, el acusador y el perseguidor. El Satán lo matará pero revelará así con más fuerza las malas artes que pretendían mantenerse ocultas. El defensor de las víctimas, el Paráclito, tiene como adversario al príncipe de este mundo, pero no se opone a él por la violencia. Gracias a esta actitud se hace visible la mentira del mecanismo perseguidor que queda cada vez más a la vista. El mundo no se exhibe porque sea derrotado, sino que es derrotado porque se exhibe. El Dios de las víctimas no derrota, es derrotado, pero siendo vencido vence. Y cuanto más derrotado es, cuanto menos tiene que ver con la violencia, más flagrante es la derrota de cuantos creen vencerle pues se manifiesta con más claridad y ante más hombres la mentira que domina sus acciones. Progresivamente el mecanismo irá siendo descubierto y divulgando más aspectos de su funcionamiento, a medida que el Dios de las víctimas vaya siendo derrotado en aquellos que imitan a Cristo e imitan al Padre de todas las víctimas. Cuanto más derrotados sean los que han recibido la revelación, más matices se destapan del mecanismo mimético que les da muerte.

“La confianza veterotestamentaria en la positividad última de la violencia descansa inevitablemente sobre el propio mecanismo fundador, cuyos efectos benéficos se dan tácitamente por descontados, precisamente porque ese mecanismo no ha sido aún verdaderamente revelado. Esa positividad de la violencia es la que ha desaparecido de los Evangelios. Si la amenaza da miedo de verdad, es porque esta vez no tiene remedio alguno en el plano en que se sitúa, sin recursos de ninguna clase; porque ha dejado de ser divina. En ausencia

²² R. GIRARD, *El Misterio de nuestro Mundo*, Sígueme, Salamanca 1982, 235.

del mecanismo fundador, el principio de la violencia que domina a la humanidad va a conocer un incremento formidable cuando entre en agonía. Para comprender esto, basta con recordar el carácter paradójico de todo lo que afecta al mimetismo y a la violencia. Esta no puede convertirse en su propio remedio más que a través del mecanismo victimal, pero el mecanismo victimal no salta más que en el paroxismo frenético de la crisis. Esto quiere decir que una violencia atacada en sus obras vivas, una violencia que ha perdido su mordiente y que empieza su declive será paradójicamente más terrible que una violencia todavía intacta. Semejante violencia multiplicará sin duda sus víctimas, como en la época de los profetas, en un vano esfuerzo de la humanidad entera por restaurar sus virtudes reconciliadoras y sacrificiales²³.

Si el mecanismo victimario del sistema mimético no encuentra freno también el cristianismo desembocará inevitablemente en el fenómeno del chivo expiatorio y en el consiguiente mantenimiento de la mentalidad acusatoria y la sociedad sacrificial, donde la comunidad no-cristiana se convertirá en Doble para la comunidad cristiana. Este es uno de esos casos donde es aplicable el principio de *tertium non datur*: o lo uno o lo otro pero sin posibilidad intermedia. La paradoja de un cristianismo sacrificial²⁴ podría parecer una contradicción en los términos, pero de hecho es la única forma en que el cristianismo ha existido y existirá.

Girard menciona en innumerables ocasiones esta forma paradójica de manifestarse el cristianismo en la historia. Resulta paradójico que la Revelación cristiana sea totalmente incompatible con una violencia que, no obstante, el cristianismo ha practicado y gestionado de manera sacrificial como toda otra manifestación de la cultura humana.

²³ *o. c.*, 227.

²⁴ Sobre el cristianismo sacrificial, Cfr. *o. c.*, 257-297.