



¿Culturas
shakespearianas?
Teoría mimética y
América Latina



João Cezar de Castro Rocha



CÁTEDRA
EUSEBIO FRANCISCO KINO SJ

¿Culturas shakespearianas?

Teoría mimética
y América Latina

¿Culturas shakespearianas?

Teoría mimética
y América Latina

João Cezar de Castro Rocha



CÁTEDRA
EUSEBIO FRANCISCO KINO SJ

INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE OCCIDENTE

Biblioteca Dr. Jorge Villalobos Padilla, SJ

Rocha, João Cezar de Castro

¿Culturas shakespearianas? : teoría mimética y América Latina / J.C.C.

Rocha. -- México : Sistema Universitario Jesuita : Fideicomiso Fernando Bustos Barrena SJ, 2017.

410 p. (Cátedra Eusebio Francisco Kino SJ)

ISBN 978-607-8528-12-7 (Ebook PDF)

ISBN de la colección 978-607-8528-08-0 (Ebook PDF)

1. Filósofos Franceses. 2. Críticos Franceses. 3. Mimetismo – Teoría – Tema Principal. 4. Diferencia y Otredad – Latinoamérica – Tema Principal. 5. Identidad Cultural – Latinoamérica. 6. Cultura – Latinoamérica – Tema Principal. 7. Hermenéutica. 8. Estructuralismo. 9. Antropología Cultural. 10. Sociología de la Cultura. 11. Latinoamérica – Historia. 12. Girard, René – Tema Principal. I. t.

[LC]

306. 0980 [Dewey]

Jesús Arturo Navarro Ramos

Coordinador de la colección

Lourdes Cortina

Diseño gráfico de la colección

Rocío Calderón Prado

Diagramación

1a. edición, Guadalajara, 2017.

DR © Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente
Periférico Sur, Manuel Gómez Morán 8585, Col. ITESO,
Tlaquepaque, Jalisco, CP 45604.

DR © Universidad Iberoamericana Ciudad de México.

DR © Universidad Iberoamericana León.

DR © Universidad Iberoamericana Puebla.

DR © Universidad Iberoamericana Tijuana.

DR © Universidad Iberoamericana Torreón.

DR © Universidad Loyola del Pacífico.

DR © Centro de Estudios Ayuuk–Universidad Indígena Intercultural Ayuuk.

ISBN 978-607-8528-12-7 (Ebook PDF)

ISBN de la colección 978-607-8528-08-0 (Ebook PDF)

CONTENIDO

| | |
|--|-----|
| PRESENTACIÓN. (O DE SU AUSENCIA) | 7 |
| INTRODUCCIÓN. UNA RUTA DE DOBLE VÍA | 19 |
| I. TEORÍA MIMÉTICA: CONCEPTOS BÁSICOS | 41 |
| II. HISTORIA CULTURAL LATINOAMERICANA Y TEORÍA MIMÉTICA | 101 |
| III. SER <i>AB ALIO</i> | 153 |
| IV. POÉTICA DE LA EMULACIÓN | 197 |
| V. VIOLENCIA Y TEORÍA MIMÉTICA | 257 |
| VI. “¿A CARA DESCUBIERTA?” | 311 |
| CONCLUSIÓN. “EL OTRO LE DIO LA MANO” | 367 |
| BIBLIOGRAFÍA | 379 |
| AGRADECIMIENTOS | 405 |



PRESENTACIÓN (O DE SU AUSENCIA)

¿UN ÓBICE?

Con la llaneza típica de su estilo intelectual, René Girard identificó polémicamente un factor que redujo el impacto potencial de su obra, sobre todo en ambientes académicos: “Lo que sí diría es que mi fe cristiana obstaculiza la difusión de la teoría mimética. Por lo común, los universitarios se sienten obligados a mantener a distancia el factor religioso, a tratar con ello como con un apestado”.¹

Al fin y al cabo, es como si la adhesión a presupuestos religiosos volviera muy difícil, si no inviable, la labor intelectual.² De hecho, el tema es recurrente en la obra

1. Girard, René. *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha*, Trotta, Madrid, 2006, p.48.

2. En algunos casos, la resistencia se manifiesta de forma drástica: “En España dejó de expandirse su recepción tras su conversión pública al catolicismo”. Barahona Plaza, Ángel J. “Presentación”, en Girard, René, *Aquel por el que llega el escándalo*, Caparrós, Madrid, 2006, p.9.

girardiana. En alguna medida, su insistencia en acumular evidencias,³ su preocupación en reiterar argumentos y su afán de explicar una y otra vez la matriz mimética de lo humano, se asocian con lo que se describe en ese pasaje. Así, la abrumadora coherencia de la teoría mimética debería superar el óbice representado por el sentimiento antirreligioso dominante en la universidad contemporánea.⁴

Todavía más: de manera paradójica, Girard emplea una forma racional de argumentación, a través del acúmulo sistemático de “evidencias”, con el propósito de rescatar la centralidad de lo religioso en el orden de lo humano —no solo en sus orígenes sino también, o sobre todo, hoy en día, en pleno siglo XXI.⁵

Con el tiempo, sin embargo, el pensador francés comprendió que su perseverancia no produjo, y probablemente no llegaría a producir, ningún cambio palpable en los medios académicos. Por ello, en su último libro, fruto de un largo y fecundo diálogo con uno de sus más distinguidos colaboradores, Benoît Chantre, al fin, sin ningún

3. Discutí el problema en “A dupla face da unidade”, en Girard, René. *Dostoiévski: Do duplo à unidade*, É Realizações, São Paulo, 2011, pp. 11–20.

4. El ejemplo más contundente fue la reacción de Hayden White a la traducción al inglés de *La violence et le sacré*. En sus palabras: “como los grandes apologistas de la Reacción, que le precedieron y en cuyas sombras él escribe, Girard defiende la religión en términos ‘científicos’. Como De Maistre y De Bonald, él reconoce que, en una época laica, la religión sólo puede ser defendida por una teoría que sea más científica que la de los científicos”. White, Hayden. “Ethnological ‘lie’ and mythical ‘truth’”, en *Diacritics*, vol.8, núm.1, número especial sobre René Girard, 1978, primavera, p.3.

5. Como afirmó en su último libro: “Si en la década de 1980 alguien hubiera dicho que el Islam tendría la actuación que tiene, habría pasado por demente”. Girard, René. *Clausewitz en los extremos. Política, guerra y apocalipsis*. *Conversaciones con Benoît Chantre*, Katz, Buenos Aires, 2010, p.302.

tipo de precaución, Girard aclaró el propósito subyacente a su proyecto: “Desde la ‘conversión novelesca’ de *Mentira romántica y verdad novelesca*, todos mis libros son apolo-gías más o menos explícitas del cristianismo. Me gustaría que este último fuese aún más explícito. Lo que decimos se volverá cada vez más comprensible conforme pase el tiempo”.⁶

El sentido apologético de su esfuerzo se hizo cada vez más evidente mientras desarrolló su obra.⁷ No obstante, la reflexión girardiana nada tiene de dogmática, como mostraré en el capítulo I. De hecho, comprenderlo es fundamental para proponer una nueva lectura acerca de los cruzamientos posibles entre *teoría mimética y América Latina*, que es el propósito de este libro. Propósito que determina su estructura, pues, como el lector lo notará, mi argumento transita de un polo a otro: de los postulados del pensamiento girardiano a la tradición intelectual y artística latinoamericana.

En una entrevista de gran importancia para esa discusión, Scott R. Garrels le propuso una pregunta clave a René Girard. La respuesta del pensador francés ayuda a entender la amplitud del horizonte de la teoría mimética:

6. *Ibidem*, p.16.

7. Recuérdese cómo concluyó su diálogo con un distinguido teólogo mexicano: “Lo que no podemos olvidar —y lo quiero reiterar con insistencia— es que el cristianismo logró descubrir esta verdad de la víctima y también desenmascaró la mentira del sacrificio, quizá con más radicalidad que otras tradiciones religiosas de la humanidad. *Tal es la herencia que deseo perpetuar*”. Mendoza-Álvarez, Carlos. *El Dios escondido de la posmodernidad. Deseo, memoria e imaginación escatológica. Ensayo de teología fundamental posmoderna*, SUJ, Guadalajara, 2010, p.409; las cursivas son añadidas.

SG: ¿Cree usted que la Biblia sea el único texto que revela el mecanismo del chivo expiatorio?

RG: No deseo privilegiar exclusivamente la Biblia. He mostrado otros casos de distintas tradiciones. Por ejemplo, si uno considera el desarrollo de la literatura hindú, ahí se encuentran los más increíbles textos sagrados. Todo lo que digo acerca de sacrificios, ellos también lo dicen.⁸

Vale decir, no se trata de confundir apologética con dogmatismo cristiano.⁹ A la vez, Girard defiende que, en la cultura occidental, la modernidad pudo volverse realidad histórica a partir de las condiciones éticas, antropológicas y epistemológicas propiciadas por el advenimiento del cristianismo, aunque “no hayamos sido capaces de decirlo conceptualmente”.¹⁰ Buscar la expresión justa, correspondiente al conjunto de evidencias reunidas por Girard, es la dificultad que atraviesa y también constituye la propia teoría mimética.

En efecto, la obra de René Girard es el más destacado esfuerzo contemporáneo de encontrar los conceptos

8. Garrels, Scott. R. “An interview with René Girard”, en Garrels, Scott R. (ed.), *Mimesis and science. Empirical research on imitation and the mimetic theory of culture and religion*, Michigan State University Press, Michigan, 2011, p.249.

9. Por ello, Girard pudo decir: “¡No me identifique con el cristianismo, se lo ruego! El cristianismo parece ser, en lo sucesivo, el único chivo expiatorio posible”. Girard, René. “El revés del mito. Conversaciones con Maria Stella Barbieri”, en Girard, René, *Aquel por el que llega el escándalo*, op. cit., p.87.

10. Garrels, Scott. R. *Op. cit.*, p.250. En el capítulo I, vuelvo a este aspecto del pensamiento girardiano.

adecuados a la exposición del carácter moderno, modernizador, del cristianismo.

De ahí, cualquier estudio de la contribución girardiana que busque tornarla “digerible” al gusto actual, esto es, que busque domesticarla a través de una laicización hecha a medida para apaciguar el bien pensante mundo intelectual, significaría una doble renuncia a la tarea del pensamiento.

(Una renuncia, sobre todo, a la iniciativa de pensar radicalmente las consecuencias de la teoría mimética para la comprensión de las culturas latinoamericanas —y desde ya señalo el empleo del plural, pues, en este libro, no se buscan esencias sino estrategias.)

Por un lado, la teoría mimética es una larga reflexión acerca de la centralidad de lo religioso en la emergencia de la cultura humana. Y no solo desde un punto de vista histórico sino también desde un acercamiento antropológico, pues, según Girard, el fenómeno religioso propició las primeras formas de control de la violencia miméticamente engendrada.¹¹ Además, como hemos visto, la postulación de la radical novedad antropológica, epistemológica y ética representada por el advenimiento del cristianismo es indisoluble de la reflexión girardiana.¹² Disimular esa dimensión significaría “falsear” el aporte del pensador francés y, por ende, sustraer la energía intelectual que define su obra.

Por otro lado, reconocer la fecundidad de los presupuestos de la teoría mimética, e incluso proponer su relevancia

11. Naturalmente, ¿no es posible discutir los presupuestos de la teoría mimética en una presentación! Remito al lector sobre todo a los dos primeros capítulos de este libro.

12. Trato acerca de esa cuestión en el capítulo V.

para una interpretación novedosa de determinados aspectos de las culturas latinoamericanas, no obliga a ningún tipo de conversión religiosa.¹³ Suponer que el diálogo con las ideas del pensador francés o debe necesariamente ser religioso o sencillamente no es posible, implicaría una visión muy pobre tanto de la filosofía como de la religión misma.

Esta comprensión es fundamental para ensanchar el horizonte intelectual de recepción de la teoría mimética, que suele reducirse de manera dramática, como si hubiera una relación necesaria entre el desarrollo de reflexiones acerca —o a partir— de la obra del pensador francés y una inevitable adhesión a los mismos principios religiosos abrazados por el autor de *Mensonge romantique et vérité romanesque*.

Para decirlo todavía más directamente: no es necesario ser religioso, o más bien cristiano, para beneficiarse de las posibilidades abiertas por el pensamiento de René Girard.¹⁴

Para bien o para mal, es este el caso del autor del presente libro. El que yo no sea partidario de ninguna religión nunca ha nublado mi entendimiento acerca de la riqueza del fenómeno religioso, así como de su centralidad

13. En el capítulo II, discuto los distintos sentidos de la idea de conversión, que no se limita a una conversión de tipo religioso, aunque tampoco la excluya. De hecho, en el caso de René Girard, su labor intelectual le condujo a la reconversión al cristianismo. En sus palabras: “No pienso como pienso porque soy cristiano, sino que me he hecho cristiano porque mis investigaciones me han llevado a pensar las cosas que ahora pienso”. Girard, René. *Los orígenes de la cultura*, op. cit., p.49.

14. Un esfuerzo en este sentido fue llevado a cabo por Gabriel Andrade, en una importante introducción al pensamiento girardiano. Recomiendo la lectura de su libro: *René Girard: um retrato intelectual*, É Realizações, São Paulo, 2011.

en la cultura. La provocación del poeta y pensador brasileño Oswald de Andrade, creador de una teoría acerca de la antropofagia, comprendida como auténtico canibalismo cultural, se vuelve en este contexto en particular sugerente: “Es preciso partir de un hondo ateísmo para acercarse a la idea de Dios”.¹⁵

De igual modo, el que yo no acompañe al pensador francés en su vocación apolopéutica no me impide reconocer la potencia de la teoría mimética para explicar un conjunto considerable de comportamientos *interdividuales*.¹⁶

No me siento, por consiguiente, afectado por el tipo de comportamiento definido por Girard con el estilo mordaz con que siempre supo tratar a sus críticos: “Resulta muy irónico que el proceso moderno de erradicación de la religión produzca incontables caricaturas de la religiosidad”.¹⁷

El ateísmo programático de tantos pensadores, convertidos por su militancia en celebridades académicas instantáneas, es una de esas caricaturas involuntarias: tanto más divertida, cuanto más rabiosas. El notable fervor con que defienden la necesidad de negar lo religioso, ¡irónicamente

15. Andrade, Oswald de. “Manifiesto antropófago”, en *A utopia antropofágica*, O Globo, São Paulo, 1990, p.50. René Girard dijo casi lo mismo, aunque invirtiendo el sentido de la sentencia: “Sólo a partir de una buena teoría de Dios puede elaborarse una buena teoría del hombre”. Girard, René. *Clausewitz en los extremos...*, op, cit, p.17. La relación inesperada entre las obras de Oswald de Andrade y René Girard, es decir, la asociación entre canibalismo y teoría mimética será detallada en este libro.

16. “Interdividualidad” es un concepto propuesto por René Girard, esclarecedor de la presencia constitutiva de un mediador en la determinación de los rasgos, ya no individuales sino más bien *interdividuales* de cada uno de nosotros. Para una discusión del concepto, véase el capítulo I de este libro.

17. Girard, René. “Trastornos alimentarios y deseo mimético”, en *La anorexia y el deseo mimético*, Marbot, Barcelona, 2009, p.28.

se asemeja a los prosélitos más empeñados de las religiones fundamentalistas!

Reitero: no me identifico con en ese grupo.¹⁸ Me limito al papel de un lector cuidadoso de la obra fundamental de René Girard, buscando pensar la circunstancia latinoamericana con lentes miméticos. A la vez, ambiciono proponer aportes propiamente latinoamericanos a la teoría mimética.

(Una ruta de doble vía, por lo tanto, como suele [o debería] ser la tarea de la reflexión.)

Además, lo ideal sería que tal perspectiva se volviera dominante en la recepción del pensamiento de René Girard; así, la interpretación de su obra podría revitalizarse.

Uno o dos ejemplos ayudan a aclarar la propuesta que subyace tras las ideas que propongo en este libro.

El caso más elocuente se encuentra en el trabajo de Vittorio Gallese, uno de los descubridores de las neuronas espejo, sin duda uno de los más destacados hallazgos de la neurociencia en las últimas décadas y, a la vez, un punto de intersección privilegiado entre teoría mimética e investigación científica.

18. Pierpaolo Antonello define bien esa atmosfera contemporánea: “Entre las múltiples ‘guerras de religión’, presuntas o reales, que caracterizan el debate filosófico y público contemporáneo, la guerra entre laicismo y religión [...] se está imponiendo como una de las más profundas y combatidas”. Antonello, Pierpaolo. “Introducción”, en Girard, René y Gianni Vattimo. *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*, Paidós, Barcelona, 2011, p.9. Un poco adelante, Antonello menciona una alternativa a la vía exclusivamente bélica: “Por otro lado, también es cierto que en medio de la disputa están surgiendo algunas propuestas teóricas que, en lugar de alzar barreras, plantean una conciliación efectiva entre cristianismo y laicismo”. *Ibidem*, pp. 9–10.

En más de una ocasión, Gallese señaló la importancia del pensamiento girardiano:

La perspectiva de Girard, al subrayar el sentido ambivalente de la mimesis, con su tendencia a llevar los hombres a producir una escalada de la violencia o a permitir la transmisión simbólico-cultural, provee una contribución muy estimulante, desafiadora y de largo alcance para nuestro entendimiento de la evolución de la cultura humana.¹⁹

En otro campo de estudios, Eleonora Bujatti y Pierpaolo Antonello editaron un sugerente volumen, *La violenza allo specchio*,²⁰ donde reúnen ensayos que, aprovechando la naturaleza intrínsecamente interdisciplinaria de la teoría mimética, discuten posibles reflejos de la condición mimética en un medio particular: el cine. Por lo tanto, cineastas que no son conocidos por una preocupación tradicionalmente religiosa —Woody Allen, Tim Robbins, Quentin Tarantino, Stanley Kubrick, entre otros— son estudiados bajo lentes miméticos. Este abordaje ilumina aspectos inesperados de sus películas, demostrando el vigor hermenéutico del pensamiento girardiano, que por ello mismo no

19. Galese, Vittorio. “The two sides of mimesis: mimetic theory, embodied stimulation, and social identification”, en Garrels, Scott R. (ed.), *op. cit.*, p.102.

20. El propio René Girard colaboró con un texto sobre *The Passion of Christ* (2004), de Mel Gibson. Girard, René. “*La Passione di Cristo di Mel Gibson*”, en Bujatti, Eleonora y Pierpaolo Antonello (eds.). *La violenza allo specchio. Passione e sacrificio nel cinema contemporáneo*, Transeuropa, Massa, 2009, pp. 11–18.

debe limitarse a la dimensión apologética, aunque el propio Girard se haya expresado en ese sentido.

