

EL SACRIFICIO COMO ORIGEN DE LO DIVINO Y LO HUMANO EN LA TEORÍA MIMÉTICA DE RENÉ GIRARD

UNAI BUIL ZAMORANO
Universidad Isabel I

RESUMEN: En el presente artículo, se estudia el concepto de «sacrificio» en el antropólogo René Girard. Para éste, el sacrificio es el cimiento mismo de la existencia social del hombre y de él brotan nuestra capacidad simbólica y cultural, así como todo lo que tiene que ver con el desarrollo de nuestra especie. A su vez, el sacrificio es el núcleo de la religión y de sus ritos y ceremonias. La religión y la sociabilidad humana tienen como núcleo compartido el sacrificio y son dos ámbitos inseparables; la indisolubilidad de esta relación brota de la necesidad de controlar la violencia humana surgida del deseo mimético, que es la característica distintiva del hombre frente al reino animal. El sacrificio no es una respuesta a la trascendencia divina, sino un recurso humano no-consciente para sobrevivir. El sacrificio es término de llegada de una crisis social derivada de la dinámica del deseo mimético y es, igualmente, comienzo de la institucionalización social de esa resolución.

PALABRAS CLAVE: sacrificio; deseo mimético; religión; sociabilidad humana; ritos; violencia; trascendencia divina.

Sacrifice as the origin of Humankind and the Godhead in René Girard's Mimetic Theory

ABSTRACT: This article focuses on anthropologist René Girard's concept of «sacrifice». According to him, sacrifice is the base upon which the social existence of Man is built and from which our symbolic and cultural capacity stems, as well as everything else that has to do with the development of our species. At the same time, sacrifice is the heart of religion and its rites and ceremonies. Religion and human sociability share this common origin (sacrifice), thus being inseparable. This indissolubility derives from the necessity of keeping the violence of mimetic desire (not present in animals) under control. Indeed, mimetic desire is a distinctive human trait, as opposed to the animal world. Sacrifice is not a response to divine transcendence but a non-conscious human device to survive. Sacrifice is the result of a social crisis that emerged due to the dynamics of mimetic desire and, simultaneously, sacrifice is the beginning of the social institutionalization of that result.

KEY WORDS: Sacrifice; Mimetic desire; Religion; Human sociability; Rites; Violence; Divine transcendence.

En el presente artículo, se expondrá la teoría de René Girard sobre el surgimiento de la religión, en estrecha dependencia de su concepción del deseo humano como mimético y de su inexorable vinculación a la categoría de «sagrado», que brota del sacrificio. Para ello, en primer lugar se procederá a una breve presentación de la concepción girardiana del deseo mimético y de cómo éste desemboca necesariamente en la violencia. Después, se referirá lo tocante a cómo las sociedades han tenido que lidiar con esa violencia emergida de su inmanencia oréctica, es decir, de su deseo. Según Girard, la manera como las comunidades políticas de todo el orbe han manejado la violencia interna de sus sociedades es siempre la misma: mediante el mecanismo victimario o de chivo expiatorio. Tras explicar los pormenores del surgimiento de ese mecanismo y consignar los términos técnicos que se dan cita en el *Corpus Girardianum* para

explicar la «chivo-expiación», se procederá en último lugar a dar cuenta de cómo, desde ese mecanismo victimario, emerge todo el mundo religioso de la humanidad; más aún: del sacrificio, que remata el mecanismo del chivo expiatorio, emerge todo el conjunto simbólico de la mente del hombre.

1. LA DIFERENCIA ENTRE MÍMESIS Y DESEO MIMÉTICO, CLAVE DE LA ESPECIFICIDAD HUMANA

La principal teoría de Girard, por la que es conocido¹, es la que defiende que la mimesis² es el rasgo constitutivo del deseo humano, que es el elemento caracterizador esencial de la condición humana:

Girard presenta una **antropología** fundamental mediante la cual pretende explicar el origen y la evolución del hombre a partir de un principio dinámico, llamado **mimesis**, que dirige y gobierna todas las relaciones humanas³.

Esta antropología fundamental es, asimismo, una antropología mimética, basada en el reconocimiento de «la naturaleza mimética del deseo y en sacar todas las consecuencias de dicho conocimiento»⁴, sobre todo, en lo referido al ámbito de lo sagrado y la religión, que son productos derivados del deseo mimético humano, como se explicará más adelante.

La «mimesis» es un rasgo que tanto humanos como animales compartimos, pero en el caso de los integrantes de la especie *Homo sapiens*, tal característica compartida goza de una intensidad muy alta. La mimesis animal es propulsada en el contexto del proceso de evolución de las especies hasta tal punto que se convierte en «deseo». El deseo humano es «deseo mimético» y los animales, aunque son miméticos, no tienen deseo como tal, pues sólo una fuerza mimética como la presente en el ser humano hace posible que emerja el deseo, más allá de las tendencias instintivas puramente animales. La mimesis, en general, es un rasgo biológico-psicológico consistente en fijarse en otro miembro de tu

¹ Téngase presente, sin embargo, que «Girard repite una y otra vez que él no ha venido a descubrirnos nada. Que no pretende inventar un nuevo sistema ni reclama ninguna originalidad romántica. Las cosas que nos dice [...] no son nuevas, sino que permanecían “ocultas”, “olvidadas” o “ignoradas”», GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, D., *René Girard, maestro cristiano de la sospecha*, Editorial Emmanuel Mounier, Madrid 2016, p. 44. Las comillas internas están en el original.

² «La *mimesis* es la palabra griega que expresa el concepto de imitación», GIRARD, R., *Cuando empiecen a suceder estas cosas*, Encuentro, Madrid 1996, p. 55. Cursivas en el original. Sin embargo, «[...] Girard, siguiendo el significado etimológico, considera que la mimesis es imitación. Pero, a diferencia de la tradición histórica, nuestro autor no está dispuesto a reducir el término mimesis a un comportamiento meramente representativo, sino que desea devolverlo a su lugar de origen, que es el mundo relacional animal, para que se ponga de manifiesto la importancia que tiene [...]. Para Girard, la mimesis es un modo característico del comportamiento animal, que la humanidad ha mantenido a lo largo de toda su evolución biológica», RUIZ LOZANO, P., *Antropología y religión en René Girard*, Facultad de Teología, Granada 2005, p. 33.

³ RUIZ LOZANO, P., *Antropología y religión en René Girard, o. c.*, p. 25. Negritas en el original.

⁴ GIRARD, R., *Los orígenes de la cultura*, Trotta, Madrid 2006, p. 83.

especie y tomarlo como modelo o mediador de la conducta. Hasta tal punto madura el componente mimético en el marco evolutivo que acaba desembocando en «deseo», es decir, en mimesis que, sobre todo, se fija en el modelo o mediador *en tanto que sujeto que quiere cosas, objetos*. Así pues,

la imitación no es exclusiva del ser humano, también se da en los animales, en especial en aquellos que están más cerca del hombre en la escala de la evolución. Luego, podemos deducir que la imitación es parte constitutiva del ser humano, pero no hasta el punto de caracterizar la especificidad humana, puesto que se comparte con otros seres⁵.

La mimesis manifiesta una falta de reposo del sujeto en sí mismo a la hora de desenvolverse existencialmente, razón por la cual se fija en otros sujetos como él para modelarse sobre ellos y hallar ese reposo que él no tiene de por sí. Pues bien: el deseo es una mimesis exacerbada emergida en el proceso evolutivo que evidencia una heteronomía especialmente marcada, más que en los animales. Puede parecer paradójico que los eslabones superiores de la evolución de las especies sean los más heterónomos, pero hay que darse cuenta de que una superioridad ontológica, aunque conlleva más libertad, también implica más indeterminación y, en última instancia, como se explicará, más violencia. Y la determinación oréctica, es decir, la respuesta al deseo mimético, sólo se puede obtener de un tercero, no de nosotros mismos. Ciertamente, el hiperdesarrollo mimético pone de relieve que el hombre se caracteriza por una falta de ser⁶, un vacío intrínseco que intenta llenar desde otro y sólo puede llenar gracias a otro: «todo deseo es deseo de ser»⁷. El deseo nunca es de sí mismo porque lo que la presencia y existencia misma del deseo manifiestan es su ínsita tendencia hacia otro⁸. La mimesis revelaba cierta heteronomía; con el deseo (fruto de una hipertrofia mimética), la heteronomía es mucho más acentuada y afecta de modo especial a la interioridad de los sujetos y a sus ansias de plenitud existencial.

Queda claro, así pues, que no puede haber deseo de sí: «*el deseo es siempre y sobre todo reflexión sobre el deseo*»⁹. Por tanto, el objeto del deseo, es decir, el

⁵ RUIZ LOZANO, P., *Antropología y religión en René Girard*, o. c., p. 34. Negritas en el original.

⁶ «[Girard's] analysis of mimetic desire begins with the idea of a basic existential lack», BELLINGER, CH., *The genealogy of violence: reflections on creation, freedom and evil*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York 2001, p. 73.

⁷ GIRARD, R., *Cuando empiecen a suceder estas cosas*, o. c., p. 24.

⁸ «Human desire cannot evade the problem of the other», SCHWAGER, R., *Must there be scapegoats?*, Crossroad etc, Nueva York etc. 2000, p. 13. O, como indica Stork, «[...] mimetic desire is indeterminate and precedes reflection in its primordial orientation and openness to the other», STORK, P. R., *Human rights in crisis: a cultural critique*, VDM, Saarbrücken (Alemania) 2007, p. 9.

⁹ GIRARD, R., *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca 1982, p. 368. Cursiva en el original. De hecho, el «deseo es la copia exacta de un deseo preexistente», GIRARD, R., *El misterio de nuestro mundo*, o. c., p. 378. Girard se expresa casi en los mismos términos unos años antes, en *La violencia y lo sagrado*: «la tendencia mimética convierte al deseo en la copia de otro deseo y desemboca necesariamente en la rivalidad», GIRARD, R., *La violencia y lo sagrado* (3ª ed.), Anagrama, Barcelona 1998, p. 176.

«ser» (puesto que todo deseo es deseo de *ser*) se adquirirá de la manera que sea, pero siempre mediante la participación en un *sujeto externo a mí* (porque todo deseo es reflexión sobre el deseo *ajeno*). La mimesis tiene que ver con la apropiación de objetos deseados por otros sujetos pero, en su máximo desarrollo, tal objeto, en el fondo, acaba siendo el *ser*; los objetos particulares, físicos, son lo de menos, aunque parece que todo empiece por ellos en la dinámica desiderativa.

Así, Girard no sitúa la especificidad humana en la razón o en el lenguaje; antes bien, la fija en el deseo y en una dinámica oréctica que, a lo largo de la historia, se ha demostrado desencaminada y ha desembocado tanto en una violencia social cada vez más incontrolable, como en una palmaria desazón existencial. El hombre, pues, no es principalmente un animal racional sino un *animal deseante* que, sin embargo, al no encontrar el objeto de su deseo, ha engendrado un mundo de violencia que le ha brindado una definición más siniestra: de animal deseante, el hombre ha pasado a ser *animal asesino*¹⁰.

Según Xabier Pikaza, hay que advertir que «para R. Girard la temática del hombre no se puede interpretar en un nivel de biología, en plano animalesco [puesto que] el ser humano es algo diferente»¹¹. Es importante tener en cuenta que la caracterización que hace René Girard del deseo mimético está en coherencia con la distinción que establece entre el hombre y el animal. El hombre no es, simplemente, un animal más y, por tanto, su deseo no es algo principalmente instintivo o biológico¹². En Girard, la diferencia entre lo humano y lo animal está clara, si bien el antropólogo francés niega que sea una diferencia esencial:

Entre la animalidad propiamente dicha y la humanidad en devenir hay una verdadera ruptura, que es la ruptura del asesinato colectivo, único capaz de asegurar organizaciones basadas en entredichos y en rituales, por muy embrionarios que sean. Por tanto, es posible inscribir la génesis de la cultura humana en la naturaleza, referirla a un mecanismo natural, sin quitarle nada de su carácter específico, de lo que tiene de *exclusivamente humano*¹³.

¹⁰ «El hombre, afirma Girard, es el animal asesino que sacraliza a sus víctimas», MORENO FERNÁNDEZ, A., «La violencia en las religiones según la teoría mimética de Girard», en: CASTILLA VÁZQUEZ, C. (coord.), *El diálogo interreligioso: iniciativas para la gestión de la diversidad religiosa*, Comares, Granada 2011, p. 62.

¹¹ PIKAZA, X., «René Girard: sociedad, violencia, cristianismo», en: DE SAHAGÚN LUCAS, J. (dir.), *Nuevas antropologías del siglo XX*, Sígueme, Salamanca 1994, p. 233. Girard también se distancia del post-estructuralismo: «en contra de lo que pretenden los postestructuralistas, el deseo no es una especie de fluido informe que se proyecte [*sic*] automáticamente sobre focos de atracción comunes y biológicamente prefijados; porque ello equivaldría a conferir a la afectividad humana una índole instintiva que apenas posee», LLANO, A., *Deseo, violencia, sacrificio: el secreto del mito según René Girard*, EUNSA, Pamplona 2004, p. 33.

¹² «A diferencia de los simples apetitos, el deseo es un fenómeno social que se inicia con un deseo previamente existente, el deseo mayoritario, por ejemplo, o el de un individuo que tomamos como *modelo*, sin ni siquiera darnos cuenta, porque lo admiramos, porque todo el mundo lo admira», GIRARD, R., *El sacrificio*, Estudios Encuentro, Madrid 2012, p. 39. Cursivas en el original.

¹³ GIRARD, R., *El misterio de nuestro mundo, o. c.*, p. 111. Las cursivas no están en el original.

Como se advierte, la diferencia entre lo animal y lo humano es una cuestión de «régimen», de grado, pero el principio esencial («lo mimético») es el mismo; el deseo como algo específicamente humano en tanto que principalmente mimético es fruto de la evolución, de un proceso acumulativo de interferencias miméticas de origen animal que mitigan el peso de lo instintivo; pero lo espiritual no juega ningún papel, ni siquiera como caracterizador del deseo. De tal modo que, aunque el mimetismo y los rasgos irreductiblemente humanos del deseo no son puramente animales o instintivos, el origen del deseo (y por tanto, de lo genuinamente humano) se acaba remontando siempre a lo animal; en suma: para Girard, «vamos más lejos que nuestros predecesores en la repulsa del antropocentrismo, ya que arraigamos nuestra antropología en la vida animal»¹⁴.

La dinámica oréctica, transida de mimesis, se manifiesta de entrada en que un sujeto se fija en el modelo (llamado también «mediador») para establecer la determinación volitiva de un objeto. Deseamos lo que otro desea porque otro lo desea. Y cuanto más intensamente lo desea otro, tanto más fervientemente lo ansiamos poseer nosotros¹⁵; y así es como crecen las rivalidades, puesto que «la mimesis del deseo significa la desunión de quienes no pueden poseer *juntos* el objeto que *juntos* ansían»¹⁶. El objeto pasa a ser un objeto disputado y por ello «se avivan las ambiciones que suscita en una parte y en otra»¹⁷. Ciertamente, «[en] la rivalidad mimética [...] una vez desencadenada, los dos deseos competitivos continúan recíprocamente reforzándose el uno al otro y es probable que la violencia irrumpa»¹⁸. O, como dice en otro lugar Girard, «dos deseos que convergen sobre el mismo objeto se obstaculizan mutuamente. Cualquier *mimesis* referida al deseo desemboca automáticamente en el conflicto»¹⁹. En último término, el objeto en disputa es una excusa, un pretexto inconscientemente aducido²⁰; en efecto, en el fondo, lo que se anhela es el *ser* del modelo

¹⁴ GIRARD, R., *El misterio de nuestro mundo*, o. c., p. 481.

¹⁵ No en vano, «el deseo mimético es el deseo más intenso», GIRARD, R., *Shakespeare: los fuegos de la envidia* (2ª ed.), Anagrama, Barcelona 2016, p. 37. Correlativamente, «la fuente principal de la violencia entre los hombres es la rivalidad mimética», GIRARD, R., *Veo a Satán caer como el relámpago*, Anagrama, Barcelona 2002, p. 28. Es más: «el sujeto que no puede decidir por sí mismo el objeto que debe desear, se apoya en el deseo de otro. Y transforma automáticamente el deseo modelo en un deseo que contrarresta al suyo. Como no comprende el carácter automático de la rivalidad, el imitador hace pronto del mismo hecho de verse contrarrestado, rechazado y expulsado el excitante principal de su deseo», GIRARD, R., *El misterio de nuestro mundo*, o. c., p. 453.

¹⁶ GIRARD, R., *Shakespeare: los fuegos de la envidia*, o. c., p. 252. Cursivas en el original.

¹⁷ GIRARD, R., *El misterio de nuestro mundo*, o. c., p. 332.

¹⁸ GIRARD, R., *La piedra desechada: antijudaísmo cristiano y antropología evangélica*, Ca-parrós Editores, Madrid 2015, pp. 123-124.

¹⁹ GIRARD, R., *La violencia y lo sagrado*, o. c., p. 153. Cursiva en el original.

²⁰ Siguiendo a Stork: «according to Girard, it is the imitator's perceived *lack of being* or his sense of ontological emptiness that drives the intensity of acquisitiveness. An existential void which the successful acquisition promises to remedy appears at the core of human desire», STORK, P. R., *Human rights in crisis: a cultural critique*, o. c., pp. 71-72. Las cursivas están en el original.

que desea el mismo objeto, pues «el objeto no es más que un medio de alcanzar al mediador. El deseo aspira al *ser* de este mediador»²¹. Este proceso de desaparición del objeto conlleva un crecimiento exponencial de la violencia²², que se presenta a rostro descubierto: «el sujeto, tan cercano a su modelo, no intenta ya apoderarse de sus objetos, sino de su ser mismo»²³. La lucha ya no es en torno a un objeto, sino en torno al ser personal mismo de los sujetos²⁴; es un enfrentamiento sin mediación objetual²⁵.

Llegados a este punto, «la única solución verdaderamente radical consistiría [...] en renunciar de una vez por todas a cualquier deseo de posesión. No [...] hay] más elección que un conflicto trágico o la renuncia total»²⁶. Dicho de otra manera: «irrevocablemente autodestructor, tal es el deseo, y la única solución radical para salir del círculo sin fin de su tiranía reside en dos palabras: la renuncia total»²⁷; no en vano, «el carácter destructor del deseo coincide con su tendencia a suscitar sus propios obstáculos y a reforzarse al contacto de éstos»²⁸. Esta violencia, siguiendo a Girard, se ha suscitado debido a la insuficiencia humana a la hora de dar respuesta a su deseo vital; los distintos objetos perseguidos y la imitación de los modelos disponibles se han revelado decepcionantes. El malestar generado ha hecho que la violencia aflore en el terreno social, pues los choques entre los rivales se han multiplicado interpersonalmente y se han hecho extensivos socialmente hablando. En ese contexto de violencia individual que se contagia socialmente sólo la emergencia de un

²¹ GIRARD, R., *Mentira romántica y verdad novelesca*, Anagrama, Barcelona 1985, p. 53. Cursiva en el original.

²² «El verdadero secreto del conflicto y de la violencia es la imitación deseante, el deseo mimético y las rivalidades feroces que engendra», GIRARD, R., *Aquel por el que llega el escándalo*, Caparrós Editores, Madrid 2006, p. 21.

²³ GIRARD, R., *Clausewitz en los extremos: política, guerra y apocalipsis*, Katz, Buenos Aires y Madrid 2010, p. 213.

²⁴ «Esta misma triangularidad [sujeto-objeto-modelo] geoméricamente decreciente ayuda a entender por qué el deseo mimético es definido también como deseo metafísico. Si el objeto no es el foco principal de la relación entre el sujeto y su modelo, si ocupa un papel primero secundario y después inexistente, es porque la verdadera aspiración del sujeto no era la posesión de un objeto, sino algo diferente y de mayor calado. Mediante la posesión del objeto, el sujeto cree poder apropiarse de algo mucho más valioso: el ser del modelo al que imita y admira, su “autonomía metafísica”», GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, D., *René Girard, maestro cristiano de la sospecha, o. c.*, p. 72. Las comillas internas están en el original.

²⁵ «El conflicto comienza por el objeto. Pero termina por hacerse tan intenso que aboca a la destrucción o al olvido del objeto, y se transfiere al nivel de los antagonistas, que devienen, fuera de todo deseo real, obsesionados los unos por los otros. A la contaminación de los deseos sucede la de los antagonismos», GIRARD, R., *Cuando empiecen a suceder estas cosas, o. c.*, p. 25.

²⁶ GIRARD, R., *Shakespeare: los fuegos de la envidia, o. c.*, p. 26. En palabras de Hervé Ott: «la seule solution pour ne pas tomber dans l'engrenage de la violence est de renoncer a priori à l'objet convoité», OTT, H., «René Girard et la nonviolence», en: *Cahiers de la réconciliation*, 11-24, 1980, p. 15. La negrita está en el original.

²⁷ GIRARD, R., *Shakespeare: los fuegos de la envidia, o. c.*, p. 161.

²⁸ GIRARD, R., *Shakespeare: los fuegos de la envidia, o. c.*, p. 398.

medio capaz de contener el delirio mimético y la ansiedad existencial podrá garantizar la supervivencia social; tal medio es el mecanismo del chivo expiatorio²⁹ o mecanismo victimario y su más acrisolada consolidación: la religión³⁰.

2. EL SACRIFICIO COMO CAUSA EXISTENCIAL DE LA INMANENCIA HUMANA

Ante tal situación, la sociedad debe, por necesidad, hallar «algo» que haga sus veces. Este «algo» es el «chivo expiatorio»³¹: el *phármakon*³². *Phármakon*, justamente, significa «remedio». El único freno posible, en último término, es acudir al sacrificio de un chivo expiatorio³³ mediante cuya ejecución se traerá la salvación a la sociedad³⁴.

²⁹ «[el] mecanismo [...] redime en cuanto que, al unanimizar el odio, al proporcionar a los hombres el medio de odiar con una sola alma, aporta el *gran remedio* por la vía común», GIRARD, R., *La ruta antigua de los hombres perversos* (2ªed.), Anagrama, Barcelona 2002, p. 177. Cursivas en el original.

³⁰ Como dice James Jones: «religion develops out of the sacrificial action rather than sacrificial rituals being an expression of some religious impulse», JONES, J. W., *Blood that cries out from the earth: the psychology of religious terrorism*, Oxford University Press, Oxford 2008, p. 145.

³¹ «Un chivo expiatorio es, en primer lugar, la víctima del rito judío que se celebraba durante las grandes ceremonias de expiación», GIRARD, R., *Veo a Satán caer como el relámpago*, o. c., p. 200. Sin embargo, el alcance semántico de la concepción girardiana del «chivo expiatorio» es bastante amplio: «la expresión *chivo expiatorio* designa, en primer lugar, la víctima del rito descrita en el Levítico; en segundo lugar, todas las víctimas de ritos análogos existentes en las sociedades arcaicas y denominados asimismo ritos de expulsión, y, por fin, en tercer lugar, todos los fenómenos de transferencia colectiva no ritualizados que observamos o creemos observar a nuestro alrededor», GIRARD, R., *Veo a Satán caer como el relámpago*, o. c., p. 206. Cursivas en el original.

³² «[...] “*pharmakon*”, que en griego puede significar tanto veneno como medicamento [...]. La ambigüedad propia de la palabra *pharmakon* acompaña también, como se ha visto, a la figura del “chivo expiatorio”, al que se considera causante de los males que aquejan a la comunidad y, una vez que se le ha eliminado o expulsado, terapia de esas mismas desgracias», LLANO, A., *Deseo, violencia, sacrificio: el secreto del mito según René Girard*, o. c., p. 77. Las comillas interiores y las cursivas están en el original. Por lo demás, uno de los estudios más completos sobre el término *phármakon* y «chivo expiatorio», sobre todo en relación con la teoría mimética, se puede encontrar en DAWSON, D., *Flesh becomes word: a lexicography of the scapegoat or the history of an idea*, Michigan State University Press, East Lansing 2013, por ejemplo, pp. ix-x.

³³ «El fundamento de mi teoría del sacrificio: el fenómeno llamado del chivo expiatorio», GIRARD, R., *El sacrificio*, o. c., p. 75.

³⁴ «[...] el mecanismo del chivo expiatorio [...] realmente es: un simple asesinato de una víctima inocente, a la que se mata con el fin de que se restablezca la paz en una comunidad violenta», GIRARD, R., *Los orígenes de la cultura*, o.c., p. 71. Autores como Giles Fraser describen la noción girardiana de «sacrificio» como «a “safe detonation” of the violent impulses which threaten to consume society», FRASER, G., *Christianity and violence: Girard, Nietzsche, Anselm and Tutu*, Darton, Longman & Todd, Londres 2001, p. 18. Las comillas internas están en el original.

Ciertamente, como el propio Girard dice:

la teoría mimética supone que, en las sociedades primitivas, esas crisis debían resolverse mediante fenómenos de polarización mimética unánimemente dirigidos contra víctimas aisladas o, si era necesario, contra un pequeño número de víctimas; a esta resolución hipotética de los conflictos la denominamos *asesinato fundador* o *violencia fundadora*³⁵.

Aunque la terminología girardiana no siempre es unívoca, puede decirse, *grosso modo*, que establece diferencias conceptuales estables; así, el término «asesinato fundador» (que es equivalente, en palabras del propio Girard, a «violencia fundadora») es el «crimen fundacional»³⁶ o «linchamiento espontáneo»³⁷ de una «víctima original»³⁸. El carácter *mecánico* del mecanismo victimario radica en esa espontaneidad o automatismo³⁹ del linchamiento: no es algo premeditado, sino una resolución unánime⁴⁰ y no-consciente de los distintos individuos que, para salvarse de la autodestrucción, creen realmente ver el origen de todos sus males en un individuo concreto que será victimizado en consecuencia⁴¹.

La víctima de esta resolución general espontánea (linchamiento) es «original» en tanto que, para perpetuar socialmente los beneficios del mecanismo victimario, se necesitarán «víctimas de sustitución»⁴², también llamadas «víc-

³⁵ GIRARD, R., *Shakespeare: los fuegos de la envidia*, o. c., p. 273. Cursivas en el original.

³⁶ «Si las rivalidades se exasperan suficientemente, son capaces de engendrar, y de hecho ellas solas lo engendran, no el sacrificio ritual en su conjunto [...] sino su origen, el crimen fundacional», GIRARD, R., *El sacrificio*, o. c., p. 44.

³⁷ GIRARD, R., *La violencia y lo sagrado*, o. c., p. 103. Por otra parte, como indica Girard en otra obra: «tales prácticas no caen del cielo, y sin embargo los hombres no las inventan *ex nihilo*. Tienen que remontarse a un linchamiento espontáneamente unánime que haya reconciliado a una comunidad efervescente, un linchamiento cuyas modalidades especiales, cuidadosamente memorizadas, se reproducen en cada ocasión [...]. El asesinato fundador no es otra cosa», GIRARD, R., *Shakespeare: los fuegos de la envidia*, o. c., p. 283.

³⁸ GIRARD, R., *Veo a Satán caer como el relámpago*, o. c., p. 110.

³⁹ Como indica Coulon, «le terme de *mécanisme* renvoie au fait qu'il ne dépend de personne, mais découle du mimétisme lui-même», COULON, P., *René Girard: l'impensable violence*, Germina, París 2012, p. 89. La cursiva está en el original.

⁴⁰ «[...] basta con admitir que la víctima ritual jamás sustituye a tal o cual miembro de la comunidad o incluso directamente a la comunidad entera: *sustituye siempre a la víctima propiciatoria* [*victime émissaire*, en el original en francés]. Como esta víctima sustituye a su vez a todos los miembros de la comunidad, la sustitución sacrificial desempeña perfectamente el papel que le hemos atribuido», GIRARD, R., *La violencia y lo sagrado*, o. c., pp. 109-110. Cursivas en el original.

⁴¹ Hay algunos autores que consideran que «the scapegoat is a *rational device designed* to bring resolution to a problem that might be getting out of hand», QUINONES, R. J., *Foundation sacrifice in Dante's «Commedia»*, The Pennsylvania State University Press, University Park (Pennsylvania) 1994, p. 22. Las cursivas no están en el original. El problema de esta definición es que, según Girard, el chivo expiatorio no es un recurso *racional*, diseñado para poner fin a una crisis, sino un «mecanismo» *automático* que escapa al cálculo.

⁴² GIRARD, R., *Shakespeare: los fuegos de la envidia*, o. c., p. 282.

timas rituales»⁴³, que la representen en el futuro; la ejecución de estas víctimas sustitutorias no será denominada «linchamiento espontáneo» o «asesinato fundador», sino «sacrificio ritual»⁴⁴. Normalmente, el término «sacrificio»⁴⁵ ya tiene connotación ritual o sustitutoria⁴⁶; es decir, se refiere a las víctimas de recambio que el funcionamiento social ordinario requiere para mantener el orden fijado por el linchamiento espontáneo de la víctima original, que tuvo lugar al comienzo de la existencia de esa sociedad. Así, puede afirmarse que «la primera iniciativa cultural de la humanidad es la imitación del crimen fundacional, que no es más que la invención del *sacrificio ritual*»⁴⁷.

«Sacrificio» o «sacrificio ritual» son términos distintos de «crimen fundacional» o «asesinato fundador» («founding murder» o «meurtre fondateur»⁴⁸); y lo mismo cabe decir de la contraposición entre «víctima sacrificial» («sacrificial victim») y «víctima original» (esta última se denomina «surrogate victim», en inglés; y, en francés, «victime originelle»⁴⁹ o «victime émissaire»⁵⁰). Se trata

⁴³ GIRARD, R., *La violencia y lo sagrado*, o. c., p. 103.

⁴⁴ «Sacrificios rituales, definidos naturalmente como una reiteración deliberada del sacrificio originario con el sacrificio de víctimas sustitutivas, con el doble objetivo de honrar al dios y de reactivar la energía “purificadora” o *catártica* de la persecución unánime», GIRARD, R. y VATTIMO, G., *¿Verdad o fe débil?: diálogo sobre Cristianismo y relativismo*, Paidós, Barcelona 2011, p. 142. Las comillas interiores y la cursiva están en el original.

⁴⁵ «Le sacrifice consiste à substituer une nouvelle victime à la victime originelle [...]», GIRARD, R., «Conférence de René Girard», en: GIRARD, R. et al, *Violences d'aujourd'hui, violence de toujours: textes des conférences et des débats. XXXVII^e rencontres internationales de Genève (1999)*, L'Âge d'Homme, Lausana 2000, p.18.

⁴⁶ «¿Qué es un sacrificio en las religiones arcaicas? Es un esfuerzo para renovar los efectos reconciliadores de la violencia unánime, substituyendo con una víctima de recambio al chivo expiatorio inicial», GIRARD, R., *Aquel por el que llega el escándalo*, o. c., p. 56. Aunque autores como Darcy sostienen que Girard no ofrece definiciones literales del concepto de «sacrificio» (DARCY, M. J., *René Girard, Sacrifice and the Eucharist*, Duquesne University, Pittsburgh 2016, p. 316), lo cierto es que Girard define tal término en numerosas ocasiones. El propio Girard es consciente de haber definido el concepto de «sacrificio»: «gracias a una sola víctima, una muchedumbre se salva. Esta es la definición que yo mismo di del sacrificio», GIRARD, R., *El sacrificio*, o. c., p. 93. Girard define el «sacrificio», aparte de en la anterior cita, también en, por ejemplo, *El sacrificio*, pp. 71 y 75 y en *¿Verdad o fe débil?*, p. 37.

⁴⁷ GIRARD, R., *El sacrificio*, o. c., p. 48. Cursivas en el original.

⁴⁸ «Denomino asesinato fundacional [...]a la inmolación de una víctima expiatoria, a la vez culpable del desorden y restauradora del orden», GIRARD, R., *Clausewitz en los extremos: política, guerra y apocalipsis*, o. c., p. 9.

⁴⁹ Véase la contraposición de términos en palabras del propio Girard: «c'est la victime rituelle, remplaçant de la victime originelle», GIRARD, R., «Vers une définition systématique du sacré», en: *Liberté*, 15 (3-4), 1973, p. 71.

⁵⁰ Por ejemplo, en la página 44 de *El misterio de nuestro mundo*: «utilizo la expresión *víctima expiatoria* [“victime émissaire” en el original en francés] para el mero mecanismo espontáneo». Las cursivas no están en el original, tanto en francés como en la versión castellana. Un uso terminológico semejante puede observarse en *La violencia y lo sagrado*, p. 88, donde Girard menciona la «víctima propiciatoria» («victime émissaire», en el original en francés) y el «chivo expiatorio» («bouc émissaire», en el original en francés).

de conceptos distintos, aunque a veces el uso de la terminología tanto en la bibliografía primaria como en la secundaria pueda dar lugar a equívocos⁵¹.

Antes de proseguir, es conveniente subrayar un dato que, para Girard, es de la máxima importancia: la resolución social por la que se procede a ejecutar el mecanismo del chivo expiatorio, cuyo sacrificio devuelve la estabilidad a la sociedad, no es algo deliberado o consciente. Se trata, antes bien, de un fenómeno inconsciente, no premeditado⁵². El concepto girardiano que expresa adecuadamente esta idea de inconsciencia es la *méconnaissance*⁵³. Lo que tal vocablo, difícilmente traducible al español, quiere decir es que:

the scapegoat vision is not the self-conscious deliberate lie in which the liar does not believe, but collective self-deception. It is the *system of representation* in which human cultures have enveloped themselves since the foundation of the world⁵⁴.

Efectivamente, la transferencia colectiva de la culpa de la comunidad sobre un chivo expiatorio⁵⁵ no responde a un cálculo racional⁵⁶; es más: el chivo expiatorio elegido no reúne unas características especialmente distintivas por las cuales debería ser sacrificado. Si bien existe una serie de signos victimarios, de diverso tipo, que hacen que ciertos individuos sean más susceptibles de ser elegidos como chivos, la idea central es que la víctima elegida es aleatoria. Ese mecanismo *méconnu* de ejecución de la dinámica victimaria responde a un interés enorme de supervivencia social; es tanto el interés que sólo en la penumbra de la semiconsciencia puede surgir y ser efectivo pues, de lo contrario,

⁵¹ Como muestra de usos equívocos de la terminología, se refiere la siguiente cita, en la que el autor parece no seguir la terminología habitual en la bibliografía primaria y secundaria. Así, Poncela lleva a cabo una adscripción terminológico-conceptual distinta a la más común y parece hacer equivalentes los términos «víctima emisaria» y «víctima sacrificial»: «toute culture est fondée sur un acte de violence originel: le meurtre collectif d'une victime émissaire ou sacrificielle. Cette violence fondatrice et sacrée, est la solution culturelle donnée à la réciprocité sans fin des représailles issue du désir mimétique, ressort de tout l'agir humain», PONCELA, P., «Terrorisme et sacré: une interprétation sacrificielle du terrorisme», en: *Travaux du Centre d'études et de recherche sur les stratégies et les conflits*, serie 5, número 2, suplemento 11, 1981, p. 184.

⁵² Hay que subrayar la «naturaleza inconsciente del fenómeno llamado de chivo expiatorio», GIRARD, R., *El sacrificio, o. c.*, p. 90; o la «dimensión inconsciente de los fenómenos de chivo expiatorio», *Ibid.*, p. 91.

⁵³ Así, Girard indica que «la cuestión del hombre y la cuestión de la violencia como desconocimiento [*méconnaissance*, en el original en francés] adquieren su verdadero sentido en función una de otra», GIRARD, R., *El misterio de nuestro mundo, o. c.*, p. 153.

⁵⁴ GIRARD, R., «Is there anti-semitism in the Gospels?», en: *Biblical Interpretation*, 1 (3), 1993, p. 351. Las cursivas están en el original.

⁵⁵ «[...] le phénomène de transfert collectif [est] le coeur de la machine à engendrer le religieux», GIRARD, R., «Les malédictions contre les Pharisiens et la révélation évangélique», en: *Bulletin du Centre protestant d'études*, XXVII, 3, 1975, p. 9.

⁵⁶ «Los sacrificios no son otra cosa que la *resolución espontánea*, mediante la violencia unánime, de crisis que se presentan *de manera inopinada* en la existencia colectiva», GIRARD, R., *Veo a Satán caer como el relámpago, o. c.*, p. 126. La cursiva es mía.

la luz de la conciencia podría denunciar la inocencia del chivo y, por lo tanto, dejar a la sociedad al albur de sus turbulencias miméticas.

Para que tenga lugar la inmanencia humana (es decir, la existencia misma del hombre y su sociedad), es indispensable que el mecanismo victimario sea efectivo. Ahora bien, para que la chivo-expiación tenga eficacia, se han de lograr dos requisitos esenciales: en primer lugar, que la comunidad amenazada por la violencia interna considere de manera unánime al chivo expiatorio como alguien culpable, responsable de la crisis social⁵⁷; y, en segundo lugar, que el chivo expiatorio crea en su propia culpabilidad. Sin estas dos notas el mecanismo sacrificial no puede triunfar. Ha de haber un pronunciamiento contundente para zanjar la cuestión. Pues bien: sin unanimidad social a la hora de lanzar la acusación de culpabilidad sobre una víctima única, no hay mecanismo expiatorio capaz de apaciguar la agitación social⁵⁸. Así pues, o se encuentra alguien, foco de todas las diatribas, en quien vehicular esa de otra manera imparable violencia o la porosidad de ésta y la imposibilidad de estrangular su progreso harán que sea toda la sociedad la que perezca⁵⁹.

Para Girard, todo el universo simbólico humano brota de la violencia y de la mentira necesaria para mantenerla a raya⁶⁰. Y lo mismo cabe afirmar del mundo de las instituciones sociales pues, ciertamente, la política y todos los organismos culturales que rigen la vida comunitaria mantienen el bosquejo originario del sacrificio del chivo expiatorio⁶¹. En el fondo, todas las instituciones y cuerpos del estado se hacen eco del «antiguo esquema del asesinato fundador»⁶². Así pues, el universo humano está todo él (lenguaje, razón, instituciones) mancillado por ese asesinato que constituye su origen. La víctima expiatoria y el sacrificio que consume su mecanismo no son recursos pacificadores meramente secundarios de la sociedad o eventos de importancia anecdótica. Antes bien, para Girard, el alcance del mecanismo victimario es verdaderamente trascendental: «el asesinato [...] es un *fondo* inagotable: una

⁵⁷ «La menace va finir par s'éloigner, aussi soudainement qu'elle s'est présentée, grâce à un lynchage qui réconcilie tout le monde parce que tout le monde y participe», GIRARD, R., «Dyonisos et la genèse violente du sacré», en: *Poétique*, 3, 1970, p. 275.

⁵⁸ «La perfección del chivo expiatorio es su unanimidad», GIRARD, R., *El sacrificio*, o. c., p. 81. Como nota Barron, «when a dysfunctional group is bent on scapegoating, it is utterly indifferent to questions of truth or falsity, for all it wants is a victim», BARRON, R., *The priority of Christ: toward a postliberal catholicism*, Brazos Press, Grand Rapids 2007, p. 110.

⁵⁹ Ciertamente, el mecanismo del chivo expiatorio «redime en cuanto que, al unanimizar el odio, al proporcionar a los hombres el medio de odiar con una sola alma, aporta el *gran remedio* por la vía común», GIRARD, R., *La ruta antigua de los hombres perversos*, o. c., p. 177. *Cursivas* en el original.

⁶⁰ «El hombre no puede hacer frente a su verdad sin mentira», GIRARD, R., *Clausewitz en los extremos: política, guerra y apocalipsis*, o. c., p. 284.

⁶¹ Siguiendo a Gardeil, Girard «croit trouver dans la mise à mort sacrificielle le geste fondamental dont sont issus l'idée de transcendance, le langage, les religions, les cultures, et d'une façon générale tout principe de cohésion social», GARDEIL, P., «Le christianisme est-il une religion du sacrifice?», en: *Nouvelle revue théologique*, 100 (3), 1978, p. 342.

⁶² GIRARD, R., *Veo a Satán caer como el relámpago*, o. c., p. 136.

fuente trascendente de falsía que repercute en todos los terrenos y que lo estructura todo a su imagen»⁶³.

Al hilo de lo anterior, como se ha indicado, hay que subrayar que el mecanismo sacrificial y la víctima consagran un orden lógico y cultural al mayor alcance concebible. Se trata de una estructuración general de la experiencia humana, que es intrínsecamente social y que afecta a todas las instancias del mundo simbólico del ser humano: la propia psique humana y los distintos ámbitos que la integran se ven organizados por este mecanismo sacrificial. Tanto el pensamiento como el lenguaje, como las distinciones lógicas elementales, se encuentran transidos de los frutos sacrificiales del mecanismo victimario desatado contra un individuo: «no hay ninguna significación que no se esboce en ella [en la víctima] y que no parezca al mismo tiempo trascendida por ella. Da la impresión de que se constituye entonces como significante universal»⁶⁴.

3. EL SACRIFICIO COMO CAUSA EXISTENCIAL DE LA TRASCENDENCIA DIVINA

Se acaba de explicar cómo el sacrificio es la condición de posibilidad y la causa propia de la existencia social del ser humano y de su cultura y recursos simbólicos. Sin embargo, como se ha adelantado, la riqueza del sacrificio no radica sólo en ser la causa existencial de la inmanencia humana, sino en ser también el origen mismo de la trascendencia divina tal y como el hombre se la representa mentalmente y la reproduce en sus ceremonias religiosas. La inmanencia humana, es decir, la estabilidad del ser humano como ser social está en jaque por la violencia continua a la que está expuesto el hombre por su deseo mimético. A este respecto, el sacrificio fue el único elemento gracias al cual las sociedades primitivas no se autodestruyeron sino que, en general, han sabido sobrevivir y evolucionar tipológicamente hasta llegar a nuestras sociedades contemporáneas; desde el asesinato original del chivo expiatorio, ritualizado por el sacrificio religioso, la sociedad del *Homo sapiens* ha sabido evolucionar hasta nuestras sociedades liberales donde la función reguladora del sacrificio se ha secularizado y es ejercida de modo ordinario por el sistema judicial. Pues bien: la trascendencia divina y sus elementos (dioses, ritos, ceremonias) también existen gracias al sacrificio y son creados por él para contener la violencia mimética. Para entender el surgimiento de la trascendencia divina desde el sacrificio, hay que volver la mirada nuevamente a la violencia y tener presente que la religión no es un elemento accesorio de la sociedad sino la fuente de la que esta última mana. Ciertamente,

la religión es la madre de todo, está en el corazón de todo, y sólo partiendo de esta idea puede llegar a entenderse la emergencia del ritual, del lenguaje y de lo simbólico. En fin, se podría decir que la misma religión es producida por el mecanismo del chivo expiatorio⁶⁵.

⁶³ GIRARD, R., *El misterio de nuestro mundo*, o. c., p. 192. Cursivas en el original.

⁶⁴ GIRARD, R., *El misterio de nuestro mundo*, o. c., p. 116.

⁶⁵ GIRARD, R., *Los orígenes de la cultura*, o. c., p. 122.

Así pues, la imposibilidad de parar el frenesí del que la violencia hace gala cuando se despliega sin cortapisas reside en que nadie acepta la violencia y la única manera de recusarla es con más violencia todavía. Por ello, es la violencia la que expulsa a la violencia; pero es una violencia ejercida de una manera racionalizada: es una violencia *sagrada*, no una violencia meramente *común*. El sacrificio, esencialmente, es un acto más de violencia, pero la reacción colectiva que crea permite que la violencia sea conducida fuera del seno social, debido al asesinato colectivo de la víctima; de este modo surge la trascendencia, mediante la cual lo sagrado, instrumentalizado por los sacrificadores, permite establecer las diferencias sociales y mentales de los sujetos miméticos⁶⁶. Por tanto, «el sacrificio no es sino una violencia más, una violencia que se añade a las otras violencias; pero es la última, es la palabra final de la violencia»⁶⁷.

Sin embargo, como la violencia común y la violencia sagrada son esencialmente lo mismo, el peligro de que se vuelva al caos de la violencia indiferenciada es constante. Lo que la «crisis sacrificial» pone de relieve es, justamente, el resquebrajamiento del *orden sacrificial* (orden conseguido gracias al sacrificio del chivo expiatorio). La crisis sacrificial sobreviene cuando el orden ritual se debilita, es decir, cuando se vuelven a borrar las fronteras entre la violencia común y la violencia sagrada, cuando se viene abajo el orden de diferencias y prohibiciones cuya piedra angular era el sacrificio del chivo:

La *crisis sacrificial*, esto es, la pérdida del sacrificio, es pérdida de la diferencia entre violencia impura y violencia purificadora. Cuando esta diferencia se ha perdido, ya no hay purificación posible y la violencia impura, contagiosa, o sea recíproca, se esparce por la comunidad⁶⁸.

Así, puede afirmarse que, verdaderamente, «lo que salva a los humanos de la autodestrucción es la memoria de su propia violencia»⁶⁹. Dicho de otro modo:

los procesos de selección victimaria se caracterizan por una astuta prudencia encaminada a prevenir toda propagación de la violencia eliminando al máximo las oscuridades, las ambigüedades propicias al litigio. [Hay que buscar] un chivo expiatorio *ritual*, un sustituto de esa víctima original⁷⁰.

La preservación de la memoria de la autodestrucción que amenazó a la sociedad antes del sacrificio expiatorio permite de algún modo prevenir futuras crisis.

⁶⁶ Ciertamente, «el retorno a la armonía diferenciada está basado en la expulsión arbitraria de la víctima propiciatoria», GIRARD, R., *La violencia y lo sagrado*, o. c., p. 256.

⁶⁷ GIRARD, R., *El misterio de nuestro mundo*, o. c., p. 36.

⁶⁸ GIRARD, R., *La violencia y lo sagrado*, o. c., p. 56. Cursivas en el original. La política también viene de lo sagrado y del ejercicio legitimado de esa violencia purificadora: «[...] on peut définir comme politique toute violence qui se légitime elle-même», DUMOUCHEL, P., *Le sacrifice inutile: essai sur la violence politique*, Flammarion, París 2011, p. 13. La cursiva está en el original.

⁶⁹ LLANO, A., *Deseo, violencia, sacrificio: el secreto del mito según René Girard*, o. c., p. 201.

⁷⁰ GIRARD, R., *La ruta antigua de los hombres perversos*, o. c., p. 97. Cursivas en el original.

Normalmente, los chivos expiatorios eran personas marginadas o taradas cuyo sacrificio permitía que el ciclo de venganzas tocara a su fin; al no tener a nadie en el mundo, al no importarle a nadie, estas personas (o grupos sociales, en ocasiones) eran el blanco perfecto sobre el que aplicar toda la violencia. Mediante el sacrificio del chivo expiatorio, la sociedad queda aplacada porque ha arrojado sus males sobre un único individuo al que todos consideran, no de manera pactada sino inconsciente, como culpable: «al personificar en un solo individuo el malestar difuso, ya no es preciso mirar a todos los lados: un solo rostro concentra la atención»⁷¹. Como bien dice Girard: «existe un único problema: la violencia, y sólo hay una manera de resolverlo, el desplazamiento hacia fuera»⁷².

Es interesante considerar cómo la indeterminación del deseo mimético (que no sabe cómo elegir su objeto) se sigue manteniendo, una vez desatada la violencia social, a la hora de elegir algún un «alguien» cuya eliminación pueda calmar la inestabilidad política⁷³; ciertamente, al elegir una víctima, como también al escoger un objeto de deseo, la mimesis oye campanas, pero no sabe dónde y, justo por eso, apuesta: no hay criterios racionales muy definidos a la hora de saber qué chivo puede acabar con la crisis social porque, en el fondo, la violencia desatada por el mimetismo es una violencia sin objeto real.

De la misma manera que ningún objeto ni ningún modelo humano pueden saciar el deseo personal, tampoco ningún chivo podría, por sus características intrínsecas, ser responsable de la crisis desatada y de su resolución. Pero como el hombre no ha abjurado de las ansias posesivas de su deseo mimético⁷⁴, a la vez que sigue creyendo en encontrar *algo* que pueda dominar posesivamente, también necesita, paralelamente, *alguien* cuya dominación absoluta (es decir, cuyo asesinato) pueda pacificar a la sociedad cuando las crisis miméticas se disparen. Tal elemento aleatorio, correlato de la aleatoriedad de la mimesis del

⁷¹ LLANO, A., *Deseo, violencia, sacrificio: el secreto del mito según René Girard, o. c.*, p. 63; como indica Girard: «la tesis del chivo expiatorio generador de la violencia sagrada es la evidencia misma, una evidencia que desde hace siglos se habría impuesto si, a partir del Renacimiento, la cultura llamada humanista no se hubiera cerrado a toda influencia bíblica de la forma en que lo ha hecho», GIRARD, R., *La ruta antigua de los hombres perversos, o. c.*, p. 51.

⁷² GIRARD, R., *La violencia y lo sagrado, o. c.*, p. 226.

⁷³ «Como hemos dicho ya, en su base no hallamos la violencia sino la *indeterminación del deseo* y la exigencia de *mimesis*: sólo aprendemos a querer mirando (descubriendo) lo que quiere el otro. Pues bien, en ese mismo principio del querer se anuda la violencia: el otro y yo queremos una misma cosa, de tal forma que la unión de voluntad nos enfrenta, haciéndose disputar por la posesión del mismo objeto. Eso significa que todo deseo es portador de violencia: tan pronto como señalo un objeto con mi deseo excito el deseo de mi prójimo y así lo deseamos ambos y nos enfrentamos por ello», PIKAZA, X., «René Girard: sociedad, violencia, cristianismo», en: DE SAHAGÚN LUCAS, J. (dir.), *Nuevas antropologías del siglo XX, o. c.*, p. 233. Cursiva en el original.

⁷⁴ Antes al contrario, hoy día parece que tal afán posesivo se ha reforzado hasta tal punto que, como comenta Girard, da la impresión de que «la felicidad consiste en poseer la mayor cantidad de cosas posibles sin caer nunca enfermo, en un eterno frenesí de gozo consumidor», GIRARD, R., *La ruta antigua de los hombres perversos, o. c.*, p. 23.

deseo, es el chivo expiatorio. Del mismo modo que copiar el deseo del prójimo era la pseudo-solución para la determinación objetual del deseo mimético (indeterminado de por sí), la elección de cualquier miembro social como chivo expiatorio se presenta también como la pseudo-solución a la violencia desbocada por el fracaso de la elección de objetos de deseo. El *desplazamiento hacia afuera de la violencia* sólo se verificará cuando se «desplace» fuera de la comunidad al chivo expiatorio mediante su sacrificio. Pero esta solución es un «parche» que, tarde o temprano, terminará por reventar.

Ese *desplazamiento hacia afuera de la violencia* mediante la ejecución del chivo expiatorio es lo que permite el nacimiento de lo sagrado y del ámbito de las divinidades, es decir, de aquellos «seres sobrenaturales» que velan por la armonía social. La eclosión de lo sagrado, que llega felizmente a término sólo tras el sacrificio del chivo expiatorio, responde, en primer lugar, a una impostergable necesidad de expulsar la violencia del seno de la sociedad. Esta necesidad de situar la violencia *fuera* de la comunidad es una necesidad de trascendencia⁷⁵. Se necesita un «más allá»⁷⁶: «la violencia humana siempre está planteada como exterior al hombre; y ello se debe a que se funde y se confunde con lo sagrado, con las fuerzas que pesan realmente sobre el hombre desde fuera»⁷⁷.

El hombre cree que sus males proceden de alguien exterior y que, para solucionar los problemas, el remedio pasa por desterrar a ese alguien⁷⁸ (que es el chivo):

Gracias a la víctima, en cuanto que parece salir de la comunidad y la comunidad parece salir de ella, puede existir por primera vez algo así como un dentro y un fuera, un antes y un después, una comunidad y un algo sagrado⁷⁹.

Los sacrificios no se ofrecen a seres trascendentes reales; no hay ningún dios que reclame sacrificios⁸⁰, sino que es la sociedad la que necesita de los dioses para no aniquilarse a sí misma:

⁷⁵ «El mecanismo mimético [mecanismo del chivo expiatorio] origina una forma compleja de trascendencia, que juega un papel esencial en la estabilidad dinámica de las sociedades arcaicas», GIRARD, R., *Los orígenes de la cultura, o. c.*, p. 85.

⁷⁶ «La necesidad de externalizar la violencia sagrada responde al temor de que, si se ejerce sobre algún miembro de la comunidad, dé lugar a un proceso interminable de venganzas y revanchas», LLANO, A., *Deseo, violencia, sacrificio: el secreto del mito según René Girard, o. c.*, p. 78.

⁷⁷ GIRARD, R., *La violencia y lo sagrado, o. c.*, p. 90.

⁷⁸ «Girard parle de transcendance à propos de la violence, car, en fondant le fait religieux, elle enferme l'humanité dans une logique qui la dépasse», DESPLANQUE, CH., «Pourquoi Jésus a-t-il du mourir? La réponse de René Girard», en: *Hokhma*, 39, 1988, p. 51, n. 5.

⁷⁹ GIRARD, R., *El misterio de nuestro mundo, o. c.*, p. 116. Efectivamente, «en concentrant le mal collectif sur soi, elle aura pu réaliser l'expulsion de la violence et établir (ou rétablir) un ordre fondé sur une dimension qui est extérieure et transcendante, précisément parce qu'elle contient et masque l'origine violente», BUCHER, G., *La vision et l'énigme*, Cerf, París 1989, p. 186. La cursiva está en el original.

⁸⁰ A este respecto, comenta Girard que «el hombre es un animal extraño que se empeña en llamar sacrificios a los crímenes que comete, como si obedeciera las órdenes de algún dios», GIRARD, R., *Shakespeare: los fuegos de la envidia, o. c.*, p. 458.

La *identificación formal* de la violencia y de lo sagrado, en función del mecanismo de la víctima propiciatoria, nos permitirá completar ahora la teoría del sacrificio [...]. Hemos rechazado anteriormente la lectura tradicional que hace del sacrificio una ofrenda a la divinidad, un regalo a menudo alimenticio del que se «nutre» la trascendencia⁸¹.

No son los sacrificios los que dependen de los dioses y de su voluntad, sino que son los dioses los que dependen, *existencialmente*⁸², del sacrificio⁸³: «“Sacrificio” significa “hacer sagrado”»⁸⁴. El hombre necesita algo trascendente que le ayude a no autodestruirse; ese algo es la religión y sus elementos caracterizadores, anclados todos ellos en el sacrificio del chivo expiatorio⁸⁵. Sin sacrificio no hay, propiamente hablando, ni «sagrado», ni «dios» porque, sin sacrificio, lo sagrado es simplemente la violencia⁸⁶. Girard lo repite en numerosas ocasiones, sobre todo en *La violencia y lo sagrado*⁸⁷. Por ejemplo, «identidad de la violencia y lo sagrado»⁸⁸; «lo sagrado, o sea la violencia»⁸⁹ o «identidad de la violencia y de lo divino»⁹⁰. Así pues, los dioses (cumbre a la que parece ascender la reli-

⁸¹ GIRARD, R., *La violencia y lo sagrado, o. c.*, p. 276. Las comillas internas están en el original, pero no las cursivas. Como comenta Doutreloux, el sacrificio «est défini communément comme une médiation entre un sacrificateur et une divinité», DOUTRELOUX, A., «Violence et religion d'après René Girard», en: *Revue théologique de Louvain*, 7 (2), 1976, pp. 182-183.

⁸² Así lo cree también Ganjedanesh: «Girard believes that without a scapegoat whose life is taken for the protection of the profane world the sacred would not come into existence», GANJEDANESH, F., *The sacred law: the philosophical origin of René Girard's scapegoat mechanism and Giorgio Agamben's «Homo sacer»*, McGill University, Montréal 2013, p. 19. Las cursivas no están en el original.

⁸³ Como acertadamente nota Jauffret, «le sacrifice provoque une modification ontologique, un passage du monde profane au monde sacré [...]», JAUFFRET, E., *Révolution et sacrifice au Mexique*, Cerf, París 1986, p. 239.

⁸⁴ GIRARD, R. y VATTIMO, G., *¿Verdad o fe débil?: diálogo sobre Cristianismo y relativismo, o. c.*, p. 37. Las comillas internas están en el original.

⁸⁵ «El corazón del misterio es el sacrificio mismo», GIRARD, R., *El sacrificio, o. c.*, p. 77. Como indica Teixeira: «esta redução da gênese do religioso a um mecanismo único permanece central na obra de Girard, constituindo-se em instrumento metodológico fundamental», TEIXEIRA, A., *A pedra rejeitada: o eterno retorno da violência e a singularidade da revelação evangélica na obra de René Girard*, Universidade Católica Portuguesa, Oporto 1995, p. 35.

⁸⁶ Como señala Oughourlian: «[...] R. Girard montre comment le sacré procède de la violence au point qu'il n'y a pas de différence entre les deux, le Sacré est la Violence», OUGHOURLIAN, J. M., *La personne du toxicomane: psychosociologie des toxicomanies actuelles dans la jeunesse occidentale*, Privat, Toulouse 1986, p. 296. La cursiva está en el original.

⁸⁷ Como explican algunos autores, «dans [...] “La violence et le sacré”, la conjonction n'est pas copulative, mais explicative. Le sacré et la violence [...] ne font qu'un. Le sacré, c'est la violence expulsée hors de la communauté [...]», ORSINI, CH., «Introduction à la lecture de René Girard», en: DEGUY, M. y DUPUY, J. P. (eds.), *René Girard et le problème du mal*, Grasset, París 1982, p. 38. Las cursivas están en el original.

⁸⁸ GIRARD, R., *La violencia y lo sagrado, o. c.*, pp. 270 y 272.

⁸⁹ GIRARD, R., *La violencia y lo sagrado, o. c.*, p. 272.

⁹⁰ GIRARD, R., *La violencia y lo sagrado, o. c.*, p. 274.

gión) surgen porque, mediante el sacrificio⁹¹, la «identificación formal» entre la violencia y lo sagrado ha quedado quebrada: lo sagrado se ha expulsado fuera de la comunidad, a un ámbito trascendente donde, desde ahora en adelante, va a morar y a ofrecer su ayuda a los hombres⁹². Lo «religioso» (la «religión» en general) será el conjunto de recursos de los que se dote lo «sagrado» para seguir conteniendo la violencia social tras el estallido del mecanismo victimario⁹³. La religión es la *interpretación*⁹⁴ de lo sagrado en el que podríamos llamar «tiempo de la sociedad», abierto tras el linchamiento del chivo expiatorio original⁹⁵ (que es el *hecho* social primordial y fundante de la humanidad). Prohibiciones, ritos y mitos (que son los elementos más básicos que dan forma a la religión) no hacen sino perpetuar el mecanismo victimario y sus efectos de supervivencia social.

CONCLUSIONES

En el presente estudio, se ha analizado cómo, en la perspectiva de Girard, el sacrificio es término de un viaje y comienzo de otro; en efecto, para el autor de *La violencia y lo sagrado*, el deseo mimético como rasgo esencial del hombre degenera en violencia que sólo se puede controlar mediante el asesinato de un miembro de la comunidad donde tal violencia campa a sus anchas. La perpetuación del homicidio de uno de los integrantes del grupo social se hará mediante la institucionalización de ese crimen originario del que brota la sociedad misma. Como se ha expuesto, el asesinato primordial es rememorado en multitud de ritos que se hacen eco de la víctima única que fue inmolada por el pueblo para que éste pudiera sobrevivir como comunidad política. El

⁹¹ Aunque los dioses son ininteligibles (es más, son *inexistentes*) sin el sacrificio, sin embargo, no es cierta, según Girard, la proposición contraria, pues «el sacrificio puede definirse sin referencia a ninguna divinidad», GIRARD, R., *La violencia y lo sagrado*, o. c., p. 268. Tal afirmación de Girard, central para entender su concepción de la religión, se desarrolla desde las primeras páginas de *La violencia y lo sagrado*.

⁹² De este modo se expresa Girard, por ejemplo, en *El misterio de nuestro mundo*: «en la divinidad, por el contrario, la interpretación acentúa a la víctima ya sacrificada, es lo sagrado expulsado ya fuera de la comunidad», GIRARD, R., *El misterio de nuestro mundo*, o. c., p. 67.

⁹³ «La hipótesis de lo sagrado es que el espíritu humano se reconoce superado y trascendido por una fuerza que le parece exterior a él mismo, ya que parece hacer con la comunidad humana, en cada instante, lo que le place por razones desconocidas, pero que en último análisis parecen más benévolas que maliciosas», GIRARD, R., *El misterio de nuestro mundo*, o. c., p. 54.

⁹⁴ «The interpretation of the Sacred is therefore the beginning of the interpretation of culture», HAMERTON-KELLY, R. G., «Religion and the thought of René Girard: an introduction», en: WALLACE, M. I. (ed.), *Curing violence*, Polebridge Press, Farmington (Minnesota) 1994, p. 12.

⁹⁵ Como explica Mardones, «esta víctima sagrada funda la sociedad, introduce la distinción entre “lo sagrado” y “lo profano”, divide el tiempo entre el “antes”, el tiempo de la crisis, y el “después”, el tiempo de la reconciliación; hay un “dentro” y un “afuera” de la comunidad, del grupo, de la sociedad», MARDONES, J. M., «Religión, cultura y violencia: la teoría mimética de R. Girard», en: *Revista Anthropos*, 213, 2007, p. 61. Las comillas interiores están en el original.

«sacrificio» no hace más que mantener viva la llama en la que se inmoló al chivo expiatorio cuando toda la comunidad se volvió hacia él en el momento en que estaba a punto de perecer por la lucha de todos contra todos. No en vano, el deseo mimético y las luchas interindividuales engendraron una violencia imparable que sólo pudo ser extinguida por el mecanismo victimario, culminado en el linchamiento del chivo expiatorio tomado unánimemente como culpable.

Para Girard, la diferencia entre lo animal y lo humano es clara, pero también la continuidad. Tal relación de diferencia- semejanza se enmarca en el contexto de la historia evolutiva. Ciertamente, en el proceso de evolución de las especies, hay un rasgo que se acentúa de modo particular; tal rasgo es la mimesis, característica presente tanto en animales como en humanos, pero desarrollada extraordinariamente en el caso de estos últimos. Esa hipertrofia mimética le abre al ser humano unos horizontes de libertad y de desapego con respecto a lo instintivo que los animales ni atisban; sin embargo, al mismo tiempo, la indeterminación de qué es lo que el hombre debe adquirir mediante la imitación (es decir, mediante la mimesis) es mayor que en el reino animal y eso crea desazón existencial. La única manera de encontrar respuesta al deseo mimético es acudir a un mediador. Verdaderamente, el hombre se fija en un tercero, denominado «modelo» o «mediador», para dar respuesta a su vacío interior, que es mucho más profundo que en los animales.

La capacidad mimética del *Homo sapiens* es superior y se denomina «deseo», pues éste tiene como objeto no algo físico sino el *ser*; un ser que advierte en un modelo o mediador y frente al cual cualquier objeto exterior o cosa física van a palidecer en importancia. El modelo aparece ante la mente humana como un dios, es decir, como alguien dotado de una plenitud que yo no tengo; el problema es que eso es un delirio mimético que todos los sujetos deseantes tienen sobre sus modelos, pues estos tienen el mismo delirio acerca de quienes ellos toman a su vez por mediadores. La única verdad es que todos somos sujetos deseantes y modelos unos de otros. Todos son igual de menesterosos a sus ojos como divinos son a los de los demás⁹⁶: «cada cual se cree solo en el infierno, y el infierno es exactamente eso. La ilusión es tan grosera como generalizada»⁹⁷. Y es tan generalizada, precisamente, porque todos creen estar solos en una situación que es la de todo el mundo, pues nadie tiene lo que desea y, a pesar de

⁹⁶ «La creencia en el narcisismo intacto del otro es el fantasma por excelencia del deseo», GIRARD, R., *El misterio de nuestro mundo, o. c.*, p. 414.

⁹⁷ GIRARD, R., *Mentira romántica y verdad novelesca, o. c.*, p. 57. Muchos años más tarde, en *Clausewitz en los extremos*, Girard apuntará: «cuando hablo de “infierno metafísico” en *Mentira romántica y verdad novelesca*, es evidentemente en referencia a *La Divina comedia* [...] el infierno del deseo obedece por entero a nuestro rechazo a ver la imitación. El descenso del poeta, de círculo en círculo, consiste entonces en describir una mutación que se produce dentro del núcleo central del mimetismo en sí. Es necesario que reconozcamos nuestra naturaleza mimética si queremos llegar a liberarnos de ella», GIRARD, R., *Clausewitz en los extremos: política, guerra y apocalipsis, o. c.*, p. 292. Comillas internas y cursivas en el original.

ello, cree que el prójimo sí lo posee⁹⁸. Entonces, parece que la única manera de suplir ese vacío es desear lo que otros desean, puesto que los otros sí parecen tener aquello de lo que yo estoy desprovisto: «amar lo que eligen otros ojos, eso es el infierno»⁹⁹. Socialmente hablando, ese infierno tiene lugar cuando todo el mundo se quiere apropiarse de lo que un tercero le señala como deseable al desearlo él mismo. La lucha por los objetos de deseo, que degenera en pugna por capitalizar en beneficio propio el ser mismo del mediador, desemboca en el conflicto de todos contra todos; no en vano, la totalidad de los individuos humanos son simultáneamente sujetos deseantes y modelos imitados. Así pues, llega un momento en que, o muere un solo individuo, utilizado como cabeza de turco, o será toda la comunidad la que perezca como consecuencia de la propagación de conflictos interindividuales hechos extensibles socialmente.

El asesinato colectivo de un chivo expiatorio hace que la colectividad humana amenazada recobre por un tiempo la paz, pues parece que el causante del mal era el individuo seleccionado para ser sacrificado y, aparentemente, su eliminación física ha resuelto los problemas reales que tenía el pueblo entero. Una vez asesinado, el chivo expiatorio que al principio era considerado culpable de todos los males de la sociedad acaba por ser divinizado. Ha habido un pacto social tácito para considerar a un miembro de la comunidad como culpable de la crisis social acontecida pues, de este modo, se podría garantizar que, una vez expulsado de la comunidad el supuesto responsable de la discordia, la paz volvería a descender al pueblo. Pero, al mismo tiempo, parece que es gracias a ese miembro ejecutado como la sociedad vive en paz y, por eso, se le considera un dios. Para mantener esa paz, se perpetúa el sacrificio original de ese chivo expiatorio y se crean ceremonias religiosas que van a ir repitiendo con variaciones ese sacrificio único que tuvo lugar en el comienzo de la sociedad y que fue olvidado posteriormente, camuflado en los ritos sagrados y en los relatos míticos. Aunque parece que los dioses exigen sacrificios, tales dioses eran humanos en origen. Sólo los seres humanos, violentos y miméticos, necesitan sacrificar a dioses que eran simplemente miembros de su propia comunidad antes de haber sido asesinados.

El infierno terreno es un infierno mimético donde la imagen de lo verdaderamente divino y sagrado ha quedado encerrada en sujetos humanos tomados como mediadores o chivos expiatorios, pues a ambos se les acaba viendo como dioses, si bien de modos distintos. La violencia y lo sagrado son lo mismo y ambos se identifican con lo divino.

⁹⁸ Como también dice Terry Eagleton, «el infierno tiene que ver con la finalidad, no con la perpetuidad, la incapacidad de romper el círculo vicioso de la ley y el deseo y volver a la vida. El infierno no son los demás [como decía Sartre]. Es la condición de aquellos cuyo destino es fijarse en sí mismos por toda la eternidad, como en un aburrido bar. Tiene el absurdo de la absoluta soledad, ya que nada que me pase a mí solo tiene sentido», EAGLETON, T., *Dulce violencia: la idea de lo trágico*, Trotta, Madrid 2011, p. 327.

⁹⁹ GIRARD, R., *Shakespeare: los fuegos de la envidia*, o. c., p. 108; y también, *Ibid.*, p. 359.

A la luz de todo lo anterior, cabe finalizar indicando que, en realidad, sólo un Dios que fuera distinto del representado religiosamente por las violentas sociedades humanas a lo largo de la historia podría separar la «violencia» y lo «sagrado» para restablecer una religión verdaderamente ligada a la genuina trascendencia. Según Girard, eso es lo que hace la tradición histórico-literaria judeocristiana: encarnar la actuación del verdadero Dios en la historia humana para llevarla a la conversión de su violencia y a la reorientación de su deseo mimético.

REFERENCIAS

- BARRON, R., *The priority of Christ: toward a postliberal catholicism*, Brazos Press, Grand Rapids 2007.
- BELLINGER, CH., *The genealogy of violence: reflections on creation, freedom and evil*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York 2001.
- BUCHER, G., *La vision et l'énigme*, Cerf, París 1989.
- COULON, P., *René Girard: l'impensable violence*, Germina, París 2012.
- DARCY, M. J., *René Girard, Sacrifice and the Eucharist*, Duquesne University, Pittsburgh 2016 (tesis doctoral).
- DAWSON, D., *Flesh becomes word: a lexicography of the scapegoat or the history of an idea*, Michigan State University Press, East Lansing 2013.
- DESPLANQUE, CH., «Pourquoi Jesus a-t-il du mourir? La réponse de René Girard», en: *Hokhma*, 39, 1988.
- DOUTRELOUX, A., «Violence et religion d'après René Girard», en: *Revue théologique de Louvain*, 7 (2), 1976.
- DUMOUCHEL, P., *Le sacrifice inutile: essai sur la violence politique*, Flammarion, París 2011.
- EAGLETON, T., *Dulce violencia: la idea de lo trágico*, Trotta, Madrid 2011.
- FRASER, G., *Christianity and violence: Girard, Nietzsche, Anselm and Tutu*, Darton, Longman & Todd, Londres 2001.
- GANJEDANESH, F., *The sacred law: the philosophical origin of René Girard's scapegoat mechanism and Giorgio Agamben's «Homo sacer»*, McGill University, Montréal 2013 (tesis de máster).
- GARDEIL, P., «Le christianisme est-il une religion du sacrifice?», en: *Nouvelle revue théologique*, 100 (3), 1978.
- GIRARD, R., *Shakespeare: los fuegos de la envidia* (2ª ed.), Anagrama, Barcelona 2016.
- GIRARD, R., *La piedra desechada: antijudaísmo cristiano y antropología evangélica*, Caparrós Editores, Madrid 2015.
- GIRARD, R., *El sacrificio*, Estudios Encuentro, Madrid 2012.
- GIRARD, R. y VATTIMO, G., *¿Verdad o fe débil?: diálogo sobre Cristianismo y relativismo*, Paidós, Barcelona 2011.
- GIRARD, R., *Clausewitz en los extremos: política, guerra y apocalipsis*, Katz, Buenos Aires y Madrid 2010.
- GIRARD, R., *Aquel por el que llega el escándalo*, Caparrós Editores, Madrid, 2006.
- GIRARD, R., *Los orígenes de la cultura*, Trotta, Madrid 2006.
- GIRARD, R., *La ruta antigua de los hombres perversos* (2ª ed.), Anagrama, Barcelona 2002.
- GIRARD, R., *Veo a Satán caer como el relámpago*, Anagrama, Barcelona 2002.
- GIRARD, R., «Conférence de René Girard», en: GIRARD, R. et al, *Violences d'aujourd'hui, violence de toujours: textes des conférences et des débats. XXXVII^{es} rencontres internationales de Genève (1999)*, L'Âge d'Homme, Lausana 2000.

- GIRARD, R., *La violencia y lo sagrado* (3ª ed.), Anagrama, Barcelona 1998.
- GIRARD, R., *Cuando empiecen a suceder estas cosas*, Encuentro, Madrid 1996.
- GIRARD, R., «Is there anti-semitism in the Gospels?», en: *Biblical Interpretation*, 1 (3), 1993.
- GIRARD, R., *Mentira romántica y verdad novelesca*, Anagrama, Barcelona 1985.
- GIRARD, R., *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca 1982.
- GIRARD, R., «Les malédictions contre les Phariséens et la révélation évangélique», en: *Bulletin du Centre protestant d'études*, XXVII, 3, 1975.
- GIRARD, R., «Vers une définition systématique du sacré», en: *Liberté*, 15 (3-4), 1973.
- GIRARD, R., «Dyonisos et la genèse violente du sacré», en: *Poétique*, 3, 1970.
- GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, D., *René Girard, maestro cristiano de la sospecha*, Editorial Emmanuel Mounier, Madrid 2016.
- HAMERTON-KELLY, R. G., «Religion and the thought of René Girard: an introduction», en: WALLACE, M. I. (ed.), *Curing violence*, Polebridge Press, Farmington (Minnesota) 1994.
- JAUFFRET, E., *Révolution et sacrifice au Mexique*, Cerf, París 1986.
- JONES, J. W., *Blood that cries out from the earth: the psychology of religious terrorism*, Oxford University Press, Oxford 2008.
- LLANO, A., *Deseo, violencia, sacrificio: el secreto del mito según René Girard*, EUNSA, Pamplona 2004.
- MARDONES, J. M., «Religión, cultura y violencia: la teoría mimética de R. Girard», en: *Revista Anthropos*, 213, 2007.
- MORENO FERNÁNDEZ, A., «La violencia en las religiones según la teoría mimética de Girard», en: CASTILLA VÁZQUEZ, C. (coord.), *El diálogo interreligioso: iniciativas para la gestión de la diversidad religiosa*, Comares, Granada 2011.
- ORSINI, CH., «Introduction à la lecture de René Girard», en: DEGUY, M. y DUPUY, J. P. (eds.), *René Girard et le problème du mal*, Grasset, París 1982.
- OTT, H., «René Girard et la nonviolence», en: *Cahiers de la réconciliation*, 11-24, 1980.
- OUGHOURLIAN, J. M., *La personne du toxicomane: psychosociologie des toxicomanies actuelles dans la jeunesse occidentale*, Privat, Toulouse 1986.
- PIKAZA, X., «René Girard: sociedad, violencia, cristianismo», en: DE SAHAGÚN LUCAS, J. (dir.), *Nuevas antropologías del siglo XX*, Sígueme, Salamanca 1994.
- PONCELA, P., «Terrorisme et sacré: une interprétation sacrificielle du terrorisme», en: *Travaux du Centre d'études et de recherche sur les stratégies et les conflits*, serie 5, número 2, suplemento 11, 1981.
- QUINONES, R. J., *Foundation sacrifice in Dante's «Commedia»*, The Pennsylvania State University Press, University Park (Pennsylvania) 1994.
- RUIZ LOZANO, P., *Antropología y religión en René Girard*, Facultad de Teología, Granada 2005.
- SCHWAGER, R., *Must there be scapegoats?*, Crossroad etc, Nueva York etc. 2000.
- STORK, P. R., *Human rights in crisis: a cultural critique*, VDM, Saarbrücken (Alemania) 2007.
- TEIXEIRA, A., *A pedra rejeitada: o eterno retorno da violência e a singularidade da revelação evangélica na obra de René Girard*, Universidade Católica Portuguesa, Oporto 1995.

Universidad Isabel I
unai.buil@ui1.es

UNAI BUIL ZAMORANO

[Artículo aprobado para publicación en marzo de 2023]