

“Tiempo cíclico” en la obra de Mircea Eliade y René Girard

“Cyclical Time” in the Works of Mircea Eliade and Rene Girard

Gabriel ANDRADE y María Susana CAMPO-REDONDO

*Escuela de Sociología y Centro de Documentación
e Investigación Pedagógica (CEDIP), Universidad del Zulia*

RESUMEN

El objetivo de este artículo es presentar una comparación del concepto de ‘tiempo cíclico’ en la obra de Mircea Eliade y René Girard. En la obra de Eliade, la regeneración y la renovación son apreciadas como categorías clave para comprender la morfología y estructura de lo sagrado. En la obra de Girard, igualmente se deja entrever la dinámica cíclica de lo sagrado: todas las instancias de lo sagrado se remontan a un asesinato primordial, el cual se regenera una y otra vez. De esa manera, se presenta un breve esbozo de la obra de ambos autores. Se comparan sus posiciones referente a los ritos y a los mitos, resaltando sus diferencias y puntos en común.

Palabras clave: Mircea Eliade, René Girard, tiempo cíclico, sagrado.

ABSTRACT

The goal of this article is to compare the concept of ‘cyclical time’ in the works of Mircea Eliade and René Girard. In Eliade’s writings, regeneration and renovation constitute key categories to understand the morphology and the structure of the sacred. Girard also shows the cyclical dynamic of the sacred: all the instances of the sacred go back to a primal murder, which regenerates time after time. In such a manner, the article presents a brief outline of the work of both authors. It compares their positions regarding rituals and myths, highlighting their divergences and agreements.

Key words: Mircea Eliade, René Girard, cyclical time, sacred.

“El desorden renace sin cesar y lo mismo hace,
 por su parte, el orden... una sociedad se
 autoproduce sin cesar porque constantemente se
 está autodestruyendo”.

Edgar Morin. *El paradigma perdido*.
 Parte I, cap. 3.

INTRODUCCIÓN

Se puede considerar a Mircea Eliade y René Girard dos pensadores muy diferentes. El primero procede de la disciplina de la historia de las religiones. El segundo ha desarrollado su obra, primero desde la crítica literaria, luego desde la antropología y finalmente se ha asomado un poco a la teología y a la filosofía. Mircea Eliade proviene de una escuela fenomenológica. Puede considerarse que René Girard estuvo influenciado por el estructuralismo y el post-estructuralismo, pero nunca completamente. Lo que predomina en la obra de Eliade es el sentimiento, la emoción. La obra de Eliade se centra en el contacto del hombre con lo sagrado, un mundo fascinante, tortuoso y misterioso. La aproximación de Eliade es verdaderamente fenomenológica: estudia al hombre y la manera en que su conciencia entra en contacto con la realidad. Girard manifiesta muy poco de emoción y se aproxima más bien a ser un “racionalista bíblico”, como lo describe Anthony Bartlett¹.

Es prácticamente imposible utilizar la obra de Eliade con fines apologéticos. La única apología de Eliade es lo sagrado, el *homo religiosus*. Muy rara vez demostró preferencia por esta o aquella religión. Por su parte, Girard es un férreo defensor del cristianismo. Originalmente un agnóstico, como él mismo confiesa², su desarrollo intelectual lo llevó a abrazar la fe cristiana, tanto así que en su última obra, *I See Satan Fall Like Lightning*, escribe: “... el presente libro se puede definir como una defensa de nuestra tradición judeo-cristiana, una *apología* de la cristiandad”³.

Eliade no comentó la obra de Girard. Inclusive, no sabríamos si efectivamente Eliade la conocía. Girard sí ha hecho varias referencias sobre la obra de Eliade, pero no se ha comprometido plenamente a evaluarla.

Más allá de las obvias diferencias en cuanto a disciplina, intención y perspectivas, Eliade y Girard encuentran puntos en común. Ambos autores le han dedicado gran parte de su obra a fenómenos muy similares gracias a su poderoso poder de visión. Las conclusiones a las que llegaron Eliade y Girard sobre esos fenómenos varían en su mayor parte. Pero, el hecho es que, si bien las diferencias de criterio son obvias, aún queda un considerable espacio para el diálogo eliadeano-girardiano.

1 Bartlett, A: *Cross Purposes*. Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International. 2001.

2 Golsan, R: *René Girard and myth: an introduction*. New York and London: Routledge. 2002, p. 129.

3 Girard, R: *I See Satan Fall Like Lightning*. New York: Orbis. 2001; p.3. La traducción es nuestra. Versión castellana: *Veo a Satán caer como el relámpago*. Barcelona, Anagrama. 2002.

A pesar de su gran erudición, sensibilidad fenomenológica y gran capacidad de observación y clasificación, Mircea Eliade no fue un autor que se caracterizó por la sistematización. No existe un verdadero hilo conductor en su obra. Por su parte, René Girard sí es un escritor sistemático. Sus poderosas reflexiones en el campo de la crítica literaria están directamente conectadas con sus investigaciones antropológicas y con su apología del cristianismo. Eliade observó, describió, clasificó y reflexionó sobre una amplia gama de fenómenos que en la obra de René Girard también aparecen, de manera más sistemática pero con menor carácter explícito.

Lo que en las próximas páginas presentaremos no se trata de un verdadero diálogo eliadeano-girardiano, sino más bien una 'lectura girardiana de algunas reflexiones y observaciones de Mircea Eliade'. En este sentido, intentaremos colocar bajo el sistema de René Girard, algunos fenómenos que Mircea Eliade estudió con gran tesón, y cuya interpretación, si bien no es propiamente la que Girard le otorgó, sirven para complementar las conclusiones que René Girard hace de esos mismos fenómenos.

El tema central que hemos escogido para abrir este posible diálogo se trata del 'tiempo cíclico de lo sagrado'. Este tema se encuentra amplia y explícitamente estudiado en la obra de Eliade, pero muy poco mencionado como tal en la obra de Girard. En este sentido, lo que Mircea Eliade sí ha estudiado de manera explícita, será transportado al sistema de Girard, quien, si bien no alude a este tema de manera explícita, las reflexiones de Eliade concuerdan adecuadamente en su sistema. De seguro existen muchos otros temas que posibilitarían el diálogo que pretendemos abrir. Sin embargo, 'el tiempo cíclico' es, a nuestro entendimiento, uno de los que mejor se adecuaba para penetrar con fuerza la obra de ambos autores.

Sería imposible resumir la obra de estos dos grandes pensadores en unas pocas páginas. Pero, sería igualmente imposible iniciar el diálogo dando por sentado que el lector ya las conoce. En este sentido, presentaremos un breve esbozo de la obra de ambos autores, concentrándonos especialmente en los puntos que nos serán provechosos para el propósito del artículo. No obstante, para una comprensión total de las ideas que a continuación presentamos, exhortamos al lector a consultar algunas fuentes que le permitan adquirir una visión global de la obra de ambos autores⁴.

1. MIRCEA ELIADE

La obra de Mircea Eliade es muy extensa y difícil de clasificar. Además de ser un historiador de las religiones, Eliade fue también un novelista. En sus relatos se expresan mu-

4 Mircea Eliade advierte que ninguna obra escrita por él mismo, tiene la capacidad por sí sola de resumir su pensamiento plenamente. Su recomendación siempre ha sido comenzar con *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires: Emecé Editores, 2001. *La Búsqueda*. Barcelona: Kairós, 1998, también es una obra simple y accesible que resume de manera satisfactoria su pensamiento. La mejor fuente secundaria que se puede consultar es la escrita por D. Allen, *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985. La obra que mejor reúne el pensamiento de René Girard en su totalidad es *Things Hidden Since the Foundation of the World*. Stanford: Stanford University Press, 1987. *Veo a Satán caer como el relámpago*. Barcelona: Anagrama, 2002, es probablemente su obra más accesible y presenta un buen esquema de su pensamiento, aunque no completamente. *The Girard Reader*. New York: Crossroads, 1996, es una selección de los escritos de Girard. La mejor fuente secundaria para introducirse a la obra de René Girard es *René Girard and myth: an introduction*. New York and London: Routledge, 2002, escrita por Richard Golsan.

chas de las reflexiones que él llevó a cabo en sus obras académicas, pero, por razones técnicas, nos limitaremos a examinar la parte de su obra referente a la historia de las religiones.

Eliade se propuso estudiar, ante todo, a la religión como fenómeno. El método fenomenológico dominó gran parte de su obra. La fenomenología es el método que intenta abordar los fenómenos según la conciencia los interpreta. No se trata propiamente de lo que un fenómeno es en sí, sino de la manera en que el hombre lo hace suyo, lo representa y lo toma como realidad. En este sentido, Eliade se propuso abordar la manera en que el hombre hace suya la religión.

La categoría clave para Eliade es 'lo sagrado'. La historia de las religiones no es un estudio sobre Dios, sobre los mitos o sobre los rituales. La historia de las religiones tiene por fin estudiar lo sagrado. Lo sagrado es una suerte de absoluto que abarca todo lo religioso y que se opone a su contraparte, lo profano.

Mircea Eliade no se dedicó a comprender una 'historia' de las religiones en el sentido cronológico de la palabra. Más bien trató de estudiar fenómenos religiosos de una muy amplia gama de tradiciones y trató de encontrar conexiones entre ellos. Estando muy influenciado por la obra del psicoanalista C.G. Jung, Eliade se aproximó a buscar estructuras y morfologías sagradas que se repetían en muchas tradiciones religiosas que no necesariamente habían tenido contactos históricos entre sí.

En este sentido, Eliade se embarcó en una búsqueda y comprensión de las hierofonías. Éstas constituyen las 'expresiones de lo sagrado' en cada una de las tradiciones religiosas. Dios, los ritos, los mitos, las leyendas, el arte, las danzas, las esperanzas, los temores, las actividades económicas, etc., son todas hierofonías. Lo sagrado se manifiesta a través de ellas. Lo sagrado no es parte de Dios o referido a Él, como se había pensado tradicionalmente. Todo lo contrario, Dios es parte de lo sagrado. Así pues, Eliade se embarcó en un monumental esfuerzo por describir y clasificar las hierofonías de acuerdo a arquetipos, y mediante la teorización, trató de establecer patrones y explicaciones para sustentar sus clasificaciones.

En la abrumadora mayoría de las descripciones y explicaciones que Mircea Eliade hace de las hierofonías se encuentra una tendencia del hombre a encontrarse con el mundo de lo sagrado. El hombre abandona lo profano y entra en un espacio sagrado lleno de misterios, peligros, fantasías, esperanzas y nostalgias. El hombre se apropia de lo sagrado a su manera, es decir, fenomenológicamente. En este sentido, Eliade va a la búsqueda del *homo religiosus*, el ser humano que quiere entrar en ese mundo tan fascinante.

Lo sagrado no es cosa simple. Eliade no se cansa de afirmar y demostrar mediante ejemplos el carácter ambivalente de lo sagrado. Por una parte atrae, por otra repugna. Mediante lo sagrado, el hombre muere, pero vuelve a renacer. Lo sagrado destruye, pero también crea.

Los ritos, mitos, prohibiciones y costumbres que Mircea Eliade estudió son explicados mediante ese intento del hombre de querer penetrar lo sagrado. Una idea clave para comprender la aproximación de Eliade es la búsqueda ontológica de lo sagrado. Mediante lo sagrado, el hombre encuentra su ser. Los objetos sagrados llevan consigo una carga ontológica que el hombre desesperadamente busca y encuentra. El hombre religioso no adora a una piedra en tanto piedra. Ni tampoco adora al árbol o al ídolo en tanto simples trozos de madera. El hombre busca el "ser" de la piedra. Ante todo, la piedra "es". El hombre siente la necesidad de ratificar su condición ontológica, y la encuentra en el "ser" de la piedra. Es así como, mediante una abrumadora cantidad de ejemplos, Eliade examina ritos de adoración de muy variada índole: desde piedras hasta deidades monoteístas pasando por caballos, el sol, etc.

La idea que domina la mayor parte de las observaciones y reflexiones de Eliade es la manera en que el *homo religiosus* busca el sentido cosmológico de la realidad, especialmente mediante la regeneración. Lo cosmológico es lo opuesto a lo caótico. Lo cosmológico es aquel estado que surge tras la creación de las cosas. El hombre busca desesperadamente penetrar el espacio cosmogizado de las cosas; siente un gran temor a quedar fuera del espacio ordenado y ser tragado por lo caótico. Mediante las hierofonías, el hombre encuentra tales espacios. Es así como Eliade llega al importante concepto del *axis mundi*. En la organización del espacio físico, siempre existe un 'centro'. En el espacio religioso, este centro es el templo, el altar o el suelo sagrado. En las ciudades, es la plaza, el ayuntamiento, etc. En el hogar es la alcoba. En varios sistemas religiosos, es una ciudad o un país específico: la India, Jerusalén, una montaña, un río. Este 'centro' es un *axis mundi* en tanto es un eje de zonas cósmicas. A través de él se unen el infierno, el cielo y la tierra. Los dioses también acceden a los cielos a través de él. El hombre quiere penetrar este espacio sagrado porque a través de él encuentra una seguridad cosmológica. Mediante el centro, el hombre asegura alejarse de las zonas caóticas que tanto le preocupan y va al encuentro con lo sagrado.

En su juventud, Eliade estudió y practicó Yoga, y en su madurez le otorgó mucha atención al estudio del chamanismo y de la alquimia. Estas prácticas, al igual que el *axis mundi*, constituyen mecanismos para penetrar la seguridad de lo sagrado. El hombre abandona lo profano, penetra el espacio sagrado y se apropia de él.

Pero no solamente el hombre quiere penetrar el espacio constituido por lo sagrado, sino que quiere ratificar su condición mediante la regeneración cosmológica. Lo sagrado es una eterna búsqueda de los orígenes, especialmente los orígenes cosmológicos. Eliade observa numerosos ritos, prácticas y costumbres que se refieren a un regreso a la creación de las cosas. El hombre se regenera a sí mismo. El hombre muere y vuelve a renacer constantemente. Es así como, mediante los ritos de iniciación, se simboliza la muerte del neófito e inmediatamente después su re-nacimiento. El hombre quiere volver a la época *in illo tempore*, a la ocasión cuando todo comenzó. El hombre desea volver a lo caótico, pero sólo para volver a entrar en el espacio cosmogizado. Así pues, la mayoría de los mitos expresan la muerte de un monstruo primordial caótico e indiferenciado que a su vez da paso al orden cosmológico y ordenado ansiado por el hombre. Los mitos son un *imago mundi*, una imagen que el hombre hace de la realidad. Ésta no es una mera 'construcción'; todo lo contrario, *es* la realidad, apropiada por el mismo hombre. Las hierofonías constituyen 'realidades' en tanto el ser humano así se las apropia. La regeneración cósmica, el encuentro con el 'ser' y la organización en torno al centro son 'realidades' que moldean la vida del ser humano.

2. RENÉ GIRARD

René Girard nunca ha pertenecido propiamente a una disciplina exclusiva. Su formación ni siquiera se desarrolló en el campo de la crítica literaria; se formó como archivista e historiador.

Su primera obra, *Mentira romántica y verdad novelesca*,⁵ publicada por Anagrama, Barcelona, sentó las bases para el desarrollo posterior de su carrera. En este primer libro, Girard se propone examinar a cinco grandes novelistas europeos: Cervantes, Proust,

5 Publicada por Anagrama, Barcelona, España, 1995.

Stendhal, Flaubert y Doistoevski. Estos autores presentan obras muy heterogéneas entre sí referente a estilo, temas, propósitos, contextos históricos y artísticos, etc. Pero, el propósito de Girard fue encontrar un hilo conductor que le permitiera clasificar a estos autores bajo una misma categoría.

Este hilo conductor fue lo que Girard denominó 'el deseo triangular', y eventualmente lo sustituiría con 'el deseo mimético'. En el análisis de las obras maestras de estos grandes autores, Girard descubrió que los personajes de los novelistas operan bajo una fuerza muy peculiar. Esta fuerza no es propiamente pasional, de grandeza, o de locura. Es, ante todo, una fuerza mimética.

El problema del deseo ha estado presente en toda la literatura. Éste ha dado pie a guerras, conflictos, pasiones, triángulos amorosos, relaciones incestuosas y psicosis, por tan sólo nombrar algunas. Pero, Girard insiste que tan sólo un puñado de escritores han logrado comprender plenamente la manera en que el deseo funciona. Aunque no de manera totalmente explícita, en esta primera obra Girard sentó la base de su rechazo del psicoanálisis y muy especialmente el pensamiento freudiano, lo cual se haría mucho más evidente en sus obras posteriores. Para Freud, el deseo obedece ante todo a fuerzas innatas. El niño desarrolla el complejo de Edipo obedeciendo a impulsos sexuales. Más o menos bajo estos mismos parámetros ha operado la gran mayoría de los autores a través de la historia de la literatura: evalúan el problema del deseo como una fuerza que autónomamente surge en el individuo.

Para Girard, pensar que el individuo desea autónomamente es una 'ilusión romántica'. La verdad del deseo está en las fuerzas miméticas que yacen detrás de él. En este sentido, Girard se propuso construir una teoría sobre el deseo. Girard encontró que los personajes novelescos nunca desean por sí solos. Desean en la medida que imitan el deseo de otros. El deseo no es autónomo, sino sugerido. Los seres humanos sentimos un vacío, y buscamos rellenar ese vacío acudiendo al *otro*. De esa manera, a lo largo de nuestras vidas buscaremos individuos que nos servirán de modelos. Todo lo que nuestro modelo haga, nos sentiremos atraídos a repetirlo. Girard demuestra esta tendencia con ejemplos abstraídos de las novelas de estos grandes cinco novelistas: En la obra de Cervantes, Amadís de Gaula es el modelo de Don Quijote y a su vez éste es el modelo de Sancho Panza. En Flaubert, Emma Bovary toma como modelo a las novelas que lee incansablemente.

Girard denomina a este tipo de situaciones como *mediaciones*. En la psicología girardiana, el sujeto toma a un modelo como referente. El modelo *mediatizado* lo que el sujeto hace, deseos incluidos. En este sentido, el deseo es mimético, y no autónomo: deseamos sólo en la medida en que nuestros modelos también lo hacen. Amadís de Gaula mediatiza el comportamiento de Don Quijote y éste a su vez mediatiza el comportamiento de Sancho Panza.

Ahora bien, Girard categorizó dos tipos de mediaciones. Por un lado, se encuentra la mediación externa. Se refiere a las situaciones cuando el sujeto toma como modelo a un individuo que nunca se convierte en un obstáculo para conseguir el objeto de deseo. El modelo no deja de ser alguien admirado. Volviendo al ejemplo de Cervantes, Amadís de Gaula es en realidad un mediador externo de Don Quijote. Si bien es cierto que Amadís es un modelo para Don Quijote, el primero nunca interfiere en las aventuras y hazañas del segundo.

El segundo tipo de mediación es interna, mucho más frecuente, trágica e intensa. Sólo los grandes novelistas han llegado a comprender y esbozar las situaciones de mediación interna. A diferencia del primer tipo de mediación, en ésta el modelo sí se convierte en un obstáculo para el sujeto. En sus inicios, las relaciones miméticas conservan un carácter

positivo. El sujeto se identifica con el modelo y esto permite procesos de aprendizaje y reproducción de conductas. Pero, al imitar a su modelo, pronto imitará también los deseos de su modelo. En la mayoría de las situaciones, el objeto de deseo no tendrá la capacidad para satisfacer al modelo y al sujeto. En este sentido, el modelo y el sujeto entran en una 'rivalidad mimética' para alcanzar el objeto de deseo.

Girard comprendió muy bien el carácter metafísico del deseo. "El deseo según el Otro es siempre el deseo de ser otro"⁶. Con esto, Girard quiere decir que el deseo mimético (según otro) no se trata de un deseo genuino. El sujeto no quiere o necesita realmente al objeto de deseo. El sujeto quiere *ser* el modelo; y considera que el camino más corto para llegar a *ser* su modelo es deseando lo mismo que él. Pero, el sujeto pronto comprenderá que nunca podrá *ser* su modelo. Ante todo, el principal obstáculo para que el sujeto sea el modelo es el modelo mismo. En este sentido, el modelo se convierte en un rival. El sujeto desarrolla las emociones que conocemos como resentimiento y envidia. Entre más nos fascina un modelo, más lo odiamos. Nuestro deseo no está orientado hacia el objeto de deseo propiamente. Nuestro deseo está orientado a ser el modelo y vencerlo en la rivalidad mimética. Especialmente en las obras de Doistoevski, Girard entendió que los hombres dejan de desear algo en el momento en que nuestros modelos también dejan de hacerlo. Una mujer se nos hace atractiva en la medida en que es deseada por otro. En el momento en que esa mujer deje de ser deseada por el *otro*, nuestro deseo por ella también cesará. En este sentido, se conforman 'triángulos de deseo' que pueden resultar fatales: dos individuos que se imitan mutuamente entran en rivalidad por poseer el objeto de deseo. Pero, el motivo de su lucha no es alcanzar el objeto de deseo propiamente. Su verdadera lucha consiste en vencer a su rival. El objeto de deseo es una especie de 'trofeo' que simboliza la victoria sobre el *otro*.

Girard tomó estas nociones y las introdujo en el marco de la antropología al escribir *Things Hidden Since the Foundation of the World*⁷. En una sección muy corta pero de asombrosa coherencia, innovación y claridad, Girard propone una teoría sobre la hominización.

Sin duda, el ser humano supera a cualquier otro animal en el tamaño de su cerebro. Generalmente se ha pensado que esta característica le ha permitido al hombre alcanzar procesos racionales inexistentes en el resto de las especies. Si bien esto puede ser cierto, Girard, haciéndose eco de Aristóteles, propone que una de las principales características biológicas que distingue al ser humano del resto de las especies animales es su capacidad para imitar. El folklore popular de un gran número de culturas, e inclusive la imaginación moderna, no dejan de resaltar el carácter mimético de los primates. Un chimpancé tiene una capacidad mimética muy superior a la de un alacrán, un cocodrilo o una mosca. Pero el hombre los supera a todos, debido a su evolución biológica: "el crecimiento de la actividad mimética está relacionada con el incremento del tamaño del cerebro"⁸. El tipo de relaciones triangulares y miméticas que Girard analizó desde el campo de la crítica literaria no podrían ocurrir con la misma intensidad entre animales. Un animal no tiene la capacidad de imitar con tal intensidad que, paradójicamente, convierte a su modelo en rival. Si bien es cierto

6 *Ibid.*, p.79.

7 Stanford: Stanford University Press. 1987. Versión castellana: *Las cosas ocultas desde la fundación del mundo*. Sígueme. Salamanca, 1982.

8 *Ibid.*, p. 95. La traducción es nuestra.

que pueden existir ciertas situaciones que se asemejan a una rivalidad mimética entre ciertos animales superiores (especialmente primates), sólo en el ser humano tiene el potencial de hacer desaparecer su propia especie. El antropólogo Eric Gans escribe: "en los seres humanos, en oposición al resto de las criaturas, la rivalidad mimética dentro de la especie presenta un peligro mayor para su supervivencia que las fuerzas externas de la naturaleza"⁹.

En las sociedades animales existe una jerarquía de dominio programada biológicamente. Un macho león, por ejemplo, ejerce poder y domina al resto de los miembros de la manada. Resulta muy difícil poder desplazar a ese león en particular de su posición privilegiada. Podría decirse que las sociedades animales están naturalmente diferenciadas: cada individuo ocupa su lugar y no tiene la capacidad de quebrantar esa estructura de dominio. Sin embargo, esto no ocurre en las sociedades humanas. La capacidad mimética del ser humano le permite borrar las diferencias existentes entre los individuos. Entre los grupos proto-humanos, un macho que ejercía control sobre la horda primitiva podría ser fácilmente desplazado por otro individuo. El individuo dominado tiene la capacidad de imitar a su dominador, y, tal como ocurre en las novelas de Doistoevski o en las obras de Shakespeare, el sujeto convierte en rival a su propio modelo.

El desvanecimiento de las diferencias lleva al caos. Se borran las jerarquías de dominio y abundan rivalidades miméticas que ponen en peligro la existencia de la horda y la especie en general.

Como decíamos, los animales sí se aproximan a entrar en situaciones de rivalidad mimética. Por ejemplo, ante una carroña, los buitres llegan desesperadamente y luchan entre sí por el control de la carroña. Para usar un ejemplo más cotidiano, imaginemos dos perros luchando por el control de un hueso, y de repente, uno de los perros se distrae y abandona la pelea. El otro perro, al quedarse sin rival, pierde interés en el hueso. Si bien estos ejemplos constituyen claros ejemplos de rivalidades miméticas, los animales se diferencian de los hombres porque los primeros están provistos con frenos biológicos que dificultan que las luchas procedentes de rivalidades miméticas resulten en la muerte de uno de los combatientes. Los seres humanos no poseen tales frenos. Las luchas entre rivales miméticos sí pueden resultar en la muerte de uno de los combatientes.

En este sentido, "las sociedades humanas obviamente no están basadas en patrones de dominio, y podemos ver por qué: la rivalidad mimética entre humanos fácilmente resulta en locura y asesinato"¹⁰. Para que una sociedad funcione adecuadamente, debe permanecer diferenciada. Si todos los miembros de esa sociedad se imitan los unos a los otros, surgiría el tipo de crisis que Girard estudió desde la crítica literaria. Pero, cabe preguntarse, si efectivamente los seres humanos tienen una muy alta capacidad mimética que permite deshacer las diferencias y exterminar las jerarquías de dominio, ¿cómo entonces hemos logrado sobrevivir? Es así como Girard introduce el segundo principio clave de su teoría: *el mecanismo de la víctima propiciatoria*.

Las rivalidades miméticas, como hemos visto, generan un estado caótico. Los actores se imitan los unos a los otros, se borran las diferencias y se quebranta el orden estableci-

9 Gans, E: "A Brief Introduction to Generative Anthropology". En la página web <http://www.anthropoetics.ucla.edu/gainro.htm>. 2001. Consulta más reciente: 21 de abril de 2002. La traducción es nuestra.

10 Girard, R: *Things Hidden since the foundation of the World*. Ed. cit., p. 95. La traducción es nuestra.

do. Estas rivalidades miméticas no son propias de la especie humana, pero alcanza su nivel más alto en el hombre, inclusive con el potencial de destruir a la especie. Ahora bien, Girard observó que en la vida cotidiana, las rivalidades miméticas se resuelven de una manera muy particular: la comunidad inmersa en una violencia caótica de todos-contra-todos (Hobbes entendió muy bien la dinámica del estado natural del hombre) puede salvarse si, esa misma violencia la puede convertir en una violencia de todos-contra-uno. En términos simples: dos personas dejarán de pelear entre sí se unen contra un tercero, un chivo expiatorio. Es así como los proto-humanos lograron sobrevivir a las rivalidades miméticas que entre ellos se desarrollaron.

La mimesis juega un papel fundamental en el mecanismo de la víctima propiciatoria. Si bien la mimesis tiene la capacidad de dividir a la comunidad y colocar a sus miembros en situaciones de rivalidad, esa misma mimesis tiene la capacidad de unir a los individuos contra la víctima.

En *Job: The Victim of his People*¹¹, Girard elabora un detallado análisis del libro de Job. Girard demuestra que la mimesis bajo la cual los seguidores se reunieron *alrededor* de Job, sirvió para eventualmente reunir a los seguidores *contra* Job. Los individuos que se unen contra un chivo expiatorio lo hacen por imitación de lo que aquéllos que están a su alrededor también lo hacen. En muchas instancias ocurre que, un individuo realmente no está motivado a descargar su violencia contra una víctima propiciatoria. Pero de todos modos lo hace porque un *contagio mimético* se apodera de él, en otras palabras: arremete contra la víctima propiciatoria porque los demás también lo hacen. Esta idea se aproxima un poco (aunque no está expresado como tal en ningún rincón de la obra de Girard) al concepto de *Das man* en la obra de Heidegger: en el mundo del 'se', el individuo no realiza una acción por iniciativa propia, hace algo porque así *se* hace, es inauténtico¹².

Esta tesis sobre los orígenes culturales se remonta a la propuesta de Freud en *Tótem y Tabú*¹³. Para Freud, los orígenes culturales se remontan al homicidio primordial del padre. Girard muestra admiración por esta aproximación, pero niega que el individuo asesinado sea un padre colectivo. La víctima es un chivo expiatorio que carga con las tensiones que se ha desarrollado entre la horda, tensiones éstas que obedecen a la conducta mimética del ser humano. La víctima asesinada asombrosamente trae la paz social a la comunidad. Girard diverge de la teoría freudiana en otro aspecto importante: para Freud, el asesinato primordial del padre es el origen de la cultura, pero se refiere a este evento como algo que ocurrió en un tiempo muy lejano y que ha quedado marcado en la civilización. Girard, por su parte, advierte que el mecanismo de la víctima propiciatoria continuamente se emplea cada vez que surgen rivalidades miméticas entre los hombres. La víctima eliminada (no siempre asesinada, puede ser expulsada, castigada, excluida, etc.) *propicia* el estado cultural del hombre, es decir, da pie a la estabilidad y el orden.

El hombre abandonó su 'estado natural' y entró en el 'estado cultural' sólo en la medida en que descubrió el poder pacificador del mecanismo de la víctima propiciatoria. Antes de matarse los unos a los otros, las hordas primitivas comprendieron que sacrificando a

11 Stanford: Stanford University Press. 1987. Versión castellana: *La antigua ruta de los hombres perversos*. Barcelona, Anagrama, 1993.

12 Vattimo, G: *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa. 2000.

13 Freud, S: *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Nueva. 1948.

una víctima podrían contener las rivalidades miméticas que ponían en peligro la existencia de la comunidad. De esa manera, para Girard, "el mecanismo de la victimización es el origen de la hominización"¹⁴.

En este sentido, los orígenes de la cultura (entendida en un sentido genérico) se remontan a un asesinato primordial. Y, dado sus orígenes, todo producto cultural es un derivado de este asesinato primordial. De esa manera, Girard procede a proponer que todo lo sagrado gira en torno a esta violencia fundadora.

Antes del empleo del mecanismo de la víctima propiciatoria, abunda una crisis mimética. Los individuos se imitan los unos a los otros, desarrollan rivalidades entre sí, se disuelven las diferencias y entran en situaciones de violencia recíproca con el potencial de destruir a la comunidad. Este es el tipo de violencia no deseada. Ahora bien, la violencia sacrificial de todos-contra-uno difiere de la violencia caótica. El primer tipo de violencia es profana, en tanto pone en peligro la existencia de la comunidad. Por el contrario, la violencia sacrificial es sagrada, en tanto tiene la capacidad de restaurar la paz social y regenera el orden. En este sentido, se sacraliza la violencia sacrificial que dio origen al orden cultural. Se proclama una violencia que viene de los dioses, es incuestionable puesto que está ubicada en el marco de lo sagrado.

La víctima asesinada también pasa a formar parte de lo sagrado. En un principio, antes de ser asesinada, a la víctima se le atribuyen todos los males de la comunidad. La expresión 'chivo expiatorio' se remonta al ritual prescrito en la Biblia en Levítico 16:10, donde se ordena tomar un macho cabrío que carga con todas las culpas de la comunidad y se abandona a su suerte en el desierto, con la esperanza de que al expulsar al chivo, la comunidad se libre de sus males. Pero, una vez ejecutada, dado su poder para restaurar la paz social, a la víctima se le otorgan atributos especiales. La víctima es misteriosa: por una parte es la culpable de las dificultades por las cuales pasa la comunidad, pero al mismo tiempo, tiene un poder sobrenatural puesto que su muerte trae consigo la paz y el orden. En este sentido, los dioses no son más que víctimas ejecutadas que, tras su muerte, restauraron la paz social. Girard se refiere a este fenómeno como 'transferencia doble'. A la víctima se le transfiere una doble carga: por una parte, se le atribuyen las culpas de la comunidad, pero por la otra, se le atribuye el poder restaurador. De esa manera, para Girard igual que para Eliade, lo sagrado es de doble naturaleza; es ambivalente.

El mecanismo de la víctima propiciatoria, como decíamos anteriormente, no es un evento que ocurrió de una vez por todas. Todo lo contrario, ocurre en cada rincón de nuestras vidas. Si un grupo de personas están peleando entre sí, pueden dejar de hacerlo si unen sus esfuerzos contra un tercero. El asesinato colectivo de la víctima primordial efectivamente logró construir un consenso entre las hordas primitivas y permitió que el hombre entrara en el estado 'cultural'. Ahora bien, esta paz social no es del todo duradera. Dado el carácter mimético del ser humano, resulta lógico pensar que inevitablemente las rivalidades miméticas pondrían en peligro una vez más la estabilidad de la comunidad. De esa manera, el orden debe ser continuamente regenerado.

Partiendo de esta noción, Girard explica el sacrificio ritual. La fundación cultural se remonta a un homicidio primordial. La regeneración del orden se articula mediante la con-

14 Girard, R: *Things Hidden since the foundation of the World*. Ed. cit., p. 97. La traducción es nuestra.

memoración de ese evento primordial que restauró el orden. El ritual trata de escenificar el asesinato original de la mejor manera posible, con la esperanza de que tal escenificación logre regenerar el orden que una vez más se encuentra amenazado por la crisis mimética.

Ahora bien, para que el mecanismo de la víctima propiciatoria funcione adecuadamente, se deben cumplir algunas condiciones. La comunidad entera debe participar de la eliminación colectiva de la víctima. Si bien es cierto que en muchas instancias, el sacrificio es ejecutado sólo por un sacerdote, éste lo hace en nombre de toda la comunidad. Pero, más importante aún es que debe haber una unanimidad en relación a la víctima sacrificada. La comunidad debe convencerse a sí misma que la víctima ejecutada *sí* es la culpable de todas las dificultades por las cuales atraviesa el grupo. Si un individuo llega a dudar de la culpabilidad de la víctima, el mecanismo no funcionaría adecuadamente. Supongamos que la comunidad descubre que la víctima es un ser humano común y corriente: no es en realidad culpable de todos los males por los cuales atraviesa la comunidad y tampoco tiene poderes extraordinarios para devolverle la paz social a la comunidad. De ser así, el mecanismo de la víctima propiciatoria no funcionaría. Si la comunidad comprende que la víctima no tiene nada de especial, los males continuarían.

En este sentido, para mantener su funcionamiento, la comunidad debe *mentirse* a sí misma, convenciéndose que la víctima eliminada *sí* es culpable de las calamidades por las cuales atraviesa el grupo. De eso se encargan los mitos.

En *La Violencia y lo Sagrado*¹⁵, *The Scapegoat*¹⁶ y *I See Satan Fall like Lightning*, Girard analiza cuidadosamente una amplia gama de mitologías. En ellas descubre que los mitos narran los acontecimientos primordiales que dieron origen a la cultura. Pero, el mito narra estos acontecimientos de una manera muy cuidadosa. La comunidad, para seguir funcionando, nunca debe descubrir que la cultura está fundada sobre el asesinato de un chivo expiatorio. En este sentido, los mitos intentan borrar las evidencias de este asesinato primordial. En *Moisés y la Religión Monoteísta*¹⁷, Freud llegó a un planteamiento similar. Pero, no sólo los mitos intentan borrar las evidencias de tal asesinato, sino que enfatizan la culpabilidad de la víctima. Los mitos convencen a la comunidad de que la víctima asesinada es culpable de las dificultades por las cuales se atravesaba, y al mismo tiempo convence de que su muerte es la fuente de felicidad y restauración del orden y la paz. En este sentido, el mito mantiene oculto la manera en que opera el mecanismo de la víctima propiciatoria. El mito le impide a la humanidad entender que la víctima propiciatoria no tiene ningún atributo especial. Los escribanos del mito no logran escapar al contagio mimético e imitan la violencia que ocurre a su alrededor. Los escribanos continúan la perspectiva de la comunidad de linchadores, en ningún momento se detienen a considerar que la víctima puede ser inocente, o que, en todo caso, no es la única responsable de las dificultades por las cuales atraviesa la comunidad. El mito, como conformador y ratificador del orden sagrado, traspasa a los dioses lo que es propio de los hombres: la violencia. En la mayoría de las instancias, las víctimas sacrificadas que pasan a ser divinidades eventualmente se convierten en dioses-guerreros que demandan más sacrificios para mantener a flote el funcionamiento de la cultura.

15 Barcelona: Anagrama, 1985.

16 Versión castellana: *El chivo expiatorio*. Barcelona: Anagrama, 1986.

17 Freud, S: *Obras Completas*. Ed. cit.

Fue a partir de su libro *Things Hidden Since the Foundation of the World* cuando Girard entró de lleno en su apología del cristianismo. En la parte más importante de este libro, Girard intenta demostrar que la tradición judeo-cristiana difiere radicalmente del resto de las tradiciones religiosas del mundo. De acuerdo a Girard, la Biblia es el proceso inverso de lo que hasta ese entonces la humanidad había construido. Como ya hemos visto, lo sagrado está construido sobre el asesinato de una víctima propiciatoria. Pero, para mantener el funcionamiento y la estabilidad de lo sagrado, los mitos se han encargado de esconder su verdadero origen haciéndole creer a la humanidad que las víctimas propiciatorias son culpables de los crímenes atribuidos, y por lo tanto, su eliminación viene a ser la fuente de orden y paz.

Desde el principio, la Biblia opera de modo diferente. Al igual que los mitos, las escrituras judeo-cristianas están cargadas de historias de violencia, donde una colectividad elimina a una víctima propiciatoria. Pero, a diferencia de los mitos, el texto judeo-cristiano reivindica a las víctimas propiciatorias. Como ningún otro texto canónico, la Biblia se resiste a caer bajo el contagio mimético de acusar a las víctimas de los crímenes atribuidos; la Biblia rechaza las acusaciones de la comunidad y narra la historia desde la perspectiva de las víctimas propiciatorias.

Esta tendencia apenas se fue desarrollando lentamente a lo largo del Antiguo Testamento. Pero, es en la historia de la Pasión donde alcanza su epítome. A través de la historia bíblica, se empieza a revelar que Dios no quiere víctimas; la violencia sacrificial empieza a perder su valor sagrado y se comienza a declarar que, en todo caso, ese tipo de violencia no proviene de Dios, sino de los hombres. Pero, es en la Cruz donde el mismo Dios muere. Dios es víctima, no sacrificador. Al ratificar la inocencia de todas las víctimas propiciatorias, la humanidad descubre que éstas no tienen ningún atributo especial: no son los verdaderos culpables de las dificultades de la comunidad, y tampoco su muerte tiene la capacidad de brindar una paz social.

En este sentido, el cristianismo revela “las cosas que se habían mantenido ocultas desde la fundación del mundo”, a saber, que en el origen de la cultura se encuentra un homicidio primordial. El mito no tiene la capacidad de entender esto porque, al silenciar la voz de las víctimas, no comprende que ésta es inocente. El propio Girard advierte que en realidad él no ha descubierto nada. Si no fuese por la tradición judeo-cristiana, nunca hubiera podido escribir ninguna de sus obras, puesto que nunca hubiese logrado alcanzar a ver los procesos que hasta ese entonces se habían mantenido ocultos en la formación cultural.

De esa manera, el cristianismo viene a ser una suerte de ‘religión secularizante’. Es decir, cuestiona todo lo que lo sagrado hasta entonces había construido. Gil Bailie, un discípulo de Girard, formuló el concepto de ‘el virus de los evangelios’. Según Bailie, el cristianismo tiene una gran potencia desestabilizadora. Al hacerle comprender a los pueblos no-cristianos que las víctimas sacrificadas no son culpables de ningún crimen, y que, por lo tanto, su muerte en realidad no trae la paz social, el cristianismo imposibilita la ejecución del mecanismo de la víctima propiciatoria y desarticula lo sagrado. Si antes, los pueblos paganos lograban resolver sus conflictos mediante el sacrificio, ya no podrán hacerlo puesto que, gracias a la influencia del cristianismo, comprenden que la víctima sacrificada no carga realmente con las culpas de la comunidad¹⁸.

18 Bailie, G: *Violence Unveiled*. New York: Crossroads. 1995.

3. TIEMPO CÍCLICO EN MIRCEA ELIADE

En la mayoría de las obras académicas de Eliade, predomina la noción de que existen dos tipos de tiempo: el tiempo sagrado y el tiempo profano. El tiempo profano tiene un propósito, es histórico, está encaminado hacia algo, tiene un principio y un fin. El tiempo profano es homogéneo, el pasado ya pasó, hoy vivimos el presente y nos encaminamos hacia el futuro. En términos simples, se podría decir que el tiempo profano es 'lineal'.

Por su parte, el tiempo sagrado es heterogéneo. "Tiene períodos fastos y períodos nefastos"¹⁹. El pasado, presente y futuro se encuentran entre sí de manera accidentada en todas las hierofonías. No hay un propósito propiamente plasmado en el tiempo, en la manera que se entiende desde el terreno de lo profano. O, en todo caso, el propósito del tiempo sagrado sería la regeneración.

Mircea Eliade demuestra múltiples ritos de renovación cósmica. Las celebraciones de año nuevo son un 'eterno retorno' a los orígenes cósmicos de la humanidad. El hombre quiere repetir esa formación cosmogónica del mundo. Pero, para hacer tal cosa, debe regresar para luego avanzar. En un sentido metafórico, 'tiene que tomar un paso atrás para tomar impulso'. El hombre no puede repetir la creación del cosmos si todo ya está creado. Es por ello que busca volver a lo caótico, a lo indiferenciado, para así otorgar un aliento de cosmologización. "Asistimos así a una regresión al caos... seguida de una nueva creación"²⁰.

La verdadera esencia del entendimiento de lo sagrado en la obra de Mircea Eliade es la regeneración de las formas. Una revisión de la abrumadora mayoría de las hierofonías estudiadas por Eliade revelan que éstas se remontan a la manera en que opera el tiempo sagrado. El hombre continuamente busca su muerte. Pero no lo hace en un sentido pesimista o nihilista. El hombre busca la destrucción y/o el fin, sólo para repotenciar la creación y el comienzo. "La muerte viene a considerarse como la suprema iniciación, como el comienzo de una nueva experiencia espiritual"²¹. El hombre busca su re-nacer, y para lograr tal objetivo, debe morir. En este sentido, el hombre primitivo no busca propiamente la inmortalidad, sino el re-nacimiento.

Un ejemplo representativo de lo que hasta ahora intentamos comprender es el siguiente: en algunos pueblos existe la costumbre de tomar a un niño y envolverlo en la placenta de un animal y esperar su salida de ella, simulando así su nacimiento²². El niño está re-naciendo. Igualmente, "las purgas, las purificaciones, la combustión del 'año viejo', la expulsión de los demonios, de las hechiceras, y de una manera general, de todo cuanto puede representar al año transcurrido tiene por objeto destruir en su totalidad el tiempo pasado, *suprimirlo*"²³.

Las escatologías no tratan exclusivamente sobre el final de los tiempos. Tratan sobre el fin, sólo con la esperanza de que algo mejor le suceda. "El mundo está degenerándose en

19 Eliade, M: *Tratado de Historia de las Religiones: Morfología y dialéctica de lo sagrado*. Madrid: Ediciones Cristiandad. 2000, p. 548.

20 *Ibid*, p. 563.

21 Eliade, M: *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama. 1973, p. 165.

22 *Ibid*.

23 Eliade, M: *Tratado de Historia de las Religiones: Morfología y dialéctica de lo sagrado*. Ed. cit., p. 560.

virtud del simple hecho de existir y debe regenerarse periódicamente, es decir, debe ser creado de nuevo; el fin del mundo es pues, necesario, para que pueda tener lugar una nueva creación"²⁴.

A través de lo sagrado, el hombre busca renovarse, intenta alcanzar la frescura de las formas. Y no sólo eso, sino que también intenta repetir el acto cosmogónico *in illo tempore*, la ocasión cuando todo empezó. Los mitos cosmogónicos cuentan historias de monstruos primordiales llenos de indiferenciación y caos que son vencidos por héroes y dioses, dando así origen al mundo. El hombre religioso no se conforma con 'conmemorar' los acontecimientos primordiales de las cosmogonías. Más allá de eso, el hombre religioso quiere *vivir* esos acontecimientos. Muchas actividades que hoy damos por sentado en nuestro mundo moderno y profano, en realidad fueron ejecutadas con la esperanza de *vivir* los acontecimientos de los héroes primordiales. "El primitivo no encuentra significación ni interés en las acciones humanas (por ejemplo, en los trabajos agrícolas, en las costumbres sociales, en la vida social, en la cultura, etc.) más que en la medida en que repiten los gestos revelados por las divinidades, los héroes civilizados o los antepasados"²⁵.

Los cultos a la luna, a la primavera, a la vegetación, al agua, etc., no son cultos a estas hierofonías en tanto satélite, estación del año, planta o H₂O. Se adoran los ciclos cósmicos que estas hierofonías simbolizan, se adora la regeneración, el morir y re-nacer, el 'eterno retorno'.

A modo de síntesis: en la obra de Mircea Eliade predomina una tendencia a interpretar muchas hierofonías como esfuerzos por parte del hombre para encontrarse con su renacer. El tiempo sagrado es cíclico, en tanto busca 'el eterno retorno' a los acontecimientos primordiales. Para renacer, es necesario morir. Para repetir los acontecimientos cosmogónicos y otorgar un orden cosmológico a las cosas, es necesario volver a un estado caótico e indiferenciado que será sobrepuesto por una nueva creación.

4. TIEMPO CÍCLICO EN RENÉ GIRARD

Para René Girard, el tiempo sagrado también es cíclico. Si bien es cierto que en su obra no aparece explícitamente como tal, la noción de un 'tiempo cíclico' es muy importante en su sistema.

Para Girard, lo sagrado está construido sobre un asesinato primordial. La víctima *propicia* lo sagrado. Ya hemos visto que, de acuerdo a Girard, una de las más notorias características que distingue al ser humano del resto de los animales es su naturaleza mimética. La mimesis tiene el potencial de disolver las diferencias entre los miembros de la comunidad y provocar situaciones caóticas que pueden desembocar en una violencia recíproca que pone en riesgo la existencia de la comunidad misma. Para canalizar esta violencia recíproca, la comunidad descubrió el poder pacificador y restaurador del orden que podría surgir si se eliminaba colectivamente a una víctima. La misma mimesis que dividía a la comunidad y la colocaba en peligro, podía ser usada para restaurar el orden social. La víctima propiciatoria era acusada de ser la causante de las dificultades por las cuales atravesaba la comunidad, y tras su eliminación, la paz regresaba efectivamente.

24 Eliade, M: *La Búsqueda*. Barcelona: Kairós. 1998, p.145.

25 Eliade, M: *Tratado de Historia de las Religiones: Morfología y dialéctica de lo sagrado*. Ed. cit, p. 557.

Sólo a través del empleo del mecanismo de la víctima propiciatoria el hombre pudo entrar de lleno en lo que otros antropólogos han llamado el 'estado cultural'. El mecanismo de la víctima propiciatoria mantuvo a flote las rivalidades miméticas que surgían entre los miembros de la comunidad y le permitió a los hombres vivir en paz y armonía a expensas de la eliminación periódica de una víctima. El hombre no pudo haber alcanzado los logros culturales si no hubiese empleado el mecanismo de la víctima propiciatoria. Por el contrario, probablemente la especie hubiese desaparecido, o a lo máximo, viviría en constante luchas internas que le impediría alcanzar el consenso necesario entre sus miembros para poder funcionar.

En este sentido, lo sagrado, y todo lo 'cultural' se remonta a ese homicidio primordial. La violencia colectiva contra la víctima propiciatoria se convirtió en el pilar central de lo sagrado, especialmente para diferenciarla de la violencia profana y caótica de todos-contra-todos. De esa manera, la violencia sacrificial se le atribuyó a los dioses. Siendo una violencia sagrada, era demandada por los dioses e incuestionable como tal.

Ahora bien, como ya hemos mencionado, Girard difiere de la tesis de Freud en *Tótem y Tabú* en varios aspectos. Uno de esos aspectos se refiere a la periodicidad y repetición del homicidio primordial. Freud no logró comprender que el asesinato primordial obedecía a los procesos miméticos que se desarrollan en el hombre. En este sentido, Freud no logró apreciar la repetición continua de ese asesinato primordial. Por el contrario, Girard explica ese asesinato primordial en base a los principios miméticos que hasta ahora hemos presentado. La víctima primordial no es necesariamente el padre. Entre la comunidad de linchadores se desarrolla una mimesis que, en un principio se vuelve conflictiva y los expone a luchas y violencia recíproca. Pero, esa misma mimesis también tiene la capacidad de unificar a la comunidad contra un chivo expiatorio.

Vemos así como, la mimesis opera en términos cíclicos. La mimesis tiene la capacidad de dividir, ofender y colocar en situaciones de violencia recíproca a los individuos. Luego, esa misma mimesis unifica a los individuos contra una víctima propiciatoria de lo sagrado. Pero, a diferencia de lo que se expone en la tesis freudiana, la mimesis regresa eventualmente. El asesinato primordial tan sólo suspende temporalmente las rivalidades miméticas que se desarrolla entre la comunidad. En este sentido, lo sagrado es cíclico. Todas las 'hierofonías' (Girard nunca usa el término eliadeano propiamente) se remontan al asesinato primordial, con el fin de *regenerar* el orden.

El homicidio primordial efectivamente genera el orden y lo sagrado. Pero, dado el poder de la mimesis, queda comprobado que no basta con generar un orden; es necesario *regenerarlo* una y otra vez. Las hierofonías se encargan de ello. Así pues, la mimesis tiene un tremendo poder regenerativo. La mimesis conflictiva (la que divide, la que da pie a situaciones de violencia recíproca, a la guerra de todos-contra-todos) es desplazada por la mimesis conciliadora (la que une a la comunidad contra la víctima). Pero, eventualmente, la mimesis conflictiva regresa, y por ende, también regresa la mimesis conciliadora, dando pie a un ciclo interminable.

La función fundamental del orden sagrado es contener las rivalidades miméticas que se pueden desarrollar entre los miembros de la comunidad. Como veremos más adelante, los pilares fundamentales de la religión arcaica están formulados de manera tal que previenen la autodestrucción de la comunidad mediante la mimesis conflictiva. Todas las hierofonías, entonces, tienen un fin preventivo.

Las prevenciones se remontan al homicidio primordial. A través de las hierofonías, las comunidades repiten y regeneran el homicidio primordial con el propósito de prevenir las crisis miméticas. En este sentido, el homicidio primordial domina y abarca todo lo sagrado. Si las hierofonías se conforman en torno al homicidio primordial que tuvo ese inmenso poder reconciliador, entonces éstas también llevarán consigo un poder preventivo que evitarán que la comunidad se autodestruya. Puesto que la mimesis es cíclica y muy pronto puede reaparecer en la comunidad, lo sagrado se encarga de regenerar el orden.

Vemos así como, para René Girard, también hay un 'eterno retorno' de lo sagrado. Pero, este retorno es mucho más concreto y con un propósito muy puntual. No se trata de una vuelta a los acontecimientos cósmicos *in illo tempore*. Se trata más bien de una vuelta al homicidio primordial que restauró la paz social. El 'eterno retorno' no se trata de una aproximación fenomenológica como lo entiende Eliade. El eterno retorno tiene por fin la regeneración y prevención del orden social que continuamente se encuentra amenazado por la mimesis conflictiva. De acuerdo a la obra de Eliade, el hombre quiere encontrar un orden cosmológico, y continuamente regresa a los orígenes para repetir los actos cosmogónicos que los dioses emprendieron en una época primordial. Girard es mucho más preciso: el hombre quiere mantener su edificio cultural, el orden social, y continuamente regresa al homicidio primordial con el fin de asegurarse de que las rivalidades miméticas no pondrán en peligro su estabilidad.

5. RITOS EN MIRCEA ELIADE

De todas las hierofonías estudiadas por Mircea Eliade, probablemente es en los ritos donde mejor se expresa la tendencia de lo sagrado a ser renovador y regenerador y a mantener un tiempo cíclico. Eliade estudió demasiadas variedades de mitos como para ser expuestos en este artículo, ni siquiera a modo de síntesis. Nos conformaremos con trazar un esbozo que nos permita adquirir una visión general de las dinámicas de los ritos de acuerdo a la interpretación de Eliade.

Podríamos sintetizar el entendimiento del rito de esta manera: "*El ritual reproduce la creación*"²⁶. Como hemos visto, el hombre religioso vive en una eterna búsqueda por los orígenes. Estos orígenes ciertamente pueden ser étnicos, raciales, familiares, ideológicos, etc., pero, ante todo, se trata de unos orígenes cosmológicos. El hombre quiere participar del cosmos. La vida religiosa puede pensarse como el continuo esfuerzo por cosmologizar el espacio, sentir la fascinación de entregarle orden a las cosas una y otra vez. No basta con hacerlo una vez por todas. El hombre necesita regenerarse, morir y nacer para así *vivir* una vez más los acontecimientos cósmicos que impulsan la vida.

En líneas generales, el ritual es una representación de esta regeneración continua de la cual el hombre es partícipe. El rito no es una mera conmemoración de los eventos primordiales, sino una reactualización de ellos. "Los rituales no son sino la repetición de un gesto primordial que tuvo lugar *in illo tempore*"²⁷. Mediante el rito, el hombre muere y renace una y otra vez.

26 *Ibid*, p. 494.

27 *Ibid*, p. 461.

Eliade estudió con gran tesón los ritos de iniciación de una amplia gama de culturas. En la mayoría de estos ritos, el neófito tiene que pasar por una serie de pruebas para entrar en una dimensión mayor. Lo sagrado se trata de un espacio completamente separado de lo profano, hay que prepararse adecuadamente para poder penetrar este espacio fascinante del ser humano. Los ritos de iniciación implican situaciones adversas al neófito. Éste recibe castigos, mutilaciones, tiene que pasar pruebas muy difíciles, etc. Todos estos símbolos implican una muerte, sólo para renacer y regenerarse una vez más. El neófito 'muere', pero renace en un mundo nuevo y regenerado: el mundo de los adultos y/o la madurez sexual. El neófito participa del gesto creador, al igual que los héroes primordiales de los acontecimientos cósmicos. Mediante su re-nacimiento, el neófito participa del cosmos, regenera la creación.

Eliade también notó una secuencia ritual del caos al orden, de la indiferenciación a la diferenciación. Para poder regenerar el cosmos y repetir las hazañas de los héroes primordiales, es necesario *vivir* de la misma manera que lo hicieron los antepasados míticos. Para *vivir* la creación, es necesario *crear*, y para crear, es necesario encontrarse frente a un caos indiferenciado. Si el hombre quiere verdaderamente repetir los gestos primordiales, debe experimentar primero el caos y la indiferenciación, de la misma manera que los héroes primordiales lo hicieron.

De esa manera, en la gran mayoría de los rituales, la indiferenciación antecede a la diferenciación. Primero, se representa un mundo caótico, loco, indiferenciado. En algunas sociedades, se permite que el mendigo ocupe el lugar del rico y que la esposa ocupe el lugar del marido. Los vasallos mandan y el rey obedece. Los hombres comen en el establo y los animales en el comedor de la casa. Los rituales que emplean el agua así lo hacen para borrar todo lo creado y volver al estado primordial de 'no-formas' e indiferenciación. Las orgías, en especial, obedecen a representaciones del estado caótico, indiferenciado y carente de formas que antecedió a la creación. La orgía es una festividad indiferenciada, todos se aparecen por igual. "La orgía... anula la creación, pero a la vez la regenera"²⁸. Los carnavales también obedecen a este tipo de representación. Mediante las máscaras, se anula el gesto creativo de los seres primordiales.

Toda esta indiferenciación tan sólo sirve para regenerar la creación y otorgarle frescura. Una vez que se ha indiferenciado todo, se procede a otorgarle un orden y un sentido al mundo. El hombre se regenera volviendo a participar del cosmos. Si el agua borraba las diferencias, ahora otorga una vida nueva. Si antes se quemaban y talaban árboles, ahora se plantan semillas. Si antes el rey obedecía al vasallo, ahora es al contrario. Los hombres regresan a sus hogares y los animales van de vuelta al establo. En los ritos sacrificiales, se inmolaba a la representación del monstruo primordial. Con su sacrificio, el caos que el monstruo encarna es vencido y da paso al orden cosmológico.

A modo de resumen: mediante el ritual, el hombre *vive* los acontecimientos primordiales. En este sentido, destruye todas las formas existentes y se sumerge en el caos y la indiferenciación, sólo para tener oportunidad de regenerar el cosmos. Si bien el rito se inicia con una indiferenciación y un estado caótico, se culmina con una vuelta al orden y a la creación del cosmos, se regenera la vida una y otra vez.

6. RITOS EN RENÉ GIRARD

De acuerdo a Girard, la función del rito es: "Reproducir... el evento milagroso que le puso fin a la crisis [mimética], inmolar nuevas víctimas que substituyen a la víctima original en unas circunstancias lo más cercanas posible a la experiencia original"²⁹.

Como ya hemos visto, la mimesis es un proceso cíclico. Por una parte, crea situaciones de rivalidad e indiferenciación que pone en peligro la existencia de la comunidad. Por la otra, tiene la capacidad de reunir bajo un consenso a la comunidad contra una víctima y volver a marcar las diferencias necesarias para mantener el funcionamiento de la comunidad. Pero, la mimesis nunca desaparece puesto que forma parte de la naturaleza humana, y los ciclos se repiten constantemente.

El asesinato original de la víctima propiciatoria fue un acontecimiento sin precedentes. Logró conformar una paz social entre los miembros de la comunidad, a tal magnitud que se mantuvo como el eje central de lo sagrado del cual se desprende el resto de las instituciones sociales y culturales. Pero, precisamente debido al carácter cíclico de la mimesis, las comunidades comprendieron que el orden social debía ser continuamente regenerado para evitar volver a entrar en las espantosas situaciones de violencia recíproca e indiferenciación que ponen en peligro la existencia de la comunidad.

En este sentido, si lo sagrado y el mundo ordenado (y 'cosmologizado', según el entendimiento de Mircea Eliade) están fundados sobre un homicidio, su regeneración vendrá con la repetición de un acto muy similar a la fundación del mundo. Para Mircea Eliade, el ritual regenera en la medida en que se repiten y se *viven* los acontecimientos cósmicos primordiales. Para Girard, el ritual también regenera. Pero, valga repetirlo, no se trata de una repetición de los eventos cósmicos primordiales. Se regenera el orden social en la medida en que se repite el asesinato fundador. En este sentido, el ritual es una re-escificación de los acontecimientos que dieron paso a la fundación del orden social.

Al igual que Eliade, Girard identificó una secuencia ritual representando el paso del caos indiferenciado al orden diferenciado. Girard también estudió fiestas carnavalescas, orgías, etc³⁰. Pero, en el sistema de Girard, estas representaciones de indiferenciación no se refieren al estado caótico que antecede a la 'cosmologización' del mundo. La indiferenciación viene a representar el caos y la inestabilidad que predomina en el estado 'natural' del hombre, el estado de la guerra de todos-contra-todos. La mimesis borra las diferencias. Todos se imitan los unos a los otros, cada uno convirtiéndose en el modelo-rival del otro y dando pie a la violencia recíproca e indiferenciada.

De acuerdo a Mircea Eliade, la diferenciación es el gesto primordial de la creación. El hombre indiferencia representando el caos, sólo para diferenciar nuevamente y *vivir* los acontecimientos primordiales. Para Girard, la diferenciación tan sólo viene tras el sacrificio de una víctima. La víctima sacrificial de los ritos por lo general es un animal en substitución de la víctima original que fue humana. En este sentido, entre la indiferenciación y la diferenciación ritual, se encuentra el sacrificio *per se*.

29 Girard, R: *Things Hidden since the foundation of the world*. Ed. cit., p. 28. La traducción es nuestra.

30 Girard, R: *La Violencia y lo Sagrado*. Barcelona: Anagrama. 1985.

En muchos ritos estudiados por Eliade, también existe un sacrificio intermedio entre la representación de lo indiferenciado y de lo diferenciado. Este sacrificio puede adquirir diferentes dimensiones: desde la quema de un muñeco de paja representando a la muerte, hasta sacrificios humanos, como en algunas regiones de la India y las inmolaciones de víctimas humanas en los altares de los aztecas³¹. Para Eliade, los sacrificios constituyen una regeneración más de lo sagrado. Mediante el sacrificio, se participa de la muerte, sólo para volver a traer la vida. El sacrificio repite el acto de los héroes míticos que dieron muerte al monstruo primordial portador del caos y de las tinieblas.

Para Girard, el sacrificio más bien obedece a una medida preventiva. Se repite constantemente el homicidio primordial para evitar que las crisis miméticas reaparezcan y pongan en peligro la estabilidad de la comunidad. Pero, Girard tampoco desecha el carácter regenerativo del rito en la manera que lo entiende Eliade. Para Girard, la muerte sacrificial es una muerte que, en la mente de los sacrificadores, es 'necesaria'. Sólo mediante el ritual sacrificial lo sagrado se puede mantener y regenerar. Es una 'muerte que trae la vida'. Se entrega una vida a los dioses, pero, a cambio, se mantiene el orden social y se regenera lo sagrado.

Si bien Eliade mantuvo sus interpretaciones del sacrificio ritual como una repetición de eventos primordiales en un plano cosmológico, nunca desechó la posibilidad de entender el sacrificio en la manera que lo hace Girard: "Es probable que todo esto [los sacrificios de muñecos y animales] sean reminiscencias de un ritual que implicaba un sacrificio humano real"³². Eliade no llega a decir que en el origen de lo sagrado de encuentra un asesinato, pero sí entiende que detrás de muchos ritos sacrificiales de animales, se encuentra un sacrificio humano.

Como decíamos anteriormente, la expresión 'chivo expiatorio' se remonta al ritual narrado en Levítico 16:10. Ahí se ordena tomar un chivo destinado a cargar con las culpas de *todos* los miembros de la comunidad. De acuerdo a Girard, para que el mecanismo de la víctima propiciatoria funcione adecuadamente, es necesario que la comunidad entera participe de la eliminación de la víctima. La mimesis reconciliadora se debe apoderar de todos los miembros. Entre más grande sea el alcance de la mimesis, mayor será su poder para unificar a la comunidad. De esa manera, en el rito sacrificial, la comunidad entera debe participar. Si se trata de un sacerdote sacrificial, éste deberá ejecutar el ritual en nombre de la comunidad entera. A modo de ejemplo, es muy común que en las quemas de Judas se organice una caravana que pasea al muñeco de paja por todo el pueblo previo a su inmolación. En este sentido, se asegura que la comunidad entera participe del sacrificio, se asegura que nadie escape al poder reconciliador y regenerador de la mimesis.

Mircea Eliade también nota el carácter colectivo de los sacrificios rituales: "Lo importante es que todos los asistentes y todos los poblados que han enviado un representante a la fiesta reciban una parte del cuerpo sacrificado"³³. Eliade entiende que nadie quiere quedar fuera del gesto de creación primordial que se representa mediante el sacrificio. Todas las comunidades deben participar del cosmos.

31 Eliade, M: *Tratado de Historia de las Religiones: Morfología y dialéctica de lo sagrado*. Ed. cit.

32 *Ibid*, p. 489.

33 *Ibid*, p. 493.

Resumiendo, pues, encontramos que tanto para Mircea Eliade como para René Girard, el rito tiene un carácter regenerativo. Para Eliade, el rito obedece a una reactualización de los acontecimientos primordiales que el hombre busca incansablemente. Para Girard, el rito obedece a una prevención contra la mimesis conflictiva. Existe un gran consenso entre Eliade y Girard referente a los ritos: para ambos pensadores, el rito se inicia con una representación de indiferenciación. Para Eliade, esta indiferenciación obedece al estado caótico del universo previo a la creación. El hombre indiferencia sólo para tener oportunidad de volver a crear y así regenerarse una y otra vez. Para Girard, la indiferenciación representa las situaciones que genera la mimesis conflictiva y sirve de antesala al sacrificio que restaura la paz social, el orden y la diferenciación. Para Eliade, la representación del orden diferenciado obedece a una necesidad humana de reactualizar el cosmos, de regenerar y de crear; y el sacrificio ritual se remonta a una repetición para vivir los actos primordiales de los héroes míticos. Si bien estos acontecimientos se observan desde el plano fenomenológico y para el primitivo sí son reales, Girard sugiere que el sacrificio y la diferenciación se remontan a un acontecimiento mucho más preciso y concreto: el asesinato de una víctima propiciatoria.

7. MITO EN MIRCEA ELIADE

Es a través de sus observaciones y reflexiones sobre los mitos, donde Eliade hace un magistral despliegue de sus enfoques fenomenológicos. Eliade se aproxima al mito *tal cual como es*. No le interesa demostrar que Dios no creó el mundo en seis días o que Indra o Zeus nunca pudieron haber existido. Lo que realmente le interesa es entender cómo, para el hombre religioso, el mito es una realidad.

Los mitos vienen a ser un *imago mundi*. El hombre religioso construye una visión del mundo que se plasma en el mito. Para el hombre religioso, ésa es su realidad. El mito permanece vivo, porque otorga un sentido a la realidad, y el hombre se apropia de ella.

Haciendo un seguimiento de las aproximaciones a la obra de Eliade que hasta aquí hemos presentado, comprenderemos que, el mito ejemplar por excelencia es el mito cosmogónico. Este tipo de mitos narra los acontecimientos primordiales; la manera en que se creó el mundo y se conformó el cosmos. El mito ejemplar, lejos de ser mera ficción, se convierte en *realidad*, pero sólo en la medida en que así sea asimilado por el hombre religioso. En otras palabras, el mito no se trata de una simple narración de unos acontecimientos primordiales, por el contrario, se trata de una hierofonía que brinda unas pautas para que el hombre continuamente se regenere. El mito es “una *historia ejemplar* que puede repetirse (periódicamente o no) y que cobra su sentido y su valor precisamente en su repetición”³⁴.

El mito cosmogónico es el mito ejemplar por excelencia, porque ahí se narran los acontecimientos primordiales que el hombre aspira *vivir* y repetir mediante la regeneración. En este sentido, al igual que los ritos, los mitos se tratan de un registro de los acontecimientos primordiales. El héroe mítico se encuentra frente a un espacio hostil, caótico e indiferenciado, y a través de unas hazañas, vence la indiferenciación, crea el cosmos y da paso a un mundo ordenado y diferenciado. El hombre aspira vivir las hazañas del héroe primordial. A través de los ritos de iniciación, por ejemplo, el hombre sufre las adversidades

que el héroe primordial también sufrió, pero sólo para dar paso inmediatamente a la creación del cosmos. Si el héroe primordial creó el mundo tras la destrucción de un monstruo primordial e indiferenciado, el hombre aspira *vivir* esa misma experiencia repitiendo su acción mediante el sacrificio.

Vemos así como, para Eliade, el mito es una realidad. El hombre efectivamente *vive* los acontecimientos primordiales narrados en los mitos, y por ende, estos acontecimientos son *reales*. El mito sirve para la regeneración, y puesto que la regeneración es una realidad para el ser humano, entonces la mitología también lo es.

8. MITO EN RENÉ GIRARD

A diferencia de Eliade, Girard no tiene una visión positiva del mito. Para él, el mito es igualmente una realidad, pero esta realidad se presenta de un modo manipulado. Para Girard, el estudio de los mitos es muy importante, especialmente para su apología del cristianismo.

El mito, al igual que el rito y que todas las otras hierofonías, procede del asesinato primordial. Ya hemos visto que Mircea Eliade ha observado muchas hierofonías que se remontan a un asesinato primordial, pero este autor las ubica en un plano cósmico. La víctima asesinada es el caos que el monstruo encarna.

Para Girard, el mito es el registro de los acontecimientos que dieron pie al orden social y a lo sagrado, es decir, narra la manera en que aconteció el mecanismo de la víctima propiciatoria.

Para que el mecanismo de la víctima propiciatoria funcione adecuadamente, la comunidad entera tiene que mentirse a sí misma. Los linchadores tienen que convencerse de que la víctima ejecutada sí es la culpable de las dificultades por las cuales atraviesa la comunidad. Si se llega a comprender que la víctima ejecutada no tiene ningún atributo especial, y que, por ende, en realidad no es la culpable (o, en todo caso, la *única* culpable) de las dificultades existentes, el mecanismo no tendría efecto. “Las ‘mejores’ víctimas propiciatorias, las únicas ‘buenas’ víctimas son en realidad aquéllas que no son reconocidas como tales”³⁵.

La comunidad nunca reconoce a una víctima como tal. La comunidad considera que la persona ejecutada *no* es una víctima, porque, su destino es merecido. La comunidad proyecta sobre la víctima unas acusaciones, que efectivamente hacen pensar que la persona ejecutada no es víctima y merece ser eliminada.

Así pues, “*el linchamiento está representado desde el punto de vista de quienes lo ejecutaron*”³⁶. Nunca se presentará a una víctima inocente de los crímenes que se le imputan. En el mito, la víctima es culpable, merece su ejecución. Si alguna vez se llegase a presentar una víctima inocente, el mecanismo no funcionaría, porque se reconocería a la persona ejecutada en su condición de víctima, y se comprendería que esta víctima no es en realidad la responsable de las dificultades de la comunidad.

El escribano del mito es parte de la turba de linchadores. Recordemos que esta turba se conforma en base a la mimesis que tiene la capacidad de reunir a la comunidad contra la

35 Girard, R: *Literatura, mimesis y antropología*. Barcelona: Gedisa. 1997, p. 195.

36 *Ibid*, p. 192.

víctima. "La elaboración del texto se realiza bajo la continua influencia de esa fuerza mímica"³⁷. Es decir, aquéllos que elaboran el mito se contagian de la mimesis que se encuentra a su alrededor e imitan a los otros participantes de la turba de linchadores. Precisamente, debido al contagio mimético que se apodera de ellos, los mitos son incapaces de reconocer a la víctima como tal, es decir, son incapaces de comprender que la víctima ejecutada no es la responsable de las dificultades de la comunidad. Por ejemplo, refiriéndonos a los mitos cosmogónicos estudiados por Eliade, ninguno de estos mitos se aproxima a defender al monstruo primordial que ha sido ejecutado por el héroe. Nunca se reconoce al monstruo primordial como una víctima. El mito se coloca del lado del héroe primordial, de los linchadores.

Es así como el mito es una *mentira*. El mito miente en tanto presenta una visión distorsionada de los hechos. El mito miente al afirmar que la víctima ejecutada es la culpable de las dificultades de la comunidad y que su ejecución es merecida. Los crímenes atribuidos a la víctima son irreales: ésta, en ninguna instancia es la *única* persona a culpar por las dificultades de la comunidad.

Pero, paradójicamente, la irrealidad de las acusaciones confirma la realidad de los acontecimientos narrados. El asesinato primordial no se trata de una *realidad fenomenológica* a nivel de acontecimientos cósmicos, como lo entiende Eliade. El asesinato narrado en los mitos es un evento histórico.

Girard se pregunta, "¿por qué constantemente encontramos la perspectiva de los linchadores, si no ha habido un linchamiento real para provocarlo?"³⁸. Si el mito insiste tanto en la culpabilidad de las víctimas, entonces debe haber un homicidio real. Usemos un ejemplo cotidiano para entender mejor esta idea: un niño le dice a sus padres que él no ha roto un plato. Antes de que el niño negara haber roto un plato, nadie suponía que un plato se había roto. Pero, el niño insiste una y otra vez que él no ha roto ningún plato. Los padres, igual que nosotros, empiezan a sospechar que efectivamente, el niño sí ha roto el plato.

Algo análogo ocurre con los mitos. Éstos insisten tanto en las acusaciones contra las víctimas para justificar su ejecución, que eventualmente, comprendemos que sí debe haber un homicidio real tras los acontecimientos narrados.

A diferencia de Eliade, Girard no le dedica tanta atención a la naturaleza repetitiva y cíclica de los mitos. No obstante, sus análisis de mitos siguen muchas pautas que ya aparecen en la obra de Eliade. Girard considera que la secuencia de indiferenciación-diferenciación, o el paso del caos al orden es fundamental para comprender la esencia de un mito.

Los mitos empiezan con un tema de indiferenciación. El día se confunde con la noche, los dioses se entremezclan con los mortales. Esta indiferenciación causa un malestar, que puede ser representado mediante pestes³⁹, crisis, guerras, etc. La indiferenciación no es resultado, como lo entiende Eliade, del estado caótico previo a los acontecimientos primordiales y la conformación del cosmos. El tema de indiferenciación representa la falta de or-

37 *Ibid.*, p. 193.

38 Girard, R: *Things Hidden since the foundation of the World*. Ed. cit., p. 118. La traducción es nuestra.

39 Para una comprensión total de la manera en que Girard analiza las pestes como representación de indiferenciación, ver *Literatura, mimesis y antropología*. Barcelona: Gedisa, 1997, cap. VII. De acuerdo a Girard, las pestes representan el carácter contagioso de la mimesis que eventualmente se apodera de toda la comunidad y amenaza con destruirla.

den que se apodera de la comunidad tras la expansión de la mimesis conflictiva y la eliminación de las diferencias.

Para Eliade, el paso de la indiferenciación a la diferenciación es el acto cosmogónico primordial que constituye la esencia del mito y que sienta las bases para su repetición, brindando así la oportunidad al hombre religioso de poder *vivir* la creación. Para Girard, el paso de la indiferenciación a la diferenciación constituye la representación de la solución de la crisis mimética. Si antes no se diferenciaba la noche y el día, ahora sí se puede hacer. Los dioses ocupan su lugar y los mortales el suyo, etc.

Pero, entre la indiferenciación y la diferenciación se encuentran dos temas clave: la acusación de la víctima y su sacrificio. En medio del caos indiferenciado, un individuo resalta y es acusado de algún crimen en particular. Generalmente, las acusaciones se basan sobre crímenes de indiferenciación, siendo los más comunes parricidio e incesto. Desde la perspectiva de los linchadores, la víctima ejecutada encarna la mimesis conflictiva que causa el malestar en la comunidad. En este sentido, se le atribuye la indiferenciación a la víctima, con la esperanza de que, tras su muerte, esa indiferenciación se desvanezca.

Para Eliade, los monstruos indiferenciados y primordiales, como hemos visto, encarnan el caos, y su destrucción da pie al orden cosmológico. Desde la perspectiva de Girard, estos monstruos son víctimas humanas reales. La comunidad atribuye la indiferenciación a la víctima, y tras su asesinato *real*, se conforma un orden (cosmológico según el entendimiento de Eliade, socio-religioso-cultural según Girard) que da pie a la diferenciación.

Así pues, vemos que Girard y Eliade difieren en el entendimiento de la mitología, pero ambos comparten una visión similar en cuanto a la estructura de los mitos. Para Eliade, el mito es una realidad. Pero no en el sentido de que las historias narradas son auténticos acontecimientos históricos. El mito es una realidad en el sentido de que, para el hombre religioso, los acontecimientos primordiales son *su realidad*, y éste busca repetirlos y vivirlos una y otra vez. Para Girard, el mito también es una realidad. Pero constituye una realidad falsa. Los mitos narran acontecimientos *reales e históricos*, pero no logran comprender la dinámica sacrificial y mimética bajo la cual operan y se auto engañan.

9. SATANÁS

Como hemos visto, la regeneración, el ciclo y la repetición son categorías clave en la obra de Eliade. La gran mayoría de las hierofonías, su dinámica y simbolismo se remontan a una repetición de los eventos primordiales con la esperanza de renovar una y otra vez.

Estas categorías no aparecen explícitamente en la obra de Girard. Como ya hemos visto en el punto 4, podemos afirmar que en la obra de Girard se aprecia un sentido cíclico de lo sagrado, pero no está formulado de la misma manera que en la obra de Eliade. El punto central de interés para Girard no es la repetición, ni la vuelta a los orígenes, ni el 'eterno retorno'. No obstante, el sentido de regeneración y repetición se encuentra extrañamente plasmado en el análisis antropológico que Girard hace de la figura de Satanás⁴⁰.

40 Para una comprensión total de la visión de Girard sobre Satanás, ver: *The Scapegoat*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1986, cap. XIV; *I See Satan Fall Like Lightning*. New York: Orbis Books, 2001, cap. III; *The Girard Reader*. New York: Crossroads, 1996, cap. XIII.

Según Girard, la Biblia posee un conocimiento único y extraordinario de la naturaleza humana. Los mitos, como hemos visto, no son capaces de descubrir que las víctimas propiciatorias no son culpables (o en todo caso las *únicas culpables*) de las dificultades por las cuales atraviesa la comunidad inmersa en las rivalidades miméticas. Los mitos están escritos bajo el inmenso poder de la mimesis conciliadora, son incapaces de resistir al contagio mimético de la turba de linchadores y se unen a ella, presentando la visión de los acontecimientos desde la perspectiva de la comunidad. El mito simplemente no tiene la capacidad de resistir al contagio mimético y defender a la víctima, por el contrario, la acusa porque efectivamente considera que ésta es la causante de las dificultades. Los mitos no comprenden el mecanismo mediante el cual se funda el orden cultural. En la Biblia, y especialmente en los evangelios, se da un proceso inverso. Los textos resisten al contagio mimético y logran comprender que efectivamente, la víctima no es la culpable de las dificultades de la comunidad, y comprende plenamente los mecanismos miméticos mediante los cuales opera la cultura humana. De manera tal que, para Girard, los evangelios abren paso al conocimiento antropológico que se mantiene oculto en los mitos. En la Biblia se encuentran las claves para entender la naturaleza humana. Los pronunciamientos sobre Satanás en la Biblia, son para Girard, uno de los puntos más importantes para descubrir el *modus operandi* de la naturaleza humana.

De acuerdo a Girard, Satanás es el principio mimético de la naturaleza humana. En la mayoría de las ocasiones que la Biblia (y especialmente los evangelios) hace mención de la figura de Satanás, en realidad se pronuncia sobre la mimesis mediante la cual opera la naturaleza humana. Satanás es la mimesis que, en un principio divide a la comunidad, pero, es a la vez esa misma fuerza mimética que logra reunir a la comunidad contra una víctima propiciatoria. En este sentido, se puede hablar de 'dos' Satanás. El 'primer' Satanás es el deseo mimético, la fuerza mimética que hace que el sujeto pronto convierta a su modelo en un rival dando pie a las rivalidades miméticas. El 'segundo' Satanás es esa misma fuerza mimética, pero que, a diferencia del 'primer' Satanás, no divide, sino que reúne a la comunidad entera *acusando* a una víctima. En este sentido, Satanás es desorden y orden a la vez. La mimesis conflictiva causa desorden, pero la mimesis reconciliadora articula el orden.

El 'primer' Satanás aparece claramente identificado en Mateo 16:23. Luego que Jesús anuncia a sus discípulos sobre su muerte y resurrección, Pedro le contesta a su maestro diciéndole que esas cosas no le pueden suceder, a lo que le responde Jesús: "Aléjate Satanás, eres un *escándalo* para mí" ⁴¹.

La palabra escándalo proviene del griego *skandalon*, que significa 'obstáculo, que hace tropezar'. Un escándalo es algo sobre lo cual continuamente nos tropezamos, pero no somos capaces de evadirlo. En términos de la teoría mimética de Girard, un escándalo viene a ser aquella persona por la cual sentimos fascinación y a la vez odiamos, es decir, nuestros modelos-rivales. Constituyen escándalos en tanto nos seguimos tropezando con ellos una y otra vez. Entre más nos tropezamos, más quedamos fascinados. Pedro se ofrece a Jesús como un modelo-rival, sugiriéndole que *sea como él*. Negando la posibilidad de los acontecimientos que Jesús profetiza, le propone a su maestro que éste lo imite y se tropiece con él una y otra vez. Jesús identifica a este principio con Satanás; el diablo es esa fuerza que impulsa situaciones de rivalidad mimética.

41 La cursiva es nuestra.

En este sentido, el ‘primer’ Satanás es un productor de escándalos. El concepto de ‘escándalo’ es análogo a ‘ofensa’: es una situación donde un individuo se siente ‘ofendido’ por otro individuo que se presenta como un modelo-rival. La ‘ofensa’ viene de la incapacidad del sujeto de *ser* el modelo, y por ende, convierte a su modelo en un rival. El sujeto se siente ‘ofendido’ porque otro individuo se le presenta como modelo, pero nunca puede alcanzar a ser propiamente su modelo.

Pero, el ‘segundo’ Satanás se encarga de expulsar al ‘primer’ Satanás. Es decir, el ‘primer’ Satanás se encarga de producir múltiples escándalos que borran las diferencias y convierten a todos los miembros de la comunidad en modelos-rivales, todos luchando entre sí por un mismo objeto de deseo. El segundo Satanás, mediante la misma fuerza mimética del primero, logra reunir a la comunidad contra una víctima.

Es así como se responde a la pregunta de Jesús en Marcos 3:23: “¿Cómo puede Satanás expulsar a Satanás?”. Satanás se expulsa a sí mismo. Satanás produce escándalos y genera rivalidades miméticas, pero igualmente restaura la paz y el orden reuniendo a la comunidad contra una víctima. Satanás es el *acusador*, es la fuerza que acusa a la víctima propiciatoria. En este sentido, Satanás es la fuerza mimética que divide a la comunidad y produce desorden, pero al mismo tiempo reconcilia a la comunidad a expensas del asesinato de una víctima.

De esa manera, Satanás es el “príncipe de este mundo”. La cultura se funda por medio de Satanás, tal como Jesús lo proclama en Juan 8: 44: “Ustedes tienen por padre al diablo, y quieren realizar los malos deseos del diablo: Él, *desde el comienzo, es asesino de hombres*”⁴². Desde los inicios, desde la fundación de la cultura, desde los orígenes, Satanás ha sido asesino de hombres. La cultura humana reposa sobre el asesinato ejecutado por Satanás.

Vemos así como Satanás es un principio regenerativo que se repite una y otra vez. El primer ‘Satanás’ aparece causando desorden, pero luego, aparece el ‘segundo’ Satanás generando orden. El primer Satanás nunca desaparece, y eventualmente regresa para igualmente dar paso al segundo Satanás. El diablo es un principio cíclico que se regenera y se organiza a sí mismo una y otra vez. Lo sagrado es cíclico, porque, fundamentalmente, es un producto de Satanás. Lo sagrado está fundado sobre la ejecución colectiva de una víctima, ejecución que ha sido articulada por el principio mimético y repetitivo de Satanás. Mediante Satanás, la humanidad pretende remediar la violencia recíproca con una dosis menor de violencia. Pero, esta ‘medicina’ no soluciona el problema enteramente. El mecanismo de la víctima propiciatoria es una suerte de ‘parche’ que resuelve momentáneamente el problema, pero nunca por completo. Eventualmente, la violencia recíproca regresa, repitiéndose así el ciclo de Satanás. Girard mejor lo explica de esta manera: “... la lección de la Biblia es precisamente que la cultura que nace a partir de la violencia debe regresar a la violencia. En sus inicios, observamos un brillante florecimiento de la cultura.... Pero muy pronto, la violencia que ha sido inadecuadamente contenida por el asesinato fundador... se empieza a escapar y a propagar”⁴³.

42 La cursiva es nuestra.

43 Girard, R: *Things hidden since the foundation of the World*. Ed. cit, p, 148. La traducción es nuestra.

En algunos escritos académicos de Mircea Eliade se percibe que si bien éste nunca entendió el fenómeno cíclico de la manera que lo hace Girard, sí se acercó a algunas de las ideas de Girard. Eliade estudió el simbolismo de la serpiente en muchas variedades. Pero, de todas sus observaciones, se inclinó a percibir el carácter regenerativo de la serpiente. "La serpiente tiene múltiples significados, y uno de los más importantes es su 'regeneración'. La serpiente es un animal que se *'transforma'*"⁴⁴. Conocido es que la serpiente renueva su piel periódicamente, encarnando así el simbolismo de la regeneración. Satanás, al igual que la serpiente, se regenera y se transforma. El 'primer' Satanás se *'transforma'* en el 'segundo' Satanás. La mimesis conflictiva se transforma en mimesis reconciliadora. Satanás se regenera a sí mismo una y otra vez.

Eliade inclusive pareció reconocer la idea de escándalos plasmada en la Biblia de manera similar al entendimiento de Girard: "La serpiente constituye *el obstáculo con que tropieza el hombre* en la búsqueda de la fuente de la inmortalidad, del árbol de la vida"⁴⁵. El hombre se escandaliza, se tropieza con la serpiente. La serpiente impulsa una fuerza mimética que propone ser el modelo del hombre, pero con la cual se tropieza una y otra vez. La serpiente constituye un escándalo.

Como es sabido, la serpiente es uno de los animales que la Biblia emplea para representar a Satanás, a partir de Génesis 3. La serpiente le ofrece la manzana a Eva. La serpiente escandaliza a Eva, le propone seguir un modelo para que eventualmente ese modelo se convierta en su rival. Mediante la serpiente, la Biblia empieza a exponer la manera en que Satanás opera. Al identificar a Satanás con la serpiente, se pone de manifiesto el carácter regenerativo y cíclico de la fuerza mimética que Satanás encarna.

De esa manera, Satanás, como padre de la cultura humana y del orden sagrado, es de carácter regenerativo. Eliade comprendió la naturaleza cíclica y regenerativa de lo sagrado. Girard plasmó en términos teóricos el entendimiento bíblico de Satanás, y a partir de este entendimiento, igualmente aprecia la naturaleza cíclica de lo sagrado.

REFLEXIONES FINALES

En sus monumentales estudios, Mircea Eliade de algún modo reconoció una excepción al referirse al carácter cíclico y repetitivo del tiempo sagrado: la tradición judeo-cristiana. Eliade apreció el carácter lineal del tiempo plasmado en la tradición judeo-cristiana: "*Para el judaísmo, el Tiempo tiene un comienzo y tendrá un fin*"⁴⁶, "... el cristianismo es la religión del hombre... que ha descubierto... el *tiempo continuo* (en lugar del tiempo cíclico)"⁴⁷. Si bien en el judaísmo y especialmente en el cristianismo se presenta un carácter conmemorativo de las hierofonías, recordando las vivencias de Israel y la pasión de Cristo respectivamente, Eliade comprende que, a diferencia del resto de las tradiciones religiosas, en el judeo-cristianismo, el tiempo cíclico da paso a una noción de tiempo lineal.

44 Eliade, M: *Tratado de Historia de las Religiones: Morfología y dialéctica de lo sagrado*. Ed. cit., p. 272. La cursiva es nuestra.

45 *Ibid*, p. 422. La cursiva es nuestra.

46 Eliade, M: *Lo Sagrado y lo Profano*. Ed. cit., p. 98.

47 Eliade, M: *Tratado de Historia de las Religiones: Morfología y dialéctica de lo sagrado*. Ed. cit., p. 180.

René Girard, por su parte, también deja entrever que la tradición judeo-cristiana quebranta la dinámica cíclica del tiempo sagrado. Pero, no se trata de una continuación hegeliana del entendimiento de la Historia. De acuerdo a Girard, la Cruz como principio vence a Satanás. La Cruz es la Revelación, la Verdad mediante la cual la humanidad descubre sus propios orígenes culturales y la manera en que Satanás ha obrado desde el principio. Satanás es la mentira, es la mimesis reconciliadora que contagia a la comunidad de linchadores y no le permite comprender la inocencia de la víctima, engañándose a sí mismos. Mientras esta mentira sobrevive, el ciclo de Satanás continúa. La Cruz, por su parte, es la verdad, la que devela la mentira del diablo, y de esa manera, rompe el ciclo de Satanás de una vez por todas. Girard deja entrever que la tradición judeo-cristiana instaaura el tiempo lineal en la medida que descubre a Satanás y le impide operar en términos cíclicos.

No nos corresponde en este artículo desarrollar la noción del tiempo lineal en la tradición judeo-cristiana de acuerdo a Mircea Eliade y René Girard. Con esto dejamos la puerta abierta para una futura investigación.

Nuestro objetivo ha sido iniciar una comparación del entendimiento del 'tiempo cíclico' en lo sagrado de acuerdo a Mircea Eliade y René Girard, con la esperanza de que se abra un diálogo de mayor envergadura entre ambos autores. Tanto Eliade como Girard pasarán a la historia como dos grandes pensadores religiosos. Es menester examinar sus obras y colocar sus discusiones en un marco de conversación mutua para así obtener una mayor comprensión del fenómeno religioso, que lejos de estar 'vencido' y 'superado', como han pretendido incontables pensadores de la modernidad y post-modernidad, se mantiene con una gran fortaleza, tal como lo afirma Mircea Eliade: "El 'ser humano total' nunca se halla completamente desacralizado e incluso es dudoso que esto sea posible alguna vez"⁴⁸.

48 Eliade, M: *La Búsqueda*. Ed. cit, p.11.



Albornoz Orlando:

Los vértices de la Meritocracia. Ciencias Sociales y oficio intelectual.
Universidad Central de Venezuela. E.B. U.C.V. Caracas, 2002. 380 pp.

Este Libro es, probablemente, un libro testimonio, una memoria accidental, de una rara avis en nuestra vida intelectual, un académico que no ha tenido otra actividad sino aquella del pensamiento profundo, al menos en su intención. Esto es Orlando Albornoz, profesor Titular de la Universidad Central de Venezuela e investigador Emérito del Programa Nacional de Promoción a la Investigación, que ha dedicado su ya larga vida a la cosa académica, al oficio intelectual tal como éste se genera y produce en la academia. Esta, entendida como un trabajo arduo y riguroso, no como un empleo banal o circunstancial. Alejado por ineptitud confesada de los pasillos del poder político, nacional e institucional, Albornoz ha podido construir una obra larga y extensa, en el ámbito nacional y sobre todo en aquel espacio internacional en donde la competencia y el talento están por encima de las afiliaciones y adscripciones

Sociólogo de profesión y oficio, metido siempre en la polémica y en el análisis crítico la obra de Albornoz es una valiosa presencia en la literatura científica e intelectual de nuestro tiempo. Las Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela se enorgullecen en publicar este volumen, homenaje institucional al autor por parte de la institución, la Universidad Central de Venezuela. Albornoz ha dedicado medio siglo de su vida, creativa y productiva, a la institución emblemática de nuestra academia, parte del interesante esfuerzo de una comunidad que pugna por abrir y mantener su espacio en medio, a menudo, de circunstancias que parecen adversas, una sociedad cuyo ethos parece ser la incesante búsqueda del poder y su aparente distancia de todo aquello trascendente y permanente, el pensamiento.