ESTE LIBRO

En la introducción, explico la estructura de mi argumento, justificando la división de los capítulos y anunciando los puntos principales de mi lectura de la obra girardiana. En especial, propongo el concepto de *culturas shakespearianas* y aclaro el sentido que atribuyo a la expresión *culturas latinoamericanas*.

(De inmediato, ofrezco una definición telegráfica: *culturas shakespearianas* son aquellas cuya propia percepción se origina en la mirada de un Otro; la expresión *culturas latinoamericanas* no designa un valor esencial sino que se refiere a un conjunto de estrategias desarrolladas en condiciones históricas determinadas —aquí, la pluralidad de la denominación es un valor en sí mismo.)

Ahora, solo me falta recordar la circunstancia que dio origen a este libro: el lector tiene en manos las ponencias que impartí en el ámbito de la Cátedra Eusebio Francisco Kino.

De ahí, el tono coloquial de los capítulos, así como la reiteración, típica del registro oral, de ciertos conceptos y argumentos claves en la teoría mimética. Decidí mantener el tono y el registro tal como los presenté en aquella ocasión. En caso contrario, tendría que escribir otro texto.

Sin embargo, la única, pero importante, diferencia en relación con las susodichas ponencias es que en esta versión final busqué incorporar las sugerencias, críticas y correccio-

nes propuestas por los participantes de la Cátedra, a quienes menciono en los agradecimientos, al final de la obra.

Por último, si las reflexiones que presento en seguida parecieran fecundas, entonces este libro tendría el inesperado mérito de una contraprueba relativa a la importancia de la teoría mimética para el entendimiento tanto de las culturas latinoamericanas como del mundo contemporáneo, independientemente del credo religioso.

(O de su ausencia.)



INTRODUCCIÓN UNA RUTA DE DOBLE VÍA

PRIMEROS PASOS

Quisiera empezar mis reflexiones recordando la “introducción” que José Gaos presentó al comienzo de una de sus memorables clases en El Colegio de México, *Historia de nuestra idea del mundo*. Según el filósofo español,¹ la utilidad de una introducción adecuada es doble. Por una parte, permite al oyente interesado orientarse mientras los temas se van sucediendo. Por otra, sencillamente autoriza al oyente menos involucrado en el tópico a no volver a los próximos encuentros.² Espero que no sea el resultado de

1. Aunque él mismo así no se considerara: “estoy muy seguro de ser profesor de Filosofía, pero lo estoy muy poco de ser un filósofo. Para ser un filósofo parece que me falta —pues, caramba, nada menos que precisamente una filosofía”. Gaos, José. *Obras completas. XVII. Confesiones profesionales. Aforística*, UNAM, México, 1982, p.45.

2. En las palabras del filósofo: “La presentación ofrece una posibilidad de tomarlo o dejarlo con mayor conocimiento de causa que el dado por el título y el programa —al menos para quienes el curso no sea ‘obligatorio’”. Gaos, José. *Obras completas. XIV. Historia de nuestra idea de mundo*, UNAM, México, 1994, p.17.

esta breve introducción, pero en todo caso necesito correr el riesgo, ya que debo aclarar el propósito y sobre todo el alcance de las reflexiones que voy a proponer.

Comienzo reconociendo los límites de mi lugar de enunciación. La libertad, supuso Immanuel Kant, es el reino en el cual el sujeto establece sus propios límites, pues de ese modo los límites son intrínsecos y no impuestos desde fuera. El horizonte de mis ideas se asocia con los linderos de la teoría de la literatura, la literatura comparada y la crítica cultural —espacios disciplinares que sostienen mi discurso. De ahí que las reflexiones que propongo no se relacionan directamente con la teología, la filosofía y la antropología —áreas que componen la base de los seminarios de la Cátedra Eusebio Francisco Kino—, pero sí con las disciplinas con las cuales suelo trabajar. Además, siempre, o casi siempre, estaré hablando desde la perspectiva abierta por la teoría mimética, tal como fue desarrollada por el pensador francés René Girard.³

(El estatuto de la literatura en la teoría mimética precisa definirse mejor. De ahí, la importancia del trabajo de William Johnsen,⁴ quien identificó, inspirado en Girard, la potencia epistemológica de la literatura, su capacidad de producir conocimiento objetivo sobre relacionamientos humanos. La literatura como forma de articulación teórica subyace al argumento de Girard y de Johnsen.)

3. En español, una introducción de su vida y obra se encuentra en: Girard, René. *Los orígenes de la cultura*, *op. cit.* En 2013, se estaba preparando una traducción ampliada y revisada, que se llamaría *Evolución y conversión. Diálogos con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha*.

4. Johnsen, William A. *Violence and modernism. Ibsen, Joyce, and Woolf*, Florida University Press, Gainesville, 2003. En el capítulo II, vuelvo a mencionar la contribución del autor.

Sin embargo, el haber establecido mis propios límites no quiere decir que no los vaya a trasgredir ocasionalmente, pues los presupuestos de la teoría mimética demandan una interlocución constante con preocupaciones y temas teológicos, antropológicos y filosóficos.

De hecho, como la trayectoria intelectual de René Girard lo comprueba, el tránsito interdisciplinario es el camino natural para una reflexión miméticamente orientada. Su primer libro, *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961), es un brillante ensayo de crítica literaria y de literatura comparada. En su segundo libro, *La violence et le sacré* (1972), el “crítico literario” literalmente se reinventó, al ampliar sus áreas de interés hasta abarcar la antropología y los estudios de la religión y del mito. Finalmente, con la publicación de *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978), como el propio título lo sugiere, en su alusión al Evangelio de San Mateo, el “crítico literario–antropólogo” volvió a forjarse una nueva identidad a través de una apropiación muy particular de las Escrituras. A partir de entonces, la preocupación teológica y antropológica constituyó el eje de su pensamiento. En efecto, el cruzamiento constante de esas dos disciplinas llevó al desarrollo de una antropología propiamente mimética, cuyo centro de gravedad es la preocupación con lo religioso, así como condujo al pensador francés a bosquejar una teología antropológicamente orientada. Eso para no mencionar una antropología que encuentra una instancia intertextual privilegiada en la Biblia.⁵ En los dos casos, el secreto de la obra girardiana

5. En sus palabras: “La antropología mimética consiste en reconocer la naturaleza mimética del deseo y en sacar todas las consecuencias de dicho

es la capacidad impar de descubrir relaciones sorprendentes entre textos de las más distintas tradiciones. En otras palabras, su doble entrenamiento como paleógrafo y crítico literario ha dejado huellas permanentes. Así, incluso cuando sus preocupaciones intelectuales conocieron nuevos rumbos, la lectura detectivesca de textos siguió siendo uno de los rasgos más originales de sus aportes.⁶

De igual modo, inspirado en el método girardiano y sobre todo en la medida de mis posibilidades, presento una reflexión de naturaleza interdisciplinaria. Aclaro, de esta manera, la metodología que emplearé en el presente libro.

Ahora debo discutir el fundamento teórico de mis propuestas. Puedo hacerlo sintéticamente: no buscaré “aplicar” la teoría mimética a las circunstancias latinoamericanas, como si una teoría pudiera ser reducida al rol monótono de proveer idénticas herramientas para la comprensión de realidades muy distintas. Es cierto que toda teoría debe poseer una vocación universal. En este sentido, debería ser “aplicable” a realidades muy distintas —si insistimos en el vocabulario de la “aplicación”, que no deja de sugerir un entendimiento instrumental de la teoría, precisamente lo que me gustaría poner en tela de juicio. Sin embargo, no defendiendo un relativismo absoluto, según el cual, al fin y al cabo, el conocimiento se reduce a las condiciones parti-

conocimiento, en declarar inocente a la víctima única y en darse cuenta de que la Biblia y los Evangelios hicieron lo mismo antes de que lo hiciéramos nosotros”. Girard, René. *Los orígenes de la cultura*, *op. cit.*, p.83.

6. Recuérdese cómo el propio Girard se refiere a *Je vois tomber comme l'éclair*: “pienso que sería necesario abordar el libro como un thriller”. Girard, René. “El revés del mito...”, *op. cit.*, p.63. En adelante, así definió el conjunto de la teoría mimética: “una novela policíaca”. *Ibidem*, p.115.

culares de enunciación. Al revés, me inclino a adoptar la orientación de la hermenéutica analógica, tal como ha sido desarrollada por Mauricio Beuchot, evitando así el carácter unidimensional de las corrientes “univocista” y “equivocista” —para emplear el vocabulario del filósofo mexicano.⁷

Con base en esta precaución, prefiero imaginar que la vocación universal de una teoría no reside en la posibilidad de ofrecer una clave que siempre produzca los mismos resultados sino en su capacidad de iluminar distintos panoramas, a través de un conjunto necesariamente limitado de preguntas fundamentales. Las respuestas serán tan diversas y múltiples, como múltiples y diversos sean los ambientes, pero las preguntas compartirán un principio—matriz. En las palabras del pensador francés: “El deseo mimético es una cosa extraordinariamente sencilla —y compleja solamente en sus consecuencias”.⁸ Una teoría, por ende, no provee una línea de montaje de respuestas idénticas, reductora de la complejidad de ambientes particulares, sino que permite proponer preguntas nuevas, al aclarar ángulos antes ocultos.

7. En el capítulo III, volveré a discutir la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot. Por lo inmediato, vale recordar su posición sobre tales posiciones extremas: “de entrada vemos que postular una única interpretación, y pretender así que en definitiva no hay interpretación, va contra la evidencia, pues en eso mismo se está dando cierta interpretación, va contra la no—contradicción, se autorrefuta. También el equivocismo se autorrefuta, porque el relativismo absoluto o extremo encierra contradicción en los términos mismos que lo componen”. Beuchot, Mauricio. *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, Ítaca / Facultad de Filosofía y Letras—UNAM, México, 2009, p.35.

8. Girard, René. “Une répétition à variations: Shakespeare et le désir mimétique”, en Anspach, Mark R. (ed.), *René Girard* (Les Cahiers de l’Herne, 89), Herne, París, 2008, p.204.

Por supuesto, en el caso de la teoría desarrollada por René Girard se trata del carácter ineluctablemente mimético del deseo humano, así como de las consecuencias violentas derivadas de rivalidades miméticamente engendradas —la redundancia, como el lector pronto se dará cuenta, es parte ineludible de la teoría mimética. Las rivalidades, sin embargo, asumen rasgos particulares, según el ambiente en el cual se desarrollen; realizando el tránsito fecundo de la práctica a la teoría, vale decir, de lo general a lo particular.

Esto es: no propondré estudios que tengan como resultado previsible la demostración del carácter mimético de este o de aquel factor constitutivo de las culturas latinoamericanas. No se trata de convertir nuestros autores y temas en materia prima de los productos manufacturados de las universidades europeas y estadounidenses, es decir, no deseo reducirlos al pálido rol de confirmación de novedades teóricas del último semestre.

Al contrario, propondré un ejercicio doble.

Por un lado, pensar miméticamente la circunstancia que nos cupo vivir, proponiendo una mirada girardiana sobre los dilemas fundadores de las culturas latinoamericanas. Tal reflexión equivale al ejercicio propuesto por Immanuel Kant al final de la *Crítica de la razón pura*: no se puede aprender (o enseñar) filosofía, comprendida como un conjunto de contenidos, sino que solamente se puede aprender a filosofar, esto es, aprender a pensar de determinado modo.

En las palabras del filósofo: “Las matemáticas son, por tanto, la única ciencia entre las ciencias de la razón (*a priori*), que puede aprenderse. Nunca puede aprenderse, en cambio (a no ser desde un punto de vista histórico), la

filosofía. Por lo que a la razón se refiere, se puede, a lo más, aprender a *filosofar*".⁹

Pensar miméticamente, entonces, quiere decir pensar paradójicamente, pensando a través de la fuerza constitutiva de un número limitado de paradojas esenciales —en el capítulo I de este libro, volveré a este rasgo fundamental del pensamiento girardiano, que combina intuición mimética y estructura del doble vínculo (*double bind*), tal como fue teorizada por Gregory Bateson;¹⁰ de igual modo, en el capítulo VI, propondré que la historia cultural latinoamericana presenta ejemplos significativos de estructuras de doble vínculo.

Por otro lado, y tal vez esta sea la contribución más importante de este libro, propongo que pensemos "latinoamericanamente" la propia teoría mimética. Deseo investigar la posibilidad de ensanchar los horizontes del pensamiento girardiano con base en las condiciones particulares de nuestra residencia en la tierra, de nuestra ubicación cultural y existencial.

¿Es posible bosquejar una contribución propiamente latinoamericana a la teoría mimética?¹¹

9. Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1978, p.650.

10. Véase especialmente los ensayos dedicados al concepto de esquizofrenia en Bateson, Gregory. *Steps to an ecology of mind*, University of Chicago Press, Chicago / Londres, 2000. Véase, también, en este libro, los capítulos V y VI.

11. Es creciente el número de trabajos que buscan comprender aspectos de lo cotidiano en América Latina a través del aporte del pensamiento girardiano. Véase por ejemplo, entre otros, a Barahona Plaza, Ángel J. "El origen mimético de la violencia", texto presentado en las Jornadas Universitarias 2006. Acoso escolar: propuestas educativas para su solución, UNED, Madrid [DE disponible en: <http://www.observatorioperu.com/lecturas%202010/agosto%202010/El%20Origen%20Mimético%20de%20la%20Violencia.pdf>, consul-

Contestar de manera afirmativa a este reto es uno de los propósitos de las reflexiones que ofrezco en el ámbito de la Cátedra Eusebio Francisco Kino.

Tal propósito organiza el orden de la exposición.

Por ello mismo, de inmediato debo aclarar el sentido de un concepto clave para mi reflexión, cuyo punto de vista necesita ser discutido. Lo haré de forma breve, pues lo estaré desarrollando durante todo el libro.

UN CONCEPTO: CULTURAS SHAKESPEARIANAS

La mejor forma de definir el concepto de *culturas shakespearianas* es evocar la novela de V.S. Naipaul, *The mimic men*, cuyo título, en sí mismo, sugiere una lectura girardiana de la ficción del Premio Nobel.¹² Reflexionando acerca de sus experiencias, el narrador, Ralph Singh, oriundo de una isla caribeña, exiliado en Londres, identifica un rasgo común entre él y un “joven estudiante inglés”. Este aspecto es muy importante, con la aclaración de que su dilema no se puede reducir a la condición exótica de intelectual periférico sino que se trata de una circunstancia antropológica, que afecta a todos: “Él era como yo: necesitaba de la guía de los ojos

tada el 27 de agosto de 2013]. Véase también el número especial editado por Mario Roberto Solarte Rodríguez de la revista *Universitas Philosophica*, año 27, núm.55, núm. esp. “René Girard: mimesis e identidades”, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2010.

12. Curiosamente, Girard emplea la expresión con la misma ironía implícita en el título de la novela: “En s’engouffrant dans la direction déjà choisie par les premiers, les *mimic men* se félicitent de leur esprit de décision et de liberté”. Girard, René. *Quand ces choses commenceront. Entretiens avec Michel Treguer*, Arléa, París, 1994, p.211; las cursivas son añadidas. Cito en francés para que se perciba el empleo del inglés en el original.

de otro hombre”.¹³ Un poco adelante, el narrador intuye la naturaleza mimética del deseo: “Nos convertimos en lo que vemos de nosotros mismos en los ojos de los otros”.¹⁴

Por ello, quienes son afectados por tal condición existencial viven un tipo de “vida a la mitad”, por así decir; pues siempre dependen de la mirada y de la opinión de los demás —exactamente como los personajes de Shakespeare, según la aguda caracterización de Girard en su estudio *A theater of envy*.

Según el pensador francés, el autor inglés incluso desarrolló un campo semántico preciso para definir la centralidad del otro en la determinación del deseo:

Shakespeare [...] tiene para ello su propio vocabulario, suficientemente próximo al nuestro como para permitir una identificación inmediata. Habla de *deseo sugerido*, de *sugestión*, de *deseo celoso*, de *deseo emulador*, etc., pero la palabra capital es *envidia*, empleada a solas o en expresiones compuestas como *deseo envidioso*, *emulación envidiosa*, etc[étera].¹⁵

El tópico atraviesa el teatro shakespeariano y conoce las más distintas formulaciones.

Por ejemplo, en *Julius Caesar*, cuando Casio desea involucrar a Brutus en la conspiración para el asesinato de

13. Naipaul, v.s. *The mimic men*, Vintage International, Nueva York, 2001, p.23.

14. *Ibidem*, p.25.

15. Girard, René. *Shakespeare. Los fuegos de la envidia*, Anagrama, Barcelona, 1995, p.8.

César, le hace una pregunta decisiva (permítame, estimado lector, citar el pasaje en inglés, debido a su importancia para la teoría mimética): “Cassius – [...] Tell me, good Brutus, can you see your face?” La respuesta de Brutus vale por un tratado girardiano: “Brutus – No, Cassius, for the eye sees not itself / But by reflection, by some other things”.¹⁶

La fórmula es perfecta: el ojo no puede mirarse a sí mismo,¹⁷ pues hace falta el reflejo provisto por una superficie ajena al sujeto. Por supuesto, Casio se ofrece como el espejo de su amigo y, así, convencido de su valor por la mirada de un otro, Brutus adhiere a la conspiración.

Hay una legión de pasajes similares en el teatro de Shakespeare.

En *King Lear*, por ejemplo, en la sexta escena del cuarto acto, el rey, enloquecido por la ingratitud de sus hijas, se encuentra con el conde de Gloucester, quien está ciego.

Las palabras de Lear ofrecen una síntesis valiosa del principio mimético: “Lear – What, art mad? A man may see how this world goes with no eyes. *Look with thine ears*”.¹⁸

16. Spevack, Marvin (ed.). *Julius Caesar*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, p.81. Girard comentó este pasaje decisivo: “Casio recurre al mismo lenguaje especular que Ulises con Aquiles y con la misma intención de estimular el espíritu de rivalidad en alguien cuya ambición descubre motivos de angustia”. Girard, René. *Shakespeare, op. cit.*, p.240.

17. El poeta Haroldo de Campos se apropió de la idea en un bello poema “De un león zen”: “el ojo no puede verse / a sí mismo [...] // el ojo se ve / en el revés del ojo”. Campos, Haroldo de. *Hambre de forma. Antología poética*, Veintisiete Letras, Madrid, 2009, p.217.

18. Foakes, R.A. (ed.). *King Lear*, The Arden Shakespeare, Londres, 1993, p.338; las cursivas son añadidas. En la traducción: “¿Cómo! ¿estás loco? ¿Puede un hombre ver, sin ojos, cómo anda el mundo? *Sin dudas ves con las orejas*”. Shakespeare, William. *Otelo; La fierecilla domada; A vuestro gusto; El rey Lear*, Porrúa, México, 2006, p.297; las cursivas son añadidas.

Ver con las orejas, es decir, depender de los demás para identificar los “propios” deseos y para determinar las “propias” ideas. He aquí la fuerza de la concepción que estructura el teatro y la visión de mundo del autor de *Macbeth*. *Ver con las orejas* implica sustraer del sujeto moderno, en el momento mismo de su surgimiento, el sueño autotélico de una autonomía absoluta.

Culturas shakespearianas, propongo como hipótesis organizadora de este libro, serían aquellas que llevaran al nivel colectivo, de forma sistemática y en general sin plena conciencia del hecho, el rasgo definidor del deseo mimético: necesitan de un modelo, cuya autoridad se considera indiscutible, para finalmente mirar a su rostro.

La misma estructura se encuentra en las comedias shakespearianas.

Recordemos, por ejemplo, *As you like it*.

En la tercera escena del primer acto, Rosalinda y Celia casi se desentienden por el súbito enamoramiento de aquella por Orlando. Sin embargo, Rosalinda cree haber descubierto la fórmula perfecta para evitar el conflicto: “Rosalinda – Quíerale yo por eso, y quíerale tú porque yo le quiero”.¹⁹

19. Shakespeare, William. *Como gustéis*, en *Comedias*, Cumbre, México, 1981, p.118; las cursivas son añadidas. En inglés: “Let me love him for that, and you love him because I do”. Hattaway, Michael (ed.). *As you like it*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, p.93. De igual modo, leamos la interpretación girardiana: “Este último verso es una magnífica definición del *double bind* mimético. Cualquier deseo que se exhiba como lo hace el de Rosalinda emite al interlocutor dos mensajes contradictorios: ámale porque yo le amo, y también porque le amo, no le ames”. Girard, René. *Shakespeare, op. cit.*, p.123; las cursivas son añadidas.

¿Desear o no desear? He aquí la cuestión.

Querer a uno porque otro lo quiere, ¿o no desearle precisamente por esa misma razón?

¿Desear, entonces, por la mitad?

Half a life, de hecho, es el título—metáfora de otra novela de Naipaul, en la cual idéntico dilema es ahora enfrentado por Chandran, personaje que un día, azarosamente, se encontró con el escritor inglés W. Somerset Maugham. Debido a una serie de reveladores malentendidos culturales, el europeo consideró al brahmán un hombre sabio y sagrado, llegando a escribir sobre él en una de sus novelas. Eso bastó para que el brahmán de inmediato se hiciera “famoso, pues un extranjero había escrito sobre él”, como el también Premio Nobel, J.M. Coetzee, resumió agudamente la trama de la novela de Naipaul. Empiezan a visitarlo turistas y a Chandran no le queda otra alternativa a no ser repetir la historia narrada por Somerset Maugham. A pesar de la obvia incomodidad provocada por la situación, la alquimia involuntaria resultó auténtica obligación diaria para Chandran: “Pronto él pasó a creer en sus propias mentiras”.²⁰

Sin embargo, la fama no vino al brahmán sin obstáculos, como el personaje no dejó de reconocer: “Se volvió difícil para mí escapar del rol”.²¹ Rol creado por los ojos de un otro, como el brahmán tuvo que aceptar: “Reconocí que romper con él se volvió imposible, y me resigné a vivir la

20. Coetzee, J.M. “V.S. Naipaul: *Half a life*”, en *Inner workings. Literary essays 2000–2005*, Penguin Books, Nueva York, 2007, p.275.

21. Naipaul. V.S. *Half a life. A novel*, Vintage International, Nueva York, 2002, p.5.

extraña vida que el destino me reservó”.²² En este caso, destino tiene nombre propio: la mirada foránea. Y como el extranjero, sobre todo el europeo en el siglo XIX, o el estadounidense en el siglo siguiente, es considerado un modelo indiscutible, a él se le atribuye la autoridad de definir todo lo que mira: Adán inesperado, le toca la tarea primordial de nombrar, al reunir finalmente las palabras y las cosas.

Vale la reiteración: *culturas shakespearianas* experimentan ese dilema en el plano colectivo, estimulando entonces la cuestión: ¿cómo desarrollar una tipología de procedimientos culturales imaginados con la finalidad de enfrentar el reto de tal circunstancia?

Naturalmente, ese modelo de historia literaria y cultural debe tener un alcance muy amplio, en lugar de limitarse a América Latina —como lo demuestran el recurso a las novelas de Naipaul y a la ensayística de Coetzee. En todo caso, para proponer un primer desarrollo de este acercamiento, voy a reducir el horizonte de mi estudio.

Los países latinoamericanos, sobre todo desde el romanticismo decimonónico, fueron definidos a través de la mirada foránea. Como si estos hubieran sido objeto de una exposición cuyo curador fuera de manera paradójica el propio espectador, esto es, los ojos foráneos. En la historia cultural latinoamericana, el espectador siempre fue un extranjero, cuya autoridad deriva de su condición ajena. Por ello, se convierte en *modelo a ser* imitado y nunca cuestionado —o incluso emulado. Ese mecanismo tautológico sigue vigente hasta los días de hoy. Ponerlo en tela de juicio es propósito de este libro.

22. *Ibidem*, p.6.

(Al fin y al cabo, una historia cultural shakespeariana supone una estrategia calibanesca.)

UN PUNTO DE VISTA: ¿CULTURAS LATINOAMERICANAS?

En este ensayo, propongo también una reflexión que permita rescatar afinidades estructurales caracterizadoras de la circunstancia cultural latinoamericana. O, para decirlo con ambición teórica, pretendo evidenciar elementos definidores de las literaturas no hegemónicas —y ello en cualquier latitud, bien entendido.²³

Dicha preocupación define el proyecto que subyace a mi reflexión, esto es, el bosquejo de una “poética de la emulación”, característica de culturas shakespearianas, comprendida tal poética como una estrategia desarrollada en situaciones asimétricas de poder. La estrategia, entonces, reúne un conjunto de procedimientos empleados por intelectuales, escritores, artistas, en suma, inventores que se encuentran en situación de asimetría, ocupando el lado menos favorecido de los intercambios —sean estos culturales, políticos o económicos. La poética de la emulación, por ende, es una forma intelectual y artística de hacer frente a una situación política: la situación de desigualdad objetiva en que nos encontramos, por ejemplo, hoy en día frente a obras difundidas en inglés.

Al destacar, por lo tanto, la tensión entre culturas hegemónicas y no hegemónicas me refiero a la existencia concreta de literaturas favorecidas por determinada circuns-

23. Propongo que, en lugar de periferia, se emplee el concepto de “no hegemónico” como más adecuado —vuelvo a esa cuestión en el capítulo IV.

tancia histórica que beneficia a este o a aquel idioma en la difusión de obras. Ahora bien, la “universalidad” de este o de aquel autor depende más de la lengua en la cual escribe que de la calidad intrínseca de su obra. En los siglos XVIII y XIX, el francés fue la lengua franca de la utópica República de las Letras, mientras que en los siglos XX e XXI el inglés asumió el rol de coiné del universo letrado (y digital). Autores que producen en inglés, o incluso en francés, cuentan con una probabilidad mucho mayor de ocupar el centro del canon, ya que escriben en el idioma de una cultura que ocupa posición central en las relaciones de poder —aquí, como se percibe con facilidad, la redundancia se impone.

Por supuesto, las vicisitudes latinoamericanas no son únicas, tampoco unívocas; al revés, se relacionan con dilemas similares a los vividos en otras áreas culturales. Se trata, así, de reconstruir de forma crítica el proceso más amplio de mundialización, dominante a partir de fines del siglo XV. De ahí que el vocabulario ontológico, relativo a una hipotética esencia latinoamericana, deba ser remplazado por la identificación de procedimientos estratégicos, con la finalidad de encontrar modos de lidiar de manera creativa con las crecientes asimetrías impuestas por la articulación moderna del sistema-mundo.²⁴

Un conjunto reciente de ensayos ha señalado los callejones sin salida derivados de un entendimiento esencialista de la noción de “cultura latinoamericana”, en un singular

24. La mejor introducción al concepto de sistema-mundo es la propuesta por su autor Immanuel Wallerstein (*World-systems analysis: an introduction*, Duke University Press, Durham, 2004).

revelador de una posición ontológica.²⁵ Por ello mismo, destaco la diferencia del empleo de la noción en este libro, pues busco identificar rasgos estructurales históricamente determinados, en lugar de confiar en una definición meta-histórica.

De ahí la forma deliberadamente plural que domina mi escritura: culturas latinoamericanas.

PASO A PASO

Explicitados el concepto y el punto de vista que sostienen mi propuesta, debo detallar la estructura de mi argumento, adelantando que mi texto con toda intención transita de los postulados de la teoría mimética a las constelaciones de problemas engendrados en las circunstancias latinoamericanas —y también *viceversa*.

Veamos.

En el capítulo I, presento una síntesis de la teoría mimética, con énfasis en las tres principales intuiciones girardianas. Lo hago a través de un breve estudio de —o quizá deba decir más modestamente, breve mención a— sus tres primeros libros. Cabe reconocer que mi resumen de la obra girardiana es muy sintético y sobre todo interesado. Sintético porque se trata de exponer los presupuestos básicos de la teoría, interesado porque busco señalar la posible contribución latinoamericana al pensamiento girardiano.

25. Véanse por ejemplo Mignolo, Walter D. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Gedisa, Barcelona, 2005, y Ludmer, Josefina. *Aquí América latina. Una especulación*, Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2010.

En otras palabras, no tengo la ambición de presentar aspectos nuevos de la teoría mimética sino más bien procuro asociarla intrínsecamente con la circunstancia de *nuestra América* —para recordar la expresión de José Martí, señalando su sentido estratégico y no esencialista.²⁶ Por ello, la contribución conceptual propiamente latinoamericana a la teoría mimética se encuentra en el próximo capítulo.

De hecho, en el capítulo II, además de profundizar nuevos aspectos de la teoría mimética, exploro esa dimensión mediante la propuesta de un nuevo concepto al arsenal mimético. Me refiero al concepto de “interdividualidad colectiva” y sus consecuencias para la escritura de una nueva historia cultural. La trasposición de la naturaleza mimética del deseo humano del plano interdividual²⁷ al colectivo —o si uno piensa en la atmósfera decimonónica, del universo del interdividuo al dominio del estado-nación— fue obsesivamente tematizada por los más distinguidos pensadores latinoamericanos de los siglos XIX y XX. Ese hecho estimula una apropiación de los postulados girardianos.

A la vez, el concepto de interdividualidad colectiva permite relacionar con fuerza los puntos extremos de la propia obra girardiana, estableciendo un hilo de continuidad complejo, pero visible, entre *Mensonge romantique*

26. Martí, José. “Nuestra América”, en *Política de Nuestra América*, Siglo XXI, México, 1977, pp. 35–44. Especialmente recomiendo el prólogo de Roberto Fernández Retamar, pp. 9–34. Otra edición primorosa es la preparada por Cintio Vitier: *Nuestra América. Edición crítica* (Alba Centenario), Centro de Estudios Martianos, La Habana, 2011.

27. Como veremos en el capítulo I, “interdividualidad” es el único neologismo propuesto por la teoría mimética, para señalar el carácter social de la determinación de la *interdividualidad*, en lugar de *individualidad*.

et vérité romanesque (1961) y *Achever Clausewitz* (2007). Si en la primera obra la dimensión del deseo mimético provocaba conflictos sobre todo en el nivel interdividual, en el segundo título, al contrario, la escalada de violencia, ocasionada por el contagio de la rivalidad mimética, involucró dos grandes poderes económicos y militares: Francia y Alemania. Las consecuencias de esta circunstancia, dice Girard, pueden haber llevado al mundo a la situación en que hoy nos encontramos de predominio casi exclusivo de la mediación interna. Una mirada propiamente latinoamericana tal vez ilumine con particular fuerza el sentido de la afirmación girardiana, pues el punto de llegada del pensamiento de Girard —la interdividualidad colectiva— fue históricamente el punto de partida del arte y del pensamiento latinoamericano.

Las consecuencias de esta inesperada intersección entre pensamiento girardiano y formación de las culturas latinoamericanas todavía no han sido adecuadamente discutidas.

(En alguna medida, esta es la apuesta de las reflexiones que presento en este libro.)

En los dos próximos capítulos, por lo tanto, trato de desarrollar las posibles consecuencias del concepto de interdividualidad colectiva, señalando el cruzamiento de conceptos girardianos con la obra de los más importantes pensadores latinoamericanos.

En el capítulo III, discuto la dimensión propiamente filosófica de esa idea, tal como puedo identificarla en la obra de pensadores de la talla de José Martí, Antonio Caso, Mário de Andrade, Samuel Ramos, Sergio Buarque de Holanda, Fernando Ortiz, Antonio Candido, Roberto

Fernández Retamar, Pedro Henríquez Ureña y Edmundo O’Gorman, entre otros. Notaremos cómo una misma corriente atraviesa la obra de cada uno de ellos. La corriente fue definida con elegancia por el historiador Edmundo O’Gorman: se trata del dilema creado por una determinación ontológica *ab alio*, como lo definió en su provocador ensayo *La invención de América*. La contradicción es obvia, y puede convertirse en un hallazgo si la relacionamos con la condición mimética del deseo, que también se nutre de la necesaria presencia del otro en la definición de lo propio.

Entiéndase el punto: un otro tomado como modelo insoslayable de la determinación de “nuestro” objeto de deseo.

En el capítulo IV, sigo abordando el mismo problema de la interdividualidad colectiva, pero bajo una perspectiva estético-literaria. Los más importantes inventores²⁸ latinoamericanos supieron transformar en estímulo el dilema que muchas veces ha dejado a pensadores y filósofos paralizados, lo que engendró una sensación de “inferioridad ontológica” o de “imposibilidad civilizacional”. Al contrario, el hecho de necesariamente “depender” de otro(s), de no poder escapar a su “influencia” —y empleo a propósito las palabras prohibidas de la teoría contemporánea— forjó un ejercicio que denomino “poética de la emulación” y que reemplazó la neorromántica “anxiety of influence”, tal

28. Pienso en el sentido del concepto de *inventor*, en oposición a *creador*. En una palabra: el *inventor* siempre parte de elementos ya existentes en diálogo constante con la tradición, mientras el *creador* tiene la ilusión de ser la fuente misma de su arte.

como fue teorizada por Harold Bloom,²⁹ por la dinámica búsqueda de la “productividad de la influencia”. La célebre consigna de Arthur Rimbaud, *Je est un autre*,³⁰ bien pudiera ser leída como la clave de las mejores realizaciones del arte latinoamericano. Convertir esta paradoja —*ser otro*— en invención es un arte mimético por definición y, a la vez, latinoamericano. Por ello espero que se disfrute la ironía del eterno retorno: ¿definir lo “propiamente” latinoamericano con palabras de Rimbaud!

(Más o menos como identificar *culturas shakespearianas*.)

En el capítulo V, propongo una reflexión, miméticamente inspirada, acerca del complejo tópico de la violencia en la obra girardiana. Cabe reconocer, junto con el autor de *Achever Clausewitz*, que “la violencia está desencadenada, hoy en día, a la escala del planeta entero”;³¹ sin embargo, voy a privilegiar los aspectos de este fenómeno más directamente relacionados con la circunstancia latinoamericana, aunque lo haga bajo la inspiración de la teoría mimética.

Por ello, discuto los cambios en la percepción girardiana de la cuestión de la violencia —y de lo sagrado,

29. Por supuesto, me refiero al clásico de Harold Bloom: *The anxiety of influence: a theory of poetry*, Oxford University Press, Nueva York, 1973.

30. Rimbaud escribió la frase, auténtico *ready-made* poético, en una carta enviada a su profesor de liceo, Georges Izambard, el 13 de mayo de 1871. Adam, Antoine (ed.); Arthur Rimbaud. *Oeuvres complètes*, Gallimard, París, 1972, pp. 248–249.

31. Vale la pena transcribir toda la cita, a la cual retorno en el capítulo V: “La violencia está desencadenada, hoy en día, a la escala del planeta entero, provocando aquello que los textos apocalípticos anunciaban: una confusión entre los desastres causados por la naturaleza y los desastres causados por los hombres, una confusión de lo natural y lo artificial”. Girard, René. *Clausewitz en los extremos...*, *op. cit.*, p.12.

claro está, ya que en su obra los dos elementos se asocian intrínsecamente. En general, los lectores de René Girard no suelen darse cuenta de cambios importantes en su forma de comprender el problema. Como Michael Kirwan señaló con agudeza: “El que lea *Las cosas ocultas* para comprender la posición de Girard acerca del sacrificio, probablemente se equivocará, en virtud de sus cambios de énfasis desde la aparición de aquel libro en 1978”.³²

Al revés, y en consonancia con la perspectiva de Kirwan, valorizaré esos cambios, relacionándolos, en el sexto y último capítulo, con la crisis actual de convivialidad que países como Brasil, Colombia y México experimentan en sus ágoras cada día más agónicas.

En este capítulo, la violencia es estudiada a través de una alternativa poética a la violenta eliminación del otro, a la supresión de la alteridad. La estructura profunda de la violencia siempre se refiere a la supresión radical de la diferencia. Violencia e intolerancia son dos caras de una misma moneda. Entonces, presento de manera breve la teoría de la antropofagia simbólica, o del canibalismo cultural, tal como fue propuesta por Oswald de Andrade inicialmente en su célebre “Manifiesto antropófago”, publicado en 1928.³³ No se piense que se trata de una aproximación artificial entre

32. Kirwan, Michael. *Discovering Girard*, Darton, Longman & Todd, Londres, 2004, p.7. Este libro es una de las mejores introducciones a la obra de René Girard.

33. Hay buenas traducciones al español: Andrade, Oswald de. *Escritos antropófagos*, Corregidor, Buenos Aires, 2001. Véase también Schwarz, Jorge. *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y críticos*, Cátedra, Madrid, 1991. Hay una traducción anterior, de Héctor Olea, publicada en Andrade, Oswald de. *Obra escogida*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1981, pp. 65–72.

la antropofagia de Oswald de Andrade y la teoría mimética de René Girard. El propio pensador francés dedicó un estudio al canibalismo de los tupinambás, indígenas que dominaron el litoral brasileño antes de la invasión de los portugueses,³⁴ así como estableció un vínculo fuerte entre antropofagia y eucaristía.³⁵

Una advertencia final.

(O sea, antes de que algunos ya no se interesen en volver para las próximas sesiones —esto es, en seguir leyendo las próximas páginas— según la advertencia oportuna de José Gaos.)

Por supuesto, una lectura mimética de la violencia contemporánea no ofrecerá “soluciones” para el problema, cuya complejidad desautoriza la búsqueda de panaceas o la promoción de falsas guerras, que solo logran suscitar la escalada de la violencia, como si viviésemos atrapados en un orden que ya no sabe cómo legitimarse a no ser a través de la promesa de controlar la violencia parcialmente desencadenada por el sistema mismo. Sin embargo, un esfuerzo de análisis de la violencia cotidiana que tome en cuenta los presupuestos de la teoría mimética puede iluminar nuevos ángulos y, por ende, llevarnos a un nivel de comprensión indispensable para enfrentar el problema sin medias tintas.

Al fin y al cabo, no es otra la tarea de la teoría.

34. Girard, René. “L’unité de tous les rites”, en *La violence et le sacré*, Grasset, París, 1972, especialmente pp. 409–416.

35. “[...] el canibalismo primitivo [...] se identifica con la religión, y la eucaristía recapitula, de principio a fin, esa misma historia”. Girard, René. *Los orígenes de la cultura*, op. cit., p.101. En el capítulo VI, discutiré este pasaje.



I. TEORÍA MIMÉTICA: CONCEPTOS BÁSICOS

UN PUERCOESPÍN (PERO CON ALAS)

Roberto Calasso propuso una célebre definición de la obra de René Girard: el filósofo francés sería uno de los últimos puercoespines de la historia del pensamiento.¹

El autor de *Ka* aludía a la distinción entre el zorro y el puercoespín: en cuanto el zorro sabe muchas cosas, el puercoespín apenas conoce una, pero se trata de un gran hallazgo. En la opinión del ensayista italiano, el pensador francés comprendió como nadie el mecanismo del chivo expiatorio.² Esta observación bienhumorada, a primera vista correcta, no resiste a un examen más completo de la obra de René Girard.

1. Calasso, Roberto. *La rovina di Kash*, Adelphi, Milán, 1983, p.205.

2. En muchos textos René Girard reconoció la centralidad de la noción en su trabajo. En una declaración elocuente, propuso relacionarla con la teoría de la evolución, lo que aclara su importancia en términos del largo proceso de hominización: “El mecanismo del chivo expiatorio puede pensarse como una fuente de buenas mutaciones biológicas y culturales”. Girard, René. “El revés del mito...”, *op. cit.*, p.93.

La razón del desacuerdo es muy simple: la obra girardiana no se limita a una única intuición. A fin de cuentas, la segunda “gran cosa” (en realidad, cronológicamente la primera) descubierta por Girard, ¿puede ser ilustrada con la propia definición de Calasso!

Ahora bien, para sintetizar su comprensión de la teoría mimética, el italiano recurre al filósofo Isaiah Berlin, quien estableció la distinción entre el zorro y el puercoespín en un texto siempre mencionado.³ A su vez, Berlin tomó prestada la distinción entre el zorro y el puercoespín del poeta griego Arquíloco. Tal vez, y el círculo adecuadamente se encierra —o empieza, según el punto de vista—, Arquíloco haya apropiado el motivo de algún otro vate, o incluso de la tradición oral. En otras palabras, una sutil corriente atraviesa los siglos, viajando del siglo VII aC, época de Arquíloco de Paros, al final del siglo XX e incluso inicios del XXI. En la obra de Girard, tal corriente se llama *deseo mimético*. Entonces, si el filósofo francés es un puercoespín, mejor sería imaginar un puercoespín con alas, pues el alcance de su pensamiento no depende de una única idea. Al contrario, su teoría se articula a través de una compleja interrelación de diversos conceptos reunidos por una intuición pionera: el origen mimético del deseo humano; vale decir, “la contaminación recíproca de la imitación y de los apetitos es lo que llamo deseo”.⁴

3. Berlin, Isaiah. *The hedgehog and the fox: an essay on Tolstoy's view of History*, Weidenfeld & Nicolson, Londres, 1953.

4. Girard, René. “Satan et le scandale”, en Anspach, Mark R. (ed.), *op. cit.*, p.119.

Avancemos, sin embargo, paso a paso, a fin de aprehender la arquitectura de la catedral armada por el pensamiento de René Girard. En la síntesis aguda de uno de sus más importantes intérpretes: “La catedral de Girard es una pirámide apoyada en su vértice, esto es, la hipótesis mimética”.⁵ En la expresión feliz de Giuseppe Fornari, ese sentido arquitectónico, dio origen a un auténtico “sistema–Girard”.⁶

Debo, finalmente, advertir que, en este primer capítulo, dado su carácter deliberadamente panorámico, no profundizaré en un único tema. Más bien se trata de preparar el camino para la reflexión que desarrollaré acerca de la interdividualidad colectiva, rasgo definidor de los orígenes de las culturas latinoamericanas.

TRES INTUICIONES. TRES “LIBROS–HITO”

Empezaré con una síntesis de la teoría mimética, destacando las tres intuiciones que estructuran el pensamiento de René Girard. En un segundo momento, y para ser fiel a la dinámica del autor de *Le bouc émissaire*,⁷ señalaré el carácter paradójico de sus escritos y reflexiones. A fin de presentar su visión del mundo, discutiré las tres intuiciones

5. Dupuy, Jean–Pierre. “Mimésis et morphogénèse”, en Deguy, Michel y Jean–Pierre Dupuy (eds.), *René Girard et le problème du mal*, Grasset, París, 1982, p.225.

6. Fornari, Giuseppe. “La verità della violenza. Il pensiero di René Girard e il suo rapporto con la filosofia”, en *Ars Interpretandi. Annuario di ermeneutica giuridica*, vol.4, 1999, p.105.

7. Girard, René. *Le bouc émissaire*, Grasset, París, 1982 (edición en español: *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona, 1986).

que sustentan la teoría mimética, pues cada una de ellas puede ser comprendida a través de una sucesión de paradojas. Mostraré, asimismo, que esas intuiciones están desarrolladas en los tres primeros libros de Girard. Cabe decir, además, que en cada título él estableció un diálogo central tanto con determinada disciplina de las ciencias humanas como con un pensador en particular.⁸ Buscaré también relacionar las tres principales intuiciones con el contexto de la época en la que surgieron los respectivos libros. Por último, mencionaré muy brevemente aspectos de la biografía de René Girard, aunque solo destaque los hechos relacionados con la escritura de su obra.

Por lo tanto, a partir de ahora se puede acompañar lo que voy a presentar a través de una estructura expositiva articulada por medio de tres elementos y sus relaciones. Al fin y al cabo, si el deseo mimético posee una estructura triangular, probablemente la mejor manera de discutir sus postulados sea la de adoptar tal estructura como una experiencia de pensamiento.

UNA DEFINICIÓN INICIAL

Extraigo la definición inicial de la teoría mimética del propio Girard, quien resumió su abordaje de este modo: “La Teoría Mimética o Imitativa es una explicación del comportamiento humano y de la cultura humana”.⁹

8. Este fue el método seguido por Michael Kirwan en *Discovering Girard*, Darton, Longman & Todd, Londres, 2004. Aclaro, pues, mi deuda con su trabajo, una indispensable introducción a la teoría mimética.

9. “Mimetic or imitative theory is an explanation of human behavior and human culture”. Girard, René. “Account of mimetic theory”, marzo de 2009

La equivalencia entre mimesis e imitación se encuentra en otros textos, por ejemplo, en la introducción de una antología de ensayos, Girard se refirió a la “idea de un deseo mimético o imitado o de mediación”.¹⁰

Sin embargo, es muy importante observar que hay una diferencia sutil entre los términos, sobre todo para que se entienda la estructura profunda del mecanismo del chivo expiatorio, cuyo funcionamiento supone el *desconocimiento* (*méconnaissance*) estructural de su motivación.

Escuchemos al autor: “Yo utilizo los dos términos, pero no indistintamente. En el mimetismo hay un menor grado de conciencia, y en la imitación la conciencia es mayor. No quiero caer en el exceso —y uno se arriesga a eso cuando identifica el mimetismo del deseo— de definir toda imitación como deseo, que es lo que, en definitiva, he hecho el siglo XX”.¹¹

La imitación se convierte en deseo cuando se involucra en medio del proceso la disputa por un objeto concreto, determinado. El mimetismo, como mecanismo antropológico más general, no es necesariamente consciente y ese factor ayuda a entender el complejo fenómeno, que discutiré adelante, de la *méconnaissance*, sin el cual el mecanismo del chivo expiatorio no sería posible.

[DE disponible en: http://www.imitatio.org/uploads/tx_rtgfiles/Account_of_Mimetic_Theory.pdf, consultada el 14 de septiembre de 2011].

10. Girard, René. “Introducción”, en *Literatura, mimesis y antropología*, Gedisa, Barcelona, 2006, p.10; las cursivas son añadidas.

11. Girard, René. *Los orígenes de la cultura*, op. cit., p.54.

Para el pensador francés, la teoría mimética es *la* explicación del comportamiento humano, proporcionando además una narrativa del surgimiento de la cultura. De hecho, un libro reciente, ya mencionado en la introducción, *Mimesis and science*,¹² representa un importante eslabón en el pleno desarrollo de la teoría mimética, al asociar el pensamiento girardiano a investigaciones contemporáneas, en especial las dedicadas al estudio de las neuronas espejo.

(Se trata de una cuestión delicada. La retórica girardiana oscila entre una gran confianza en el poder explicativo de la teoría mimética, el reconocimiento de que todavía no se ha logrado agotar el tema¹³ y, finalmente, una autocrítica constante en lo que se refiere a la composición de la propia obra.¹⁴ Una lectura equilibrada del pensamiento girardiano necesita considerar esos tres aspectos simultáneamente.)

Aprovecho para aclarar una cuestión decisiva. En realidad, propongo un pacto de lectura: es necesario aceptar el poder explicativo de la teoría mimética como forma inicial de abordar la obra de Girard. Lo que no quiere decir que no se pueda discrepar aquí o allá, o incluso buscar la refutación de su tesis. Vale decir, para dialogar con el pensamiento girardiano, es preciso comprender la plasticidad

12. Scott R. Garrels (ed.). *Mimesis and science*, *op. cit.*

13. Sintomático de ese callejón sin salida es la siguiente declaración: “Habría que escribir un método mimético [...] Sería incapaz de ir más allá, de poner etiquetas”. Girard, René. “El revés del mito...”, *op. cit.*, p.130. Jean-Pierre Dupuy es quien más se dedicó a proveer la teoría mimética con un método propio.

14. De hecho, es recurrente la forma en la que Girard juzgó uno de sus libros: “Existe en mi libro un patente desequilibrio”. Girard, René. *Shakespeare*, *op. cit.*, p.13.

de sus desdoblamientos y el sentido arquitectónico de su formulación.

Sé bien que tal pacto recuerda una imperdonable tautología, una suspensión inadecuada de la mirada crítica. Sin embargo, mantengo la propuesta: antes de interrumpir la exposición de la coherencia interna de la teoría mimética con dudas plausibles y legítimas, el lector debe acompañarla en sus fases, lógicamente encadenadas. Solo entonces las objeciones se volverán auténtico diálogo y no ruido narcisista.

El poder explicativo, aludido por Girard, tiene como base la interrelación de tres intuiciones fundamentales. La teoría mimética se desarrolló a partir de la publicación de tres libros, que podemos llamar “libros-hito”, pues su aparición produjo un gran impacto en la forma de entender, respectivamente, la crítica literaria, la antropología y los estudios bíblicos.

Gran impacto —y vale la aclaración— muchas veces en la forma de un rotundo desacuerdo.

DESEO MIMÉTICO

La intuición fundadora del pensamiento girardiano es el deseo mimético o, como Girard posteriormente diría, la rivalidad mimética. Otra vez, hay una diferencia sutil entre los dos conceptos, pero como veremos el deseo mimético tiende a generar rivalidades.

Llegamos a la primera intuición: el deseo es fundamentalmente mimético. Es decir, el “yo”¹⁵ no desea a partir de

15. “Yo” entre comillas precisamente por la dependencia en relación con un

una subjetividad autoconcentrada y autotélica —una subjetividad que impone sus propias reglas. Muy al contrario, el yo desea a partir de un otro, tomado como modelo para determinar su propio objeto de deseo.

En las palabras del pensador: “Lo que llamamos deseo o pasión no es mimético, imitativo, accidentalmente o de vez en cuando, sino todo el tiempo. Lejos de ser lo más propiamente nuestro, nuestro deseo proviene del otro. Es eminentemente social”.¹⁶

La primera intuición de René Girard, por lo tanto, es el carácter mimético del deseo, esto es, el mimetismo como el alfa y la omega de la condición humana: “La imitación es la inteligencia humana en lo que ésta tiene de más dinámico; es lo que sobrepasa a la animalidad”.¹⁷

Como se trata de un concepto clave, vale la pena reiterar: el yo no desea de forma independiente del grupo social en el cual se encuentra. Al revés, el deseo es derivado del otro adoptado como modelo. Así, justamente la dimensión que debería definir al sujeto moderno, esto es, el carácter autónomo de su deseo, se vuelve índice de una dependencia insoslayable. En una formulación precisa, Girard aclaró ese punto decisivo en su teoría: “Entender el deseo es entender que su egocentrismo es indiscernible de su altercentrismo”.¹⁸

modelo; a partir de ahora, escribiré sencillamente yo, pero siempre teniendo en cuenta la presencia central del otro.

16. Girard, René. “El revés del mito...”, *op. cit.*, p.17.

17. *Idem.*

18. Girard, René. *La anorexia y el deseo mimético*, Marbot, Barcelona, 2009, p.26.

(Las *culturas shakespearianas* son formas particulares del *altercentrismo* identificado por Girard.)

La intuición relativa al mimetismo, hay que reconocerlo, no es original, pues ya había sido mencionada por filósofos, desde Platón y Aristóteles. De cualquier modo, no llega a constituir un problema grave que la elaboración de la teoría mimética poco tenga que ver con la búsqueda de la originalidad absoluta... Por supuesto, no me refiero a las definiciones modernas del deseo sino al carácter imitativo como siendo indisociable del hombre en tanto animal político. Así, el ζῶον πολιτικόν (*zôon politikon*), en la célebre definición de Aristóteles,¹⁹ se asocia intrínsecamente con el rasgo destacado en la *Poética* del mismo Estagirita.

De hecho, el ζῶον πολιτικόν de ahí viene: “El imitar, en efecto, es connatural al hombre desde la niñez, y se diferencia de los demás animales en que es muy inclinado a la imitación y por la imitación adquiere sus primeros conocimientos, y también el que todos disfruten con las obras de imitación”.²⁰

Por ello mismo, adelante destacaré el diálogo que Girard establece con diversos pensadores para la formulación de su pensamiento. No obstante, desde el primer

19. La definición se encuentra en el “Libro I”, de *Política*, 1253a. Manuela García Valdés aclara el sentido del concepto: “Nos encontramos con la famosa expresión aristotélica que define al hombre: politikón zôion. La traducción será siempre poco fiel [...] ¿Cómo traducir la expresión griega: ‘animal cívico’, ‘animal político’ o ‘animal social?’”. En Aristóteles. *Política*, Gredos, Madrid, 1994, p.50. He aquí la opción de la traductora: “De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social”.

20. Aristóteles. *Poética*, Gredos, Madrid, 1988, pp. 135–136.

libro de René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*,²¹ la noción de deseo mimético posee consecuencias que, esas sí, son únicas y cuyo pleno desenvolvimiento permitió edificar la catedral mencionada por Jean–Pierre Dupuy.

El proyecto empezó con un propósito más modesto, limitado al territorio de la literatura comparada: “Escribir una historia del deseo a través de un recorrido por las grandes obras literarias, ¡eso era lo que realmente quería hacer!”²²

Sin embargo, una consecuencia clave llevó a Girard a ampliar, y mucho, el horizonte de sus preocupaciones: el carácter mimético del deseo es la causa primordial de la violencia humana.

Girard señaló el punto en muchas ocasiones: “Los grandes filósofos griegos, en particular Platón y Aristóteles, reconocieron la importancia primordial de la imitación en los comportamientos humanos, pero desconocieron la rivalidad mimética [...] Aristóteles, por su parte, ni siquiera presiente la mimesis como causa de violencia”.²³

He ahí, entonces, donde residiría el aporte propiamente girardiano a esa discusión de más de dos milenios. Su lectura de Platón es aún más intensa, como él reveló en una entrevista, concedida a la revista *Diacritics*, cuando se organizó un número especial dedicado a su obra:

21. Girard, René. *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset, París: 1961 (edición en español: *Mentira romántica y verdad novelesca*, Anagrama, Barcelona, 1985; hay una traducción anterior, hecha por Guillermo Sucre y publicada en 1963 por la Universidad Central de Venezuela).

22. Girard, René. *Los orígenes de la cultura*, *op. cit.*, p.30.

23. Girard, René. “El revés del mito...”, *op. cit.*, p.18.

En la problemática de Platón no figura el dominio de aplicación en el que la imitación es inevitablemente conflictiva: la apropiación. Nunca se percibió esa omisión. Todo el mundo imita siempre el concepto de imitación de Platón. Como consecuencia de esta curiosa mutilación nunca se estimó correctamente la amenaza que representa la imitación para la armonía y hasta la supervivencia de las comunidades humanas.²⁴

La violencia surge como una derivación no calculada del carácter mimético del deseo. De este modo, se aclara un malentendido frecuente, y con una frase cortante del pensador: “Para mí, el punto de partida no es la violencia, sino la *imitación*”.²⁵

Veamos.

Mejor aún: involucremonos en la reflexión.

Tenemos así el sentido ético ineluctable del pensamiento girardiano: en la descripción de las consecuencias del deseo mimético, el estudioso del mimetismo debe reconocerse en el comportamiento de los demás, pues él es tan mimético como todos los otros. Comenzando por el propio Girard: “Mi caso era aún más grave porque yo era alérgico a toda lectura sugerida por cualquiera. La forma más extrema de mimetismo es el anti-mimetismo intransigente pues, si bien es cierto que no hay que ser esclavo de la opinión de

24. Girard, René. “Entrevista con René Girard”, en *Literatura, mimesis y antropología*, *op. cit.*, pp. 203–204. Se trata de la entrevista aparecida en *Diacritics*, *op. cit.*, pp. 31–54.

25. Girard, René. “Réponse à Jacques Godbout sur le jugement de Salomon”, en Anspach, Mark R. (ed.), *op. cit.*, p.158; las cursivas son añadidas.

los otros, resulta imposible cerrarse a todo lo que venga de fuera”.²⁶

De ahí el sentido sobre todo ético de la conversión mimética.²⁷

Ahora bien, si yo adopto un modelo para la constitución de mi propio deseo, en un primer momento ese hecho “naturalmente” me aproxima al modelo, pues establezco con él una relación de discípulo y maestro. Pero, en un segundo momento, y de modo igualmente “natural”, el mismo hecho tiende a tornar el antiguo modelo en futuro rival. Si deseo de acuerdo con el deseo de un modelo, eso quiere decir que necesariamente desearemos el mismo objeto —ya sea un objeto físico, simple, del cotidiano; un objeto más complejo, un sentimiento; un objeto metafísico, el deseo de ser exactamente como mi modelo. No importa la naturaleza del objeto: si deseamos el mismo objeto, nos encontramos en una zona sombría, en la cual la violencia puede ser siempre el paso siguiente.

Y es aquí donde se encuentra el aspecto realmente original de la contribución girardiana acerca de la mimesis.

La mimesis, o sea, el impulso imitativo, posee potencialmente un carácter de apropiación que no puede sino engendrar violencia.²⁸ A partir del momento en que deseo

26. Girard, René. *La anorexia y el deseo mimético*, op. cit, p.83.

27. “Raymund Schwager vio con toda claridad que la adopción de esta teoría exigía una conversión previa, porque lo esencial para cada uno es tomar conciencia de su propio deseo mimético”. Girard, René. *Los orígenes de la cultura*, op. cit, p.49.

28. Cabe reiterar que aquí reside la contribución girardiana a esa antigua cuestión filosófica: “Si un individuo imita a otro, cuando este último se apropia de un objeto, no puede seguirse de ello sino rivalidad o conflicto”. Girard, René. “Introducción”, op. cit, p.9.

según un modelo, buscaré apropiarme de su objeto. De ese carácter adquisitivo, emerge la violencia de las relaciones humanas. Así, en el pensamiento girardiano, la mimesis no es una trasmisión anodina de códigos y valores, más bien al revés, ella es el origen del conflicto.

Si el deseo mimético explica la causa primordial de la violencia, ayuda también a comprender la primera forma institucional que la violencia adopta —una forma inicialmente primaria, pero que puede escalar, tornándose mucho más violenta. Tal forma suele convertirse en venganza o en resentimiento. Venganza, cuando el objeto de mi deseo es tomado por otro; resentimiento, cuando no soy capaz de apropiarme del objeto.

Esa es la primera gran intuición girardiana: *el carácter mimético del deseo*. Entonces, es posible comprender la aparición de la venganza y del resentimiento no solamente como dato psicológico sino también como hecho estructural: la primera forma institucionalizada de violencia miméticamente engendrada.

Sin embargo, aún no se trata de una institucionalización de alto grado, en el sentido de un estado organizado; no se trata de institución en el sentido de un rito formalizado, lo que será prerrogativa inicial de las religiones. De todas maneras, la venganza y el resentimiento son instituciones propiamente humanas, porque suponen un conjunto de prácticas y un conjunto de códigos que pueden repetirse y que, por ende, son adoptables por todo un grupo.²⁹

29. De hecho, “la civilización y la cultura son imposibles sin repetición sometida a reglas”. Girard, René. *Quand ces choses commenceront...*, *op. cit.*, p.117.

MECANISMO DEL CHIVO EXPIATORIO

La segunda intuición del pensamiento girardiano es derivada de la comprensión de que la venganza o el resentimiento son formas propiamente humanas de formalizar la violencia potencial del deseo mimético, dando cuenta del carácter colectivo de ese mismo deseo. Se comprende, así, la segunda intuición básica del pensamiento girardiano: el mecanismo del chivo expiatorio —cuya dinámica inspiró a Roberto Calasso el apodo de “puercoespín”.

Ahora bien, para efectos didácticos, por lo general se define el deseo mimético como una relación de un sujeto con su modelo, enfatizando así el rasgo individual. De hecho, el deseo mimético es siempre *inter*dividual. Como adelanté en la introducción, interdividualidad es el único neologismo propuesto por Girard en el desarrollo de la teoría mimética. Con este concepto, él aclaró que la individualidad no se define de manera autónoma sino más bien depende de la interacción con otros, siendo por definición *intersubjetiva*. Por ello, no se trata de “individualidad” sino de “*interdividualidad*”.³⁰ Girard ofreció una definición precisa en un diálogo con psicoanalistas: “Esto es, el punto de vista mimético suprime el punto de partida subjetivo. Siempre se trata, según lo pienso, un punto de partida intersubjetivo (*intersubjectif*)”.³¹

30. El tercer libro de *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, “*Psychologie interindividuelle*”, se dedica a desarrollar el concepto como base para una psicología mimética. Girard, René. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, París, 1978, especialmente pp. 422–430.

31. Girard, René. “La reciprocité dans le désir et la violence”, en Anspach, Mark R. (ed.), *op. cit.*, p.184.

(Es decir, *inter*dividual.)

Tal relación siempre ocurre en un grupo social, es siempre colectiva. Si, en un principio, la rivalidad afecta al sujeto o a su modelo, esto es, si la relación está sobre todo ceñida a un círculo restringido y, por lo tanto, las consecuencias son necesariamente limitadas, en un segundo momento, esas relaciones comienzan a diseminarse, porque el deseo mimético es, en sí mismo, mimético —y, aquí, la redundancia se impone, en un modo de *feedback* positivo estudiado por Gregory Bateson.³² Entonces, la violencia no puede sino contagiar a todo el grupo, ya que el sistema replica el mimetismo inicial a través del contagio.

La escalada de la violencia del deseo mimético hace que en algún momento la sociedad esté amenazada por la desintegración, en virtud de la proliferación de las rivalidades y conflictos. Imaginemos que tales rivalidades y conflictos aún no conozcan ninguna forma de control institucional. En la reconstrucción girardiana, era esa la situación de los primeros grupos de homínidos, antes de la emergencia de instituciones culturales. Por lo tanto, el grupo social podía fácilmente desintegrarse en medio de la multiplicación de conflictos localizados.

La hipótesis del mecanismo del chivo expiatorio fue desarrollada para proporcionar una comprensión innovadora del surgimiento de la cultura humana. Por eso, es importante

32. Véase la discusión sobre *feedback* positivo en el libro de Gregory Bateson, *op. cit.*, pp. 409–412.

reiterar la referencia a los grupos que aún no poseen una forma institucional de control de la violencia, no cuentan con una religión formalizada, estando antes bien los grupos de homínidos dominados por el deseo mimético, que escala y no puede sino tornarse cada vez más violento.

En este contexto, Girard supone que el grupo social puede literalmente desagregarse por el aumento de la violencia endogámica, porque, valga la repetición, aún no existe un mecanismo externo de control de la violencia. Cuando eso ocurre, como una respuesta a la escalada de la violencia, provocada por el contagio del deseo mimético, surge un mecanismo cuya descripción constituye la segunda intuición básica, presentada en *La violence et le sacré*.³³ La relación con el primer libro fue explicitada: “De hecho, *La violencia y lo sagrado* es una extensión de la tesis del deseo mimético a la religión arcaica”.³⁴

Veamos, entonces, las características del mecanismo del chivo expiatorio.

Según René Girard, cuando se instala la escalada de la violencia mimética, todos los grupos de homínidos que superaron la crisis, constituyendo los primeros núcleos de organización cultural, encontraron un mecanismo matriz: el mecanismo del chivo expiatorio.

Efectivamente, la cultura ofrece medios externos de control de la violencia, con la finalidad de disciplinar conflictos endogámicos. Por ello, en el instante en que la violencia interna amenaza con diseminarse, al desagregar el grupo

33. Girard, René. *La violence et le sacré*, op. cit., 1972 (edición en español: *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1983).

34. Girard, René. *Los orígenes de la cultura*, op. cit., p.42.

por la multiplicación sin control de disputas y rivalidades localizadas, en el momento en que estas rivalidades y disputas se transforman en un caos colectivo, en el momento en que todos están disputando contra todos la posesión de uno o más objetos, la desintegración del grupo parece no solo inminente sino también inevitable. En ese instante, siguiendo el pensamiento girardiano, los homínidos sobrepasan el umbral de la cultura al desenvolver el mecanismo del chivo expiatorio, permitiendo que la violencia unánime de todos contra todos y, por ende, el advenimiento del caos absoluto se transforme en la violencia unánime de todos contra apenas un miembro del grupo: *el chivo expiatorio*. La canalización de la violencia contra una única persona propicia el retorno al orden, pues todos se unen para sacrificarla. Así, el mecanismo del chivo expiatorio permite la canalización disciplinada de la violencia mimética contra un único miembro del grupo, haciendo posible que se encuentre por vez primera un mecanismo interno de control de la violencia. En la elegante definición de Henri Grivois: “*la unanimidad menos uno* de la crisis fundadora”.³⁵

Sin embargo, compréndase la paradoja potencial: se trata de un mecanismo interno que necesita crear una exterioridad en relación con el propio grupo. El chivo expiatorio es un miembro del grupo que simultáneamente deja de serlo en el instante mismo en que es señalado como el único culpable del desorden. Entonces, él se convierte en una especie de elemento externo que permite el retorno de

35. Grivois, Henri. “Crise sacrificielle et psychose naissante”, en Anspach, Mark R. (ed.), *op. cit.*, p.71; las cursivas son añadidas.

la cohesión del grupo, que vuelve a reconocerse como una unidad en oposición a la exterioridad aportada por el chivo expiatorio.

Demos un paso hacia atrás para mejor entender ese fenómeno, decisivo en el pensamiento girardiano. Jean Robert describió con claridad el proceso:

En toda rivalidad, puede haber un punto de no retorno a partir del cual el objeto de la contienda se esfuma, pero la contienda sigue. De ahora en adelante, cada adversario estará tan fascinado por el otro que olvidará su interés propio [...] El motivo ya no es obtener el objeto inicialmente deseado por ambos, sino impedir que el otro lo obtenga y, más allá de su desaparición, infligirle daños.³⁶

La fina observación llega al centro del mecanismo: el objeto no importa más, ya que la rivalidad, alimentada por un *feedback* positivo en su última potencia, se vuelve autónoma, produciendo una sucesión incontrolable de dobles, esto es, sujeto y modelo que, en la ausencia del objeto, se vuelven especulares, en una crisis absoluta de indiferenciación.³⁷ Para interrumpir la auténtica avalancha de

36. Robert, Jean. "Reciprocidad negativa, ausencia del bien e institucionalización del pecado", en Halévy, Sonia; Pierre Bourbaki y Jean Robert. *Jean-Pierre Dupuy: la crisis económica, su arqueología, constelaciones y pronóstico*, Universidad de la Tierra, Chiapas, 2012, p.36.

37. "La crisis sacrificial debe ser definida como una crisis de las diferencias, es decir, del orden cultural en su conjunto. En efecto, este orden cultural no es otra cosa que un sistema organizado de diferencias; son las distancias diferenciales las que proporcionan a los individuos su 'identidad', y les permite situarse a unos en relación a los otros". Girard, René. *La violencia y lo sagrado*, op. cit., p.56.

mimetismo es preciso una especie de dique o, en términos estudiados por Bateson, se impone la emergencia de un *feedback* negativo, cuya función es exactamente la de proveer una información contraria, capaz de oponer un obstáculo decisivo a la corriente eléctrica de la explosión de las rivalidades miméticas.

En una palabra: hace falta la mediación de un objeto, que discipline la mimesis, a través de la posibilidad de volver a establecer diferenciaciones.

Este objeto es el cuerpo de la víctima sacrificial.

El mecanismo del chivo expiatorio, así, promueve el retorno del objeto en la figura del cuerpo sacrificado.

Esa es la segunda gran intuición girardiana: la emergencia de la cultura supone el desenvolvimiento de formas miméticas de control de la violencia miméticamente engendrada. Una hipótesis tan ambiciosa por supuesto ha enfrentado no solo el escepticismo de muchos sino también impuso dificultades relativas a la exposición misma de la teoría,³⁸ lo que ha generado constantes malentendidos acerca de la teoría mimética.

El propio Girard lo reconoció: “Seguramente, en alguna medida, soy responsable de esta situación. Tengo la impresión de que jamás logré exponer mi intuición en un orden más lógico, más didáctico, más comprensible”.³⁹

38. “La índole de ensayo de *La Violence et le sacré* [...] no expone tan sistemática y felizmente como puede exponerse el material masivo que señala el sacrificio unánime de víctimas como el mecanismo generador de todas las instituciones religiosas y culturales”. Girard, René. “Entrevista con René Girard”, *op. cit.*, p.202.

39. Girard, René. *Quand ces choses commenceront...*, *op. cit.*, p.214.

¡Ahora se entiende por qué es obligada la redundancia en la exposición de los postulados de la teoría mimética!

Es igualmente importante comprender cómo las dos intuiciones se relacionan, o sea, cómo el libro de 1961 propone preguntas que el libro de 1972 procura responder.

En otras palabras, si el deseo es mimético, entonces, es necesario un modelo para definir el objeto del deseo; en el momento en que eso ocurre, y ocurre siempre en el plano colectivo, potencialmente surgirá una relación de rivalidad en que el yo procurará apropiarse del objeto del modelo. Si el yo se apodera del objeto, el antiguo modelo puede vengarse; si el yo no logra apropiarse del objeto, puede resentirse. Imaginemos, ahora, que esa relación no ocurre solamente en el plano individual sino también en el plano colectivo —en términos girardianos, *inter*dividual. Por lo tanto, surge una tensión que potencialmente llevará al grupo a la desintegración, a través de la violencia unánime de todos contra todos. Se trata de una violencia caótica, que no posee capacidad catártica, porque no es una violencia dirigida hacia un único objeto sino que es una violencia diseminada sin orientación en medio del grupo, y que lo consume. Sin embargo, el grupo puede retornar a la paz y el orden puede ser nuevamente restaurado en medio del caos de la violencia indiscriminada de todos contra todos, eligiéndose de modo aleatorio una única persona del grupo, canalizando así la violencia contra ella. Esa es la forma de operar del mecanismo del chivo expiatorio, “que es a la vez contingente y necesario”.⁴⁰ Contingente porque la elección

40. Girard, René. *Los orígenes de la cultura*, op. cit., 113.

de la víctima no responde a un criterio racional o incluso consciente; necesario porque sin ese *feedback* negativo el cortocircuito dominaría irremediablemente el grupo de homínidos.

Sin embargo, aparece, después de todo, un problema potencial: la solución posible para el caos provocado por la escalada de la violencia mimética fue una solución igualmente mimética. Como ya dije, se trata del carácter paradójico del mecanismo; aspecto que define el pensamiento girardiano. Entonces, ¿cómo saber si, en un segundo instante de crisis, una idéntica solución será de nuevo encontrada?

Recapitulemos: la crisis fue provocada por el carácter mimético del deseo y, al mismo tiempo, la crisis fue resuelta exactamente por el carácter mimético del deseo. Ahora, es el carácter mimético del deseo lo que caracteriza lo propiamente humano. En otras palabras, después de la resolución de la primera crisis, una segunda crisis necesariamente retornará. Por lo tanto, hay una espiral de violencia mimética que no se puede resolver fácilmente.

De ahí la importancia de la pregunta: ¿cuál es la garantía de que, en un segundo momento de crisis absoluta, el mismo grupo volverá a encontrar la solución del chivo expiatorio?

Girard se planteó el dilema:

¿Cómo puede la mimesis conflictiva y destructora convertirse en la mimesis no conflictiva del aprendizaje y la formación que son indispensables para elaborar y perpetuar las sociedades humanas? Si el deseo mimético y las rivalidades miméticas son fenómenos humanos más o menos normales, ¿cómo

puede el orden social mantener a raya esta fuerza de desorden, o, si se ve vencida por ella, cómo puede renacer un nuevo orden de semejante desorden? La existencia misma de la sociedad humana se hace problemática.⁴¹

He aquí la cuestión clave de la teoría mimética. El mecanismo del chivo expiatorio se torna más eficiente cuando deja de ser puramente arbitrario, al dejar de ser exclusivamente aleatorio, en el sentido de que se puede o no volver a entrar en acción en el momento de crisis. El mecanismo del chivo expiatorio se convierte en fuerza propiamente civilizadora —y eso en el sentido fuerte del término, como un mecanismo que propicia el surgimiento de la cultura humana— en el momento en que deja de ser fruto tan solo del azar y, por el contrario, alcanza un primer nivel de formalización.

Es preciso, por consiguiente, formalizar el mecanismo de control de la violencia para que la cultura humana tenga una base sólida, formalizada en grupos de homínidos capaces de mantener la inevitable violencia mimética bajo control. Así, según Girard, el umbral entre los grupos de homínidos y el surgimiento de lo que llamamos cultura pudo ser superado y las primeras civilizaciones empezaron a organizarse.

Sin embargo, ¿cómo alcanzar niveles avanzados de formalización sin un lenguaje igualmente formalizado? Girard aclaró en términos sencillos el vínculo entre los

41. Girard, René. "Introducción", *op. cit.*, p.14.

dos factores. Lo hizo a través de su divergencia teórica con Kenneth Burke, quien desarrolló una reflexión valiosa acerca del principio victimario en la literatura.⁴² Pero, en la visión del pensador francés: “Burke ve el sacrificio de víctimas como un producto del lenguaje en lugar de ver el lenguaje como un producto del sacrificio de víctimas (por lo menos indirectamente por la mediación de los ritos y las prohibiciones)”.⁴³

En la teoría mimética, *la formalización del mecanismo del chivo expiatorio implica la centralidad del fenómeno religioso en la constitución de la cultura*. Esto es, si “el sacrificio aparece como el origen de todo lo religioso”⁴⁴ y además si “el hombre surgió del sacrificio, es por consiguiente hijo de lo religioso”,⁴⁵ entonces, la formación de ritos y la elaboración de mitos fueron las herramientas que convirtieron el mecanismo del chivo expiatorio en fuerza civilizatoria.⁴⁶

Por ello, la tercera intuición básica del pensamiento girardiano busca precisamente pensar la centralidad de lo religioso, comprendido a partir de un punto de vista antropológico.

Pasemos, pues, al tercer libro–hito.

42. Burke, Kenneth. *Language as symbolic action*. University of California Press, Berkeley / Los Ángeles, 1966.

43. Girard, René. “Entrevista con René Girard”, *op. cit.*, p.222.

44. Girard, René. *La violencia y lo sagrado*, *op. cit.*, p.97.

45. Girard, René. *Clausewitz en los extremos...*, *op. cit.*, p.9.

46. “[...] las instituciones fundamentales de la humanidad —ritos funerarios, tabú del incesto, la cacería colectiva, la domesticación de los animales— se hacen estructural y genéticamente inteligibles si se las mira como productos del sacrificio unánime de las víctimas”. Girard, René. “Entrevista con René Girard”, *op. cit.*, p.207.

ANTROPOLOGÍA Y RELIGIÓN

Llegamos así a la tercera intuición girardiana: *la religión es el proceso de institucionalización*, en un nivel altamente formalizado, *del mecanismo del chivo expiatorio*. Por lo tanto, la emergencia de la cultura y el surgimiento del fenómeno religioso son dos momentos del mismo proceso: he aquí la fórmula girardiana. De este modo, en la teoría mimética, religión implica una cuestión fundamentalmente antropológica, plenamente desarrollada *Des choses cachées depuis la fondation du monde*.⁴⁷ Así lo evaluó Girard: “La auténtica novedad que contiene este libro es la parte central dedicada al cristianismo”.⁴⁸

Para entender este juicio, necesitamos apprehender la arquitectura del libro.

Las primeras civilizaciones fueron teocráticas, o en ellas la religión jugó un rol central. Girard, entonces, no solo recupera la centralidad de la religión sino también propone un acercamiento antropológico para dar cuenta de esa circunstancia. Esto es, en un primer momento, la religión representó la creación de una institución altamente formalizada de control de la violencia miméticamente desencadenada.

47. Girard, René. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, op. cit.

48. Girard, René. *Los orígenes de la cultura*, op. cit., p.44. Un poco antes, Girard aclaró que el proyecto ya se le había ocurrido en la escritura de *La violence et le sacré*: “quería yo, en un principio, que la obra tuviese dos partes, la primera sobre la cultura arcaica y la segunda sobre el cristianismo, pero finalmente prescindí de la parte que debía tratar del cristianismo, pese a que ya había reunido material para ella”. *Ibidem*, p.42.

Comprendamos, por lo tanto, religión etimológicamente.

O sea, utilicemos la estrategia girardiana.

Debo esclarecer este punto: a fin de comprender el pensamiento girardiano, es importante observar la reunión productiva de lo muy simple con lo muy complejo. No existe en la teoría girardiana la proliferación de neologismos tan característica de las teorías contemporáneas. Como hemos visto, el único neologismo creado en la formulación de la teoría mimética es el concepto de interdividualidad. Todos los demás conceptos clave son derivados de expresiones coloquiales. La noción de chivo expiatorio es exactamente la noción que se utiliza de forma común. De igual modo, la noción de mimético alude a la noción corriente de imitativo, y así sucesivamente. No se trata de un empleo cualquiera sino de una convicción del autor: “Las cosas esenciales en nuestro universo se encuentran en el lenguaje corriente y no en el lenguaje esotérico”.⁴⁹

Retornemos, pues, a la etimología de la palabra.

Religión, en latín, *religionem* (acusativo de *religio*), que literalmente sugiere el acto de “religar, atar, apretar, ligar bien”. Ahora bien, solo se puede religar aquello que por alguna circunstancia estuvo separado, distante; en una palabra: en crisis. La religión, por lo tanto, religa la comunidad al ofrecer una forma de sistematizar el mecanismo del chivo expiatorio a través de mitos, ritos y tabúes.

Girard rescata la religión en su rol de engendrar un doble mecanismo de gran alcance para el orden social. Por

49. Girard, René. “La reciprocité...”, *op. cit.*, p.191.

un lado, a través de prohibiciones, impone reglas de prevención de la escalada de la violencia mimética. Por otro, mediante la elaboración de ritos, mantiene viva la memoria de la crisis y, sobre todo, de su resolución sacrificial.

Esa concepción del fenómeno religioso fue poco comprendida por los críticos de René Girard. Pero es decisivo entender que se trata de una lectura de carácter antropológico. Posteriormente, tal abordaje será ampliado hacia una lectura antropológica de las Escrituras. En esta, Girard propone una distinción fundamental entre dos modalidades de experiencia, cuyas formas de desconocimiento o, al revés, de conciencia, evocan la distinción clave de su primer libro: *mentira romántica y verdad novelesca*.

Tal distinción es igualmente central en el desarrollo del pensamiento girardiano, sobre todo en su última fase y justifica el juicio sobre la novedad del libro.

Girard identifica la existencia de una religión de tipo arcaico, que promovería la repetición ritualizada del sacrificio del chivo expiatorio. Sin embargo, tal repetición tendría la finalidad de mantener la eficacia del propio mecanismo. Así, las primeras religiones organizadas, como instituciones altamente formalizadas —con ritos determinados y prohibiciones específicas—, conseguirían mantener bajo control la violencia miméticamente desencadenada a través del uso disciplinado de la misma violencia. Pero, y ese es el punto central en la lectura girardiana, en esa experiencia de lo religioso no se cuestionaba el recurso al sacrificio del chivo expiatorio sino que se le consideraba indispensable. Más aún: el miembro del grupo sacrificado no era considerado un chivo expiatorio sino que era visto como efectivamente culpable. Se trata de la necesaria *méconnaissance*

que atraviesa el mecanismo del chivo expiatorio: hay un *desconocimiento* que alimenta su reproducción.

Veamos esa noción, decisiva en arquitectura de la teoría mimética:

La razón debería resultar evidente para todo el mundo: si se piensa que el chivo expiatorio es culpable, no va uno a dirigirse devotamente a él, diciendo “chivo expiatorio mío”. Y si Francia escogió a Dreyfus como chivo expiatorio, nadie en Francia podía reconocer en aquel *affaire* un simple mecanismo que se había puesto en funcionamiento. Todo el mundo se contentaba con repetir que Dreyfus era culpable.⁵⁰

De ahí que el concepto de *méconnaissance* (desconocimiento) sea central para entender adecuadamente la perspectiva antropológica en la obra del pensador francés.⁵¹ El concepto implica que, en el instante en que un grupo canaliza la violencia contra un individuo o contra un grupo determinado, devolviendo así la estabilidad al orden social, efectivamente se cree en la culpa de los que son sacrificados. Desde un punto de vista técnico riguroso, no se puede todavía hablar de “chivo expiatorio” en esas circunstancias

50. Girard, René. *Los orígenes de la cultura*, op. cit., pp. 71–72.

51. En *La violence et le sacré*, el traductor hizo otra opción, menos feliz a mi juicio: “La sustitución sacrificial supone una cierta ignorancia”. Girard, René. *La violencia y lo sagrado*, op. cit., p.13. En francés: “La substitution sacrificielle implique une certaine méconnaissance”. Girard, René. *La violence et le sacré*, op. cit., p.15.

—y de ahí las comillas. Ese salto cualitativo hubiera exigido un cambio radical de paradigma.

En una conceptualización de la descripción anterior, el pensador francés lo resumió epigramáticamente: “Tener un chivo expiatorio es no saber que se lo tiene. Saber que se tiene es perderlo para siempre”.⁵²

Este círculo vicioso evoca la distinción que vimos entre mimetismo e imitación, o sea, entre grados distintos de conciencia que los sujetos tienen acerca del móvil de sus acciones. Ese punto es central y su incompreensión ha generado los malentendidos más frecuentes en la lectura de la obra girardiana.⁵³ Es posible evitarlos si se entiende el sentido preciso atribuido al término *méconnaissance*, en lugar de emplear una palabra mucho más corriente: “Es porque la palabra ‘inconsciente’ puede evocar, en el lector, las farragosas teorías freudianas. Utilizo ‘desconocimiento’ porque es totalmente cierto que el mecanismo del chivo expiatorio desconoce su propio carácter injusto, aunque sin que, por ello, se deje de saber que lo que se hace es dar muerte a alguien”.⁵⁴

Para Girard, en sentido diametralmente opuesto se encuentra el cristianismo, al propiciar una vivencia radicalmente distinta, cuya gran novedad es tanto antropológica

52. Girard, René. *Clausewitz en los extremos...*, *op. cit.*, p.15.

53. “[...] el error más común que se comete acerca de mi tesis; se dice que enfatizo la ‘elección’ del chivo expiatorio. La idea de elección debe ser sometida a la noción de mimetismo, que no sabe lo que hace. Una muchedumbre que se dirige a un chivo expiatorio no sabe lo que está haciendo”. Girard, René. “La reciprocité...”, *op. cit.*, p.187. No puede haber “elección” sencillamente porque el proceso transcurre bajo el imperio del “desconocimiento”.

54. Girard, René. *Los orígenes de la cultura*, *op. cit.*, p.73.

como epistemológica, pues la *méconnaissance* deja de ser una de *las cosas ocultas* en la emergencia de la cultura.

Veamos.

El cristianismo, como otras formas de religión, también presenta una repetición ritualizada del sacrificio, una escenificación del mecanismo del chivo expiatorio a través de la Pasión de Cristo. No obstante, aquí no se reproduce la violencia meramente para preservar la eficacia del mecanismo sino al contrario, precisamente para revelar la arbitrariedad de su adopción.

De esta manera, epistemológicamente, el cristianismo revela que el chivo expiatorio no es culpable, pero sí una víctima, por lo tanto, inocente. Es decir, ahora, finalmente, se le puede llamar un *chivo expiatorio* —concepto revelador de la superación del *desconocimiento* estructural que permitiría la eficacia del mecanismo expiatorio.

Éticamente, entonces, ese hallazgo exige que se defiendan la víctima; antropológicamente, el cristianismo denuncia la violencia, pues esta es arbitraria, arbitrariedad formalizada en el mecanismo del chivo expiatorio. Los dos puntos se asocian y Girard inscribe el aporte más relevante del cristianismo en esa asociación.⁵⁵

Esa es la tercera gran intuición del pensamiento girardiano. El entendimiento de la especificidad antropológica y epistemológica del cristianismo constituye el eje de los últimos libros de René Girard, lo que discutiré con más detalle en el capítulo V, con énfasis en la interpretación del mundo moderno bosquejada en *Achever Clausewitz* (2007).

55. En el capítulo V mencionaré pensadores que discrepan de Girard en este punto, pues señalan que tal hallazgo también se encuentra en otras religiones.

Pero, de inmediato, vale la pena recuperar una formulación sorprendente, cuya agudeza se aclara en el contexto de la teoría mimética:

[...] el cristianismo no es una “religión” en el sentido propio, sino el principio de desestructuración de todos los cultos arcaicos, un principio que debe revestirse de “religión” institucional si quiere iniciar un diálogo con la historicidad de los credos tradicionales [...] El nexo entre religión y violencia, tan evidente hoy, no nace porque las religiones sean intrínsecamente violentas, sino porque la religión es ante todo un saber sobre la violencia de los hombres.⁵⁶

Formulación impactante, cuya fuerza es derivada de la experiencia propiamente mimética de pensamiento: la paradoja.

TEORÍA MIMÉTICA Y PARADOJA

Aprovecho para señalar que hay una incompreensión básica en la interpretación dominante del pensamiento girardiano, pues se confunde su lectura del cristianismo con una visión dogmática, incluso sectaria. Sin embargo, el pensamiento girardiano no es estático, ni maniqueo, tampoco unilateral. En sus palabras: “No se pueden establecer reglas, no

56. Antonello, Pierpaolo. “Introducción”, en Girard, René y Gianni Vattimo. *Op. cit.*, pp. 12–13.

se pueden ofrecer recetas”.⁵⁷ Girard nunca afirmó que el proceso de surgimiento de la cultura siempre se repite de la misma forma. La matriz, esta sí, es la misma: el deseo mimético, miméticamente, engendra una violencia colectiva que puede conducir a la desintegración del grupo. Y, de igual modo, esto es, miméticamente, el grupo encuentra en el mecanismo del chivo expiatorio una primera respuesta para la crisis. La mimesis, así, tanto fecunda la formación de grupos como promueve el cortocircuito que atraviesa el sistema, contagiando todo el mecanismo social con la explosión de rivalidades miméticas aisladas hasta que todas confluyan caóticamente.

Ese es el mecanismo descrito por René Girard: es posible formalizar las fases de la escalada de la violencia mimética, pero el contenido específico de las crisis particulares no puede ser anticipado y, por supuesto, no se repite automáticamente, pues cada grupo encuentra modos específicos de lidiar con la escalada de la violencia. Se trata, por tanto, de describir una matriz de fenómenos y no de elaborar una teoría determinista.

Como el propio pensador dijo: “la teoría mimética no es aplicable a todas las relaciones humanas, pero incluso en las relaciones entre los seres más próximos hay que ser consciente de los mecanismos que describe”.⁵⁸

De igual modo, el sujeto mimético no es un autómatas, siempre buscando la aprobación ajena: “no digo que el

57. Girard, René. *Quand ces choses commenceront...*, op. cit, p.76.

58. Girard, René. *La anorexia y el deseo mimético*, op. cit, p.81.

deseo mimético excluya otras formas de explicación [...] No digo que no haya un yo autónomo”.⁵⁹

Esto es, no se trata de una panacea, una máquina de producir respuestas idénticas. Se trata, antes bien, de imaginar una poderosa matriz combinatoria, capaz de iluminar comportamientos diversos a partir de la intuición fundamental del deseo mimético.

Volvamos a escuchar al pensador francés: “La teoría mimética no pretende ser exhaustiva desde un punto de vista antropológico. Lo que pretende es definir el paso de un tipo de religiosidad a otro [...] siempre, en el centro, se encuentra la víctima”.⁶⁰

Por eso mismo, según Girard, muchos grupos de homínidos pueden haber desaparecido simplemente por no haber formalizado el mecanismo del chivo expiatorio. Este punto es importante para que se comprenda el carácter dinámico de la teoría mimética: grupos de homínidos pueden eventualmente no haber institucionalizado el mecanismo del chivo expiatorio a través de la organización de los primeros círculos religiosos. En ese caso, no llegaría a concretarse la emergencia de la cultura, que exige un nivel mínimo de estabilidad en el control de la violencia. La forma en la que cada grupo ha realizado su paso a la cultura es individual y no se repite necesariamente. Sin embargo, en una perspectiva girardiana, la matriz del mecanismo es siempre la misma. Esto es importante porque muchos entienden el pensamiento girardiano como monolítico y estático.

59. Girard, René. *Quand ces choses commenceront...*, *op. cit.*, p.30. Adelante, Girard lo reiteró: “la parte de individualismo auténtico es obligatoriamente mínima, pero no inexistente”. *Ibidem*, p.211.

60. Girard, René. “El revés del mito...”, *op. cit.*, p.115.

Es todo lo contrario: la teoría mimética es puro dinamismo, y exige una forma ensayística particular, adecuadamente definida por Girard: “Nos encontramos en la necesidad de ir y volver entre alfa y omega. Y estos movimientos constantes, estos vaivenes, obligan a redacciones en forma de caracol, de voluta, en espiral, que finalmente amenazan con ser desconcertantes e, incluso, incomprensibles para el lector”.⁶¹

Además, es preciso tener en cuenta que el pensamiento girardiano se desenvuelve a partir de una estructura cognitiva paradójica, característica del doble vínculo (*double bind*), tal como fue teorizado por Gregory Bateson.

(Probablemente, Girard no aprobaría mi formulación, porque ella no deja de ser pedante: *estructura cognitiva paradójica*. Recuérdese una vez más el uso girardiano de la lengua cotidiana. Reformulo, pues, mi texto.)

El pensamiento girardiano es un pensamiento de la paradoja, elaborado a través de paradojas y fecundado por el carácter paradójico de sus afirmaciones. Para evitar malentendidos, propongo una definición sucinta de paradoja.

Estamos ante una situación paradójica cuando ocurre la simultaneidad de elementos contradictorios y mutuamente excluyentes. En sentido estricto, eso solo ocurre cuando los elementos mutuamente excluyentes están presentes al mismo tiempo. Tal definición es fundamental porque el pensamiento girardiano se estructura a partir de la necesidad de pensar paradójicamente.

61. *Ibidem*, p.62.

En sus propias palabras: “empleo *double bind* en un sentido que no es específicamente batesoniano, y que sencillamente corresponde al de la expresión inglesa de una duplicidad contradictoria [...] Es la *méconnaissance* del rasgo automático de la rivalidad que constituye el *double bind* implícito”.⁶²

Se trata del sentido empleado en la tercera escena del tercer acto de *Hamlet*. La escena ocurre poco después de la función teatral organizada por el príncipe de Dinamarca. Entonces, Claudio, el rey usurpador, fue confrontado con el espejo del asesinato de su hermano.

El remordimiento empieza a dominarlo, como se evidencia en el conocido monólogo:

Claudius – [...]

My stronger guilt defeats my strong intent,
And like a man *to double business bound*,
I stand in pause where I shall first begin,
And both neglect.⁶³

62. Girard, René. “Lettre à Pierre Pachet sur *La violence et le sacré*”, en Anspach, Mark R. (ed.), *op. cit.*, p.60. Reitero que en el capítulo V, volveré a discutir el concepto de Gregory Bateson.

63. Edwards, Philip (ed.). *Hamlet, Prince of Denmark*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, p.183; las cursivas son añadidas. En la traducción: “es más fuerte que mi voluntad el delito que la destruye. Como el hombre a quien *dos obligaciones llaman* me detengo a considerar por cuál empezaré primero, y no cumplo ninguna”. Shakespeare, William. *Hamlet*, en *Tragedias: Romeo y Julieta, Hamlet, Otelo, Rey Lear* Cumbre, México, 1981, p.46; las cursivas son añadidas.

Por ello, precisamente, Girard denominó una reunión de ensayos suyos *To double business bound*.⁶⁴ Además, en más de una ocasión, el pensador francés, a pesar de su admiración por la obra de Bateson, aclaró que solo conoció sus libros tardíamente.⁶⁵

Veamos, entonces, cómo las *tres* intuiciones clave del pensamiento girardiano, desarrolladas en los *tres* libros-hito, fueron perfeccionadas a través de *tres* paradojas.

De nuevo, parece imposible tratar sobre la teoría mimética sin repetirse, una y otra vez.

Valga, entonces, otra reiteración: en tanto culturas shakespearianas, las culturas latinoamericanas también se formaron a través de un complejo sistema de dobles vínculos, sugiriendo una afinidad estructural que permite reunir *teoría mimética y América Latina*.

DESEO MIMÉTICO Y PARADOJA

Volvamos brevemente a la definición de deseo mimético.

Pero hagamos el ejercicio de pensar paradójicamente.

¿No es verdad que sin imitación no existiría grupo social? Fue la mera existencia del impulso mimético lo que, en un primer momento, se reveló indispensable para

64. Girard, René. *To double business bound. Essays on literature, mimesis, and anthropology*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1978 (edición en español: *Literatura, mimesis y antropología, op. cit.*).

65. “Me encontré una sola vez con Bateson, en 1975 [...] Por desgracia, Bateson murió en 1980, el mismo año que fui a instalarme en Stanford. Y hasta más tarde no leí los trabajos de investigación de Paul Watzlawick, que participó en nuestras reuniones de Stanford. Pero sería exagerado afirmar que todo eso ha tenido mucha influencia en mí”. Girard, René. *Los orígenes de la cultura, op. cit.*, p.46.

la constitución de cualquier grupo social. Sin embargo, ese mismo impulso creará potencialmente la desintegración a través de la proliferación de conflictos inspirados en rivalidades miméticamente engendradas. Por lo tanto, la mímesis, del mismo modo que permite la creación de la sociedad, la vuelve potencialmente inestable. El impulso mimético es aquello que crea y, al mismo tiempo, necesariamente desintegra. De hecho, el pensamiento girardiano es la derivación radical de las consecuencias de las paradojas subyacentes en sus tres intuiciones básicas.

He aquí la primera paradoja: sin deseo mimético, no puede haber grupo social, pero, únicamente motivado por el deseo mimético, ningún grupo social resistiría a las crisis cíclicas provocadas por las rivalidades miméticamente engendradas.

Es como si Girard reuniera y, a la vez, radicalizara los polos de la filosofía aristotélica. Porque es un ser de imitación el hombre se vuelve un ζον πολιτικον; pero, precisamente por serlo, el mismo animal político puede convertirse en una imagen muy distinta: “El hombre es esencialmente el animal asesino”.⁶⁶

Ahora bien, ¿cómo mantener esta condición bajo control?

EL CHIVO EXPIATORIO Y LA PARADOJA

Hora de enfrentar la segunda paradoja: el carácter paradójico del mecanismo del chivo expiatorio.

66. “L’homme est essentiellement l’animal meurtrier”. Girard, René. “La reciprocité...”, *op. cit.*, p.187.

Imaginemos, una vez más, la situación de violencia miméticamente engendrada. La rivalidad, inicialmente, se manifiesta en conflictos localizados; entonces, contagia a todos y, finalmente, la violencia controla al grupo, que se puede autodestruir consumido por la corriente mimética.

(¿Cuántas personas no se consumen a sí mismas con resentimientos eternos y proyectos interminables de venganza? Las familias Montesco y Capuleto conocen bien el dilema.)

Pensemos el fenómeno en el plano colectivo. Un grupo dominado por la escalada de la violencia mimética se encuentra muy próximo a la autodestrucción. En algún momento, como vimos, un miembro del grupo es aleatoriamente considerado responsable por el caos. En ese instante, toda la violencia es dirigida contra una única persona que, ya sabemos, aún no puede ser llamada víctima —esa será la contribución epistemológica del cristianismo. No se trata aún de una víctima sino de alguien que es visto como verdadero culpable de la crisis; fenómeno posibilitado por la presencia estructural del *desconocimiento* del propio mecanismo. En el momento en que todos identifican al “mismo” culpable, el odio colectivo encuentra un canal de concentración y puede disciplinarse.

Al canalizar la energía explosiva de la violencia mimética contra ese único miembro del grupo, este es sacrificado. En el momento inmediatamente siguiente al sacrificio, en el momento en que el asesinato fundador tiene lugar, el odio se transforma en adoración y el culpable, recientemente inmolado, pasa a ser considerado como un ser sagrado, pues, con su muerte, retorna la paz. El mecanismo del chivo expiatorio parece confirmar su eficacia: el culpable debería

de hecho serlo, ya que el orden fue restaurado con su sacrificio. Y, sin embargo, justamente por eso se torna sagrado a los ojos del grupo que, no hace mucho, lo asesinó.

Es decir, en el instante en que la violencia fue canalizada contra una persona y tiene lugar el asesinato fundador, esto es, el asesinato que funda la estabilidad del grupo social, la mimesis vuelve a ser integradora.

He aquí el carácter paradójico del mecanismo del chivo expiatorio, pues, en el proceso, una misma persona es simultáneamente culpable y sagrada.

De este modo, Girard defiende que en sus orígenes la religión fue una forma de disciplinar la existencia de dos elementos mutuamente excluyentes: de ahí el doble vínculo entre *violencia* y *sagrado*. La religión, por lo tanto, es un modo de lidiar con la paradoja constitutiva de la mimesis; así, se comprende la lectura antropológica de la religión propuesta por el pensador francés. La centralidad de la religión se justifica como la forma propiamente humana de lidiar con dos elementos sin los cuales la cultura no se hubiera establecido, y que motivó el título de su segundo libro-hito: *La violence et le sacré*. Por otra parte, el empleo en el título del libro de la conjunción aditiva *y*, en lugar de la adversativa *o*, esclarece el carácter indisoluble de estos elementos, así como el carácter paradójico del mecanismo del chivo expiatorio.

Este dato ayuda a aclarar un malentendido frecuente en la recepción del pensamiento girardiano. Una vez que el mecanismo es paradójico, no se pueden controlar todas sus variables, por ende, en ninguna circunstancia se trata de una teoría determinista, que supiera a un anacrónico esfuerzo decimonónico de regular la complejidad del

universo bajo la certidumbre de dos o tres fórmulas. En palabras del propio Girard: “Nunca he dicho que el mecanismo mimético obedezca a un determinismo”.⁶⁷

En el centro del mecanismo del chivo expiatorio reside el asesinato fundador: ¿cómo es posible reproducirlo sin nunca darse cuenta de la naturaleza del acto? El hombre de verdad ¿es *l'animal meurtrier*?

MOSTRAR PARA OCULTAR

Llego, entonces, a la tercera paradoja.

Puede formularse a través de una pregunta: ¿no cabría la posibilidad de que emergiera cierto nivel de conciencia por parte de los miembros del grupo involucrados en el proceso?

Ahora bien, las religiones arcaicas, al poner en escena el asesinato fundador, en la repetición ritual del mecanismo del chivo expiatorio, engendran una experiencia contradictoria.

Se trata de la paradoja que domina el fenómeno religioso: las religiones arcaicas lidiaban todo el tiempo con un doble proceso de permanente visibilidad y necesaria ocultación.⁶⁸ La propia escenificación ritualizada del asesinato fundador pudiera haber revelado la arbitrariedad de la selección de un miembro del grupo como chivo expiatorio, pues la simple posibilidad de exponer ritualmente el mecanismo supone que la violencia se encuentra bajo control.

67. Girard, René. *Los orígenes de la cultura*, op. cit., p.64.

68. En el capítulo VI, propondré que una estructura similar se encuentra presente hoy en día en las culturas latinoamericanas.

¡Todo sucede como si la permanente exposición del mecanismo del chivo expiatorio tan solo sirviese para ocultar sus orígenes en aquel asesinato fundador! Eso ocurre porque, como vimos, el mecanismo solo es posible a través de un necesario *desconocimiento* de la naturaleza del acto cometido. Se trata de la *méconnaissance* que atraviesa la estructura del fenómeno.

Entonces, cabe repetir: antropológica y epistemológicamente la gran contribución del cristianismo fue romper con la *méconnaissance*, trayendo a la luz la raíz del mecanismo que, ahora sí, podemos llamar del *chivo expiatorio* —el propio vocabulario esclarece que el sacrificado era inocente. Ese es sintomáticamente el sentido poscristiano del concepto del chivo expiatorio: “persona o cosa sobre la que se hacen recaer las culpas de otros o de cualquier problema”.

(Los diccionarios contemporáneos, por lo tanto, diría Girard, aunque sin imaginarlo, no dejan de ser *epistemológicamente* cristianos.)

Por eso, el tercer libro—hito se llama *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Al fin y al cabo, la cosa más importante que se mantuvo oculta desde la fundación del mundo fue la propia fundación violenta de la cultura, basada en el mecanismo del chivo expiatorio.

DIÁLOGOS INTERDISCIPLINARES Y CONTEXTOS HISTÓRICOS

A fin de aclarar el diálogo interdisciplinario postulado por la teoría mimética y la relación del pensamiento girardiano

con el contexto histórico de publicación de sus libros, reitero un trazo esencial de su reflexión.

Me refiero a la formulación de la teoría mimética.

Vimos que Girard optó de manera consciente por un lenguaje ensayístico, recurriendo muy poco, o casi nada, a vocabularios especializados. Además, la forma misma de su reflexión está estructurada a partir del carácter paradójico de la mimesis. La fuerza del pensamiento girardiano reside, por tanto, en la relación de homología entre la forma de la reflexión y el contenido que le es propio. *Su pensamiento sobre la mimesis es mimético*, pues es tan contradictorio como la mimesis y sus efectos. Por eso, su forma de escritura es simple, pero sus ideas son muy complejas. Girard piensa miméticamente y de este modo reúne de manera paradójica los términos contrarios.

Mario Roberto Solarte propuso una definición aguda acerca de ese método, privilegiando los conceptos de “mimesis”, “mecanismos sacrificiales”, y sobre todo subrayando las relaciones entre ellos:

Estos conceptos no pretenden estar situados en una racionalidad libre de paradojas, sino que permiten precisamente poner al descubierto las paradojas que constituyen cualquier sistema de interacción social [...] En el contexto de Girard, pensar significa reconocer los conceptos que permiten dar cuenta de procesos fundamentales de nuestra realidad humana.⁶⁹

69. Solarte Rodríguez, Mario Roberto. “Mimesis y noviolencia. Reflexiones desde la investigación y la acción”, en *Universitas Philosophica*, *op. cit.*, pp. 56–57.

Pensar de manera girardiana es pensar paradójicamente.

Veamos cómo el pensador francés llevó adelante ese método en sus tres libros–hito.

1961

Comencemos por el principio.

En 1961, año de la publicación de *Mensonge romantique et vérité romanesque*, el principal diálogo de Girard se dio con la disciplina de los estudios literarios, a través del examen de grandes autores de la tradición occidental, de Miguel de Cervantes a Marcel Proust, pasando por Stendhal, Gustave Flaubert y Fiódor Dostoyevski. La idea central del libro se encuentra sintetizada en el título. En sí mismas, las nociones de “mentira romántica” y de “verdad novelesca” concentran el núcleo de todo el desarrollo posterior de la obra de Girard, como volveré a discutir en el próximo capítulo.

La mentira romántica produce la ocultación del carácter mimético de lo humano, presuponiendo la romántica autonomía del deseo. De este modo, la mentira romántica oculta el papel del mediador en la determinación del deseo. Por el contrario, la verdad novelesca revela explícitamente su carácter mimético. De este modo, la verdad novelesca vuelve al mediador (o a la propia mediación) el protagonista de la trama.

El diálogo filosófico que ayuda a estructurar *Mentira romántica y verdad novelesca* ocurre con la *Fenomenología del espíritu*. Tal diálogo gira en torno a la noción hegeliana, tan importante para el pensamiento girardiano, de la necesidad del reconocimiento del otro para la constitución

de la subjetividad. En la formulación de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, el sujeto desea, literalmente, el deseo del otro. Para decirlo más precisamente, el deseo de que el otro lo reconozca. Esta noción se traduce en la compleja dialéctica del amo y del esclavo, implicando el reconocimiento de la propia identidad a partir de la mirada del otro. Tal idea fue importante no solo para René Girard sino también para Jacques Lacan y toda una generación de filósofos franceses que, en los años treinta, frecuentaron los seminarios de Alexandre Kojève acerca de la *Fenomenología del espíritu*.

El tópico fue objeto de inúmeras aclaraciones por parte del pensador francés, quien siempre intentó señalar las diferencias entre sus preocupaciones y los propósitos del filósofo alemán. En su último gran libro, Girard buscó demarcar con exactitud la especificidad de la teoría mimética: “Sin embargo, nuestros análisis divergen en un punto fundamental. Ese *desear el deseo ajeno* tiene poco que ver con el deseo mimético, que es *desear lo que el otro posee*: puede ser un objeto, un animal, un hombre o a una mujer, pero también un ser propio, cualidades esenciales”.⁷⁰

De igual modo, es muy importante comprender el contexto en el cual Girard publicó *Mensonge romantique et vérité romanesque*. En la década de 1940 ocurrió en Nueva York un encuentro fundamental para las humanidades de la segunda mitad del siglo XX: la entrada en contacto de Roman Jakobson con Claude Lévi-Strauss. A partir de ese momento, el francés concibió la posibilidad de desarrollar la antropología estructural. Para decirlo de forma muy sucinta,

70. Girard, René. *Clausewitz en los extremos...*, op. cit, pp. 61–62.

quiso fecundar el estudio del comportamiento humano, y de las relaciones sociales, con la intuición fundamental de la lingüística, en general, y de la lingüística saussureana, en particular. Como se sabe, Ferdinand Saussure propuso que en última instancia el sentido es siempre producido a partir de una relación de diferencias —en el nivel fonético, entre fonemas; en el sintáctico, entre distintas posibilidades de producción de sentido. La antropología estructural trajo para las humanidades el predominio de la búsqueda de la diferencia como rasgo significativo.

(Perdóneme el lector la brutalidad de esta síntesis,⁷¹ pero es importante señalar la “diferencia” girardiana en relación con el modelo entonces dominante.)

El primer libro de René Girard apareció en un momento en que el estructuralismo comenzaba a dominar las ciencias humanas, constituyendo el último paradigma con pretensiones hegemónicas y que pretendió ser aplicado para todo su conjunto de disciplinas. Sintomáticamente, como volvería a hacer una y otra vez en su trayectoria, René Girard se puso en contra de la tendencia hegemónica. Después de todo, en *Mentira romántica y verdad novelesca*, al contrario de la estrategia estructuralista de buscar diferencias, lo que permite comprender la intuición girardiana es que él descubrió en los cinco autores estudiados la misma

71. Especialmente porque Girard siempre reconoció la importancia de la obra de Lévi-Strauss para su elaboración de la teoría mimética: “El momento más importante de esta época para mí, fue aquel en que comprendí, gracias a Lévi-Strauss indirectamente, que la identidad confusa de los gemelos míticos es una metáfora del desmoronamiento conflictivo de las diferencias, fuente de un desorden infinito. La tragedia griega lo muestra claramente”. Girard, René. “El revés del mito...”, *op. cit.*, p.110.

intuición fundamental. Las épocas de escritura de sus respectivos libros son distintas, los siglos, distantes entre sí, pero el entonces crítico literario no identificó la diferencia suprema del paradigma lingüístico⁷² sino más bien identificó un elemento común, la semejanza, la permanencia del carácter triangular del deseo. Este elemento constante le permitió desarrollar la hipótesis del deseo mimético.

Ese es un modelo muy interesante para pensar la estructura formal de la reflexión girardiana y para una generación más joven su postura intelectual puede representar una inspiración decisiva. Los tres libros—hito dialogan con las corrientes más importantes de la época, con las preocupaciones dominantes en cada momento histórico. Sin embargo, Girard siempre caminó en sentido opuesto, forjando un camino muy suyo de pensamiento, procurando discutir las inquietudes que permanecían ocultas en los paradigmas dominantes.

1972

Lo mismo volvió a ocurrir en el segundo momento de su reflexión. Me refiero al mecanismo del chivo expiatorio, la segunda intuición básica. En 1972, año de publicación de *La violence et le sacré*, el principal diálogo filosófico fue con la obra de Sigmund Freud.

72. O incluso de otro tipo de crítica literaria, en aquel entonces muy importante: “Cada autor era creador de un género. Resaltaban las diferencias, mucho más que las semejanzas entre cada uno de ellos. Fue contra esta idea que Girard concibió *Mentira romántica y verdad novelesca*”. Andrade, Gabriel. *La crítica literaria de René Girard*, Universidad del Zulia, Mérida, 2007, p.19.

Recuérdese, en este sentido, la observación freudiana en *El malestar en la cultura*. Se trata de un libro importante para la reflexión de René Girard. La cuestión propuesta por Freud se relaciona directamente con la dinámica propia de la violencia, que parece ser inevitable, pues las guerras solamente se multiplican y son cada vez más destructoras. El impacto de la primera guerra mundial y el escenario sombrío de los desarrollos bélicos de la posguerra jugaron un rol importante en la reflexión freudiana. La pregunta clave es la siguiente (y ella interesa tanto a Freud como a Girard, aunque naturalmente sus respuestas sean diferentes): “¿Cómo es posible que haya civilización si lo que siempre emerge es violencia?” La guerra, así, sería el síntoma de un problema central; no sorprende, entonces, que en su último libro, Girard haya procedido a una lectura detallada del autor de *Vom Krieg (De la guerra)*.

En una síntesis elocuente: “Si la cultura es la vía ineludible que lleva de la familia a la humanidad entonces, la consecuencia del innato conflicto de ambivalencia, a causa de la eterna querrela entre la tendencia de amor y la de muerte, la cultura está ligada indisolublemente con una exaltación del sentimiento de culpabilidad, que quizá llegue a alcanzar un grado difícilmente soportable para el individuo”.⁷³

Conocemos la respuesta de Freud: no puede haber civilización sin represión de determinados deseos. En términos freudianos, en la comprensión dinámica del inconsciente, para haber civilización es necesario que el “Yo” se estructure

73. Freud, Sigmund. *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid, 1970, p.85.

a partir de una relación tensa entre el “Ello” y el “Superyó”; entre el hacer todo lo que se quiera y la imposibilidad de lograrlo, debido al imperio de las normas sociales. De ahí se deriva el carácter potencialmente neurótico de la civilización, pues, en alguna medida, todos somos, por lo menos en parte, un conjunto de deseos no realizados.

En términos girardianos, el deseo también produce violencia, aunque no en el sentido de deseos autónomos que no puedan ser cumplidos, toda vez que, según la teoría mimética, el deseo nace de la centralidad del otro. Sin embargo, aquí es exactamente la falta de autonomía del sujeto deseante la que se convierte en matriz de conflicto, pues el modelo de hoy será el rival de mañana.

(Curioso: aunque el punto de partida de los dos pensadores sea opuesto, el punto de llegada —la centralidad de la violencia— los asocia. Y, sin duda, la comprensión freudiana del deseo también es fundamental para la obra girardiana.)

El Freud más importante para la escritura de *La violence et le sacré* es tanto el pensador del “complejo de Edipo” como el autor de *Totem und tabu*, libro que reúne cuatro ensayos publicados en la revista *Imago* entre 1912 y 1913. Los ensayos también fueron fundamentales para la formulación, en la cultura brasilera, de una teoría muy creativa: la antropofagia, el canibalismo cultural, propuesto por el poeta brasileño Oswald de Andrade —en el capítulo VI, vuelvo a tratar acerca de las relaciones inesperadas y muy productivas entre teoría mimética y antropofagia oswaldiana.

En *Totem y tabú*, Freud propone la hipótesis del surgimiento de la civilización a partir del asesinato fundador del padre dominante y represor. René Girard dialoga direc-

tamente con esa reflexión, pero la asocia con su premisa básica del deseo mimético. Así como hizo con la filosofía de Hegel, Girard radicaliza al máximo la premisa del asesinato fundador. Hay, por lo tanto, un diálogo filosófico importante, sobre todo, con el Freud de la psicología social.⁷⁴ Ahora bien, en alguna medida, en *La violence et le sacré*, la religión no deja de ser descrita como un fenómeno de psicología colectiva. Por eso, el diálogo disciplinar más importante en *La violencia y lo sagrado* es con la antropología cultural.

De nuevo, Girard se preocupó por establecer la diferencia de su acercamiento: “Mi hipótesis sobre el asesinato colectivo no tiene nada que ver con el que cometen los ‘hijos’ de la ‘horda primitiva’ que se revuelven contra su ‘padre tiránico’. Mi asesinato es un fenómeno aleatorio y anónimo que se produce entre dobles indiferenciados, un fenómeno productor de significado, pero que no lo exige”.⁷⁵

En relación con el diálogo con la época, es interesante percibir la sintonía y, a la vez, la independencia del pensamiento girardiano.

(*Comme il faut*: el pensador francés del mimetismo es fundamentalmente reiterativo.)

En 1972, de hecho, y a escala planetaria, la violencia parecía fuera de control.

74. “Sólo que el énfasis se desplazará del Freud psicoanalítico y lingüístico al Freud posterior de los últimos y gigantescos ensayos tan mal interpretados y contenidos en *Totem y tabú* y *Moisés y el monoteísmo*”. Girard, René. “Entrevista con René Girard”, *op. cit.*, p.206.

75. Girard, René. “El revés del mito...”, *op. cit.*, p.113.

En Europa, ocurría algo que parecía exclusivo de países periféricos: la guerrilla urbana. En 1968, la revuelta estudiantil conoció desbordamientos radicales, sobre todo en Italia y Alemania, con la organización de grupos armados; entre otros, las Brigate Rosse y el Baader–Meinhof. Fue una difusión, en grandes capitales europeas, de un tipo de estrategia de guerrilla que parecía limitada a países del Tercer Mundo.

Pero no es todo: pensemos en la guerra de Vietnam. La guerra, como se sabe, duró dos décadas. El periodo crucial fue al final de los años sesenta. En aquel momento, ocurrió la famosa ofensiva Tet, así como los bombardeos aéreos que afectaron tanto a objetivos militares como a la población civil —las imágenes de hombres, mujeres y especialmente niños victimados por el napalm, se encuentran entre las más fuertes del siglo xx. En ese contexto, recuérdese la presencia de la guerra de Vietnam en la vida cotidiana de las sociedades occidentales, gracias a la cobertura de los medios de comunicación. Esa fue la primera guerra de largo alcance acompañada diariamente en la televisión y los periódicos. En otras palabras, la violencia dejaba de ser una alusión, una característica de las sociedades “poco” desarrolladas, y mostraba ahora ser parte indisoluble del diario vivir de las culturas “avanzadas”.

Todavía más: se vivía en la atmósfera absorbente de la guerra fría. Un poco antes, en 1962, hubo un momento en que se volvió muy posible la concreción de la amenaza que parecía casi ficticia, es decir, la destrucción del mundo por medio de la guerra nuclear. En ese año emblemático, hubo días en que el mundo literalmente vivió suspendido frente

a la posibilidad de conflagración mundial, debido a la crisis de los misiles que la Unión Soviética instalaría en Cuba.⁷⁶

El contexto en el cual René Girard creció, se formó y produjo la primera parte de su obra, es la atmósfera de la segunda guerra mundial y de la guerra fría. Él tuvo que enfrentar las dificultades inherentes a ese periodo histórico. Es decir, una época marcada por la posibilidad inminente de destrucción del mundo, en virtud de una compleja dinámica política. Esto es, la más importante rivalidad mimética de los tiempos modernos: la disputa entre la Unión Soviética y Estados Unidos. Ese ambiente es indispensable para una comprensión adecuada del pensamiento girardiano, y que aclara la centralidad de la violencia en la formación misma del autor.

En efecto, nacido en Aviñón en 1923, René Girard viajó a París en 1943, como estudiante de la reconocida École des Chartes. Ahí él estudió paleografía y se especializó en historia medieval. En París, el joven estudiante vivió directamente las consecuencias de la segunda guerra mundial.⁷⁷ En el tono elocuente que lo caracteriza, Michel Serres resumió el espíritu de su tiempo: “Las emociones profundas propias de nuestra generación nos darán un cuerpo de violencias y de muerte. Sus páginas emanan

76. “Al parecer, nunca antes la humanidad había vivido tan de cerca el peligro de la auto-destrucción. La gran preocupación de los académicos del Este y el Oeste, el Primer y el Tercer Mundo era, ¿cómo mantener la armonía entre dos superpotencias, la una con el potencial de destruir a la otra, y en el proceso el mundo entero?”. Andrade, Gabriel. *Op. cit.*, p.67.

77. En su memoria: “Pero no aguantaba aquella vida. En la Francia supuestamente no ocupada, las condiciones materiales eran muy duras”. Girard, René. *Los orígenes de la cultura*, *op. cit.*, p.24.

de sus huesos, sus ideas, de su sangre; en usted, la teoría emerge de la carne”.⁷⁸

Girard, así, es fruto de una generación que creció en esa atmósfera, conviviendo con el escándalo de la revelación de lo que ocurrió en los campos de concentración en Alemania.

He ahí el contexto biográfico de René Girard.

Ahora bien, *La violencia y lo sagrado* representa una reflexión potente sobre ese instante histórico. ¡Instante que hoy en día parece pertenecer literalmente a otro universo! Sin embargo, recuérdese que la guerra fría, como fenómeno de determinación de lo cotidiano de millones y millones de personas en todo el planeta, duró de 1947 a 1991. Más de una generación, por tanto, plasmó su comprensión del mundo en tal espíritu.

La reflexión de René Girard representa uno de los más fuertes diálogos establecidos con esa constelación de retos.

Ahora, comprensiblemente, en medio del momento histórico planetario donde la violencia parecía llevar al mundo a la posibilidad real de autodestrucción, muchos pensadores abogaban por el retorno de actitudes no violentas, a fin de defender la paz a toda costa.

Y, aquí, paz quería decir rechazo absoluto de la violencia.

Una vez más lució la singularidad de Girard: su obra se aparta visceral, intelectual, antropológicamente de la violencia del mecanismo del chivo expiatorio. Pero, al aceptar la centralidad del carácter mimético del deseo,

78. Serres, Michel. “Respuesta de Michel Serres al discurso de René Girard”, en Girard, René. *Aquel por el que llega el escándalo*, op. cit., p.160.

Girard no puede sino afirmar la imposibilidad de la cultura humana sin violencia. La violencia, entonces, no es un dato desechable; al revés, sin la violencia inicial, provocada por el carácter mimético del deseo, la propia cultura no se habría formado. Desde la perspectiva girardiana, la cultura es un proceso interminable de interlocución con aquello que, para bien o para mal, constituye lo humano: la violencia, miméticamente engendrada. Por supuesto, tal posición produjo malentendidos, como si el reconocimiento de la centralidad de la violencia en los orígenes de la cultura correspondiera a una inesperada legitimación de la violencia.⁷⁹ En la correcta evaluación de Gabriel Andrade: “Esta acusación es infundada [...] Girard sólo se ha limitado a advertir que la especie humana ha operado de ese modo desde sus propios inicios”.⁸⁰

El pensador francés ofreció una de las más vigorosas respuestas filosóficas y antropológicas al dilema del tiempo que le tocó vivir. Su respuesta es otra vez paradójica, pues la presencia de una condena ética visceral a la violencia del proceso del chivo expiatorio también significa la afirmación inequívoca de la centralidad de la violencia en la constitución de lo humano.

79. El modelo caricatural de ese malentendido se encuentra en una reseña de Hayden White. En un momento particularmente infeliz llegó a escribir: “Tómese, por ejemplo, la Alemania nazista. Aquí, seguramente, tenemos una sociedad que se encuadra en los criterios girardianos de una condición sana (*criteria of healthiness*)”. White, Hayden. “Ethnological ‘lie’ and mythical ‘truth’”, en *Diacritics*, *op. cit.*, p.8. La analogía es tan absurda que no requiere de comentarios.

80. Andrade, Gabriel. *Op. cit.*, p.157.

Por eso, cabe reiterar, el título mismo *La violence et le sacré* es un auténtico hallazgo conceptual.

1978

Llego, por lo tanto, al contexto del tercer libro de Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, rematando el círculo de las tres intuiciones básicas, para señalar el carácter paradójico de las nociones subyacentes a los tres libros—hito que pavimentaron la teoría mimética.

Girard lo definió enfáticamente: “El carácter ‘apocalíptico’ de un mundo en el cual los dobles miméticos se amenazan a sí mismos y a la humanidad toda con armas nucleares es, para mí, igual a una plena revelación de la violencia humana, desarrollada más allá de las pantallas del sacrificio, es una reafirmación de la mimesis conflictiva”.⁸¹

En este tercer libro, el diálogo disciplinar fundamental es, por un lado, con la etnología y la etología, y, por otro, con la teología y los estudios bíblicos. El propio título ya adelanta —con la alusión a un pasaje bíblico, mencionado en la introducción— el contenido de los diálogos con Jean-Michel Oughourlian y Guy Lefort.

En *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Girard desarrolla una lectura intensa de la obra de Friedrich Nietzsche, sobre todo de *Genealogía de la moral*. Se trata, en un primer momento, de coincidir con la perspectiva nietzscheana. Al fin y al cabo, el filósofo alemán compren-

81. Girard, René. “Entrevista con René Girard”, *op. cit.*, p.206.

dió perfectamente la división nítida entre las figuras de Dionisio y Cristo, es decir, entre rito pagano y cristianismo. Se trata de reconocer la agudeza de Nietzsche, que intuyó la dinámica de la escenificación del asesinato fundador, o sea, del mecanismo del chivo expiatorio, que no solo preserva la eficacia del sacrificio sino que también oculta la inocencia de la persona sacrificada. Aún más: Nietzsche entendió que otro tipo de escenificación fue propuesto a través de la Pasión, revelando que el chivo expiatorio es inocente, mostrando así la inviabilidad de la permanencia del mecanismo victimario.

Una lectura más interesante de *Des choses cachées depuis la fondation du monde* implica un diálogo tenso, pero indispensable y productivo con el Nietzsche que opta por Dionisio. Por supuesto, Girard realiza una elección contraria, optando por Cristo. Para evitar nuevos malentendidos, aclaro el punto: no se trata, necesaria o exclusivamente de una cuestión religiosa, aunque no se pueda negar que tal dimensión sea indisociable del pensamiento girardiano. Se trata, sobre todo, de privilegiar una opción ética a favor de la víctima, de los “débiles”, en el sentido nietzscheano, en lugar de optar por los verdugos, por los “fuertes”.

Cuando Girard publicó su tercer libro—hito, varios críticos, para decirlo elegantemente, consideraron *Des choses cachées* un evento anacrónico. Después de todo, ¿en 1978 a quién se le podría ocurrir la centralidad de la religión en la determinación de las relaciones internacionales? ¿a quién se le ocurriría que la religión se volvería el punto decisivo en la posibilidad de la autodestrucción? ¿quién hubiera pensado que, tan solo 13 años después, la Unión Soviética ya no existiría? O sea, ¿a quién se le podría ocurrir

que la distinción fundamental ya no sería ideológica sino una división de carácter religioso? Como el propio Girard dijo en su último libro, *Achever Clausewitz* (2007): “Si alguien hubiera dicho, treinta años atrás, que el islamismo sería el relevo de la guerra fría, eso habría causado hilaridad”.⁸²

En este sentido, *Des choses cachées depuis la fondation du monde* es el más profético de los primeros libros del pensador francés —y deliberadamente, bien entendido.⁸³ De hecho, a partir de ese momento, la propia reflexión girardiana siguió una orientación diversa. Es importante recordar que, un año después de la publicación del libro, un hecho inesperado comenzó a definir el rostro del mundo contemporáneo. Tal vez ya podamos vislumbrarlo, pero aún estamos lejos de comprender totalmente sus consecuencias.

En 1979, el shá Reza Pahlevi fue depuesto y el ayatola Khomeini transformó a Irán en una teocracia. Se podría ver ese instante histórico, sin ningún juicio previo de valor, como un evento de gran importancia en la definición de la última parte del siglo XX y de comienzos del XXI. La tensión del mundo contemporáneo no se refiere más a una distinción ideológica entre proyectos políticos de colores diferentes sino en alguna medida al retorno del fundamentalismo religioso. Además, se trata de señalar un regreso de lo religioso que no solo parece indisoluble de la violencia sino que también la alimenta. Y sin que necesariamente se produzca una dimensión sagrada. Pareciera que, después

82. Girard, René. *Clausewitz en los extremos...*, op. cit., p.12.

83. Como si el pensador francés repitiera los pasos del novelista ruso: “El arte de Dostoyevski es literalmente profético”. Girard, René. *Dostoïevski. Du double a l'unité*, Plon, París, 1963, pp. 152–152.

de la revelación de la inocencia del chivo expiatorio, ya no fuera posible producir lo sagrado sino únicamente reproducir la propia violencia. Carlos Mendoza-Álvarez lo expresó con fuerza: “La profecía de André Maleaux se cumplió: el siglo XXI está aquí y es *religioso*”.⁸⁴

El libro de 1978, una vez más, dialoga con las circunstancias del tiempo, pero siempre a partir de un ángulo inesperado.

Sin embargo, cada día se vuelve más claro que la comprensión del mundo contemporáneo exige considerar el problema de la religión, reconociendo su carácter paradójico por la doble vía de la *violencia* y de lo *sagrado*.

Girard lo propuso claramente: “Es preciso cambiar radicalmente nuestros modos de pensamiento, e intentar comprender sin a priori alguno ese acontecimiento, valiéndonos de todos los recursos que puede proporcionarnos la islamología. Hay que poner manos a la obra, que es inmensa”.⁸⁵

Finalmente, con la publicación de *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Girard comenzó a desarrollar una lectura antropológica de las Sagradas Escrituras. En los últimos libros, ese proyecto asumió contornos de una auténtica imaginación apocalíptica —y eso en la acepción propiamente etimológica del término *ποκλυσις* (*apokálypsis*), o sea, *revelación*. En este caso, revelación del carácter primordial de la violencia, miméticamente engendrada, y de su disseminación en escala planetaria.

84. Mendoza-Álvarez Carlos. *Op. cit.*, p.27.

85. Girard, René. *Clausewitz en los extremos...*, *op. cit.*, p.302.

Rescatar la etimología permite comprender el sentido fuerte del estilo polémico de Girard, sobre todo si consideramos las condiciones complejas del escenario político internacional: “El apocalipsis no anuncia el fin del mundo; funda una esperanza [...] Puede decirse, desde este punto de vista, que comenzó el apocalipsis [...] Esa escalada hacia el apocalipsis es la plasmación superior de la humanidad”.⁸⁶

Comprendamos bien: el apocalipsis comenzó porque la propagación de la violencia a escala planetaria obliga a una toma de conciencia.

En otras palabras, ya no se trata de una querrela filosófica sino más bien de una cuestión de supervivencia de la humanidad como un todo.

De ahí la paradoja: la *revelación* de la centralidad de la violencia y de su tendencia a aumentar sin freno, inaugura la *posibilidad* de un nuevo tiempo,⁸⁷ en el cual las rivalidades miméticas *pueden* ser remplazadas por el reconocimiento del mimetismo que a todos involucra.

CODA

Concluyo este capítulo recordando que solo deseaba sintetizar los elementos básicos de la teoría mimética; por eso, el carácter introductorio de la exposición.

86. *Ibidem*, respectivamente, pp. 14, 298 y 306.

87. He aquí precisamente la definición propuesta por Girard, el “Reino de Dios ofrece un universo sin rivalidad mimética ni persecución”. Girard, René. “Satan et le scandale”, *op. cit.*, p.122. Hay que leer este pasaje con una mirada más antropológico-histórica que teológica.

Debo destacar un punto clave: en dos libros posteriores, que discutiré en el capítulo V, *Evolution and conversion* y *Achever Clausewitz*, Girard llegó a cambiar considerablemente su juicio en lo que se refiere al tema de la violencia y sobre todo acerca de la posibilidad de encontrar un espacio no sacrificial, en el cual la experiencia de lo sagrado sería inmune a la eclosión de la violencia.

De este modo, aunque sea una teoría propiamente arquitectural, debido a la coherencia interna de sus elementos y al propósito de abarcar la totalidad de los fenómenos humanos, la teoría mimética es una forma fluida de pensamiento, que no se confunde con la rigidez de esquemas deterministas.

Girard cree haber encontrado el mecanismo genético, la matriz misma de la emergencia de la cultura. Sin embargo, siempre subrayó el dinamismo de su pensamiento.

Para cerrar este capítulo, escuchemos, entonces, sus palabras acerca del carácter no determinista de su acercamiento:

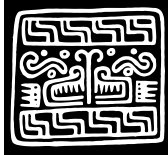
Se puede incluso suponer que algunos grupos humanos arcaicos no sobrevivieron porque sus rivalidades miméticas no produjeron ninguna víctima que los polarizara lo suficiente como para salvarles de la autodestrucción. Otros quizá no fueron capaces de ritualizar el fenómeno y de crear un sistema religioso duradero. Lo que siempre he afirmado, eso sí, es que el origen de la cultura reposa sobre el

mecanismo del chivo expiatorio y que las primeras instituciones propiamente humanas consisten en la repetición, deliberada y planificada, de ese mecanismo.⁸⁸

Al contrario de lo que muchos imaginan, Girard no ofrece una respuesta cómoda a los desafíos actuales sino más bien nos obliga a involucrarnos en el dilema contemporáneo.

(Exactamente lo que busco hacer en los próximos capítulos.)

88. Girard, René. *Los orígenes de la cultura*, op. cit, p.64.



II. HISTORIA CULTURAL LATINOAMERICANA Y TEORÍA MIMÉTICA

DOS FECHAS Y UN GESTO¹

El 24 de abril de 1950 un joven periodista colombiano publicó un artículo inquietante en *El Herald* de Barranquilla. Su texto abordaba “los problemas de la novela” en Colombia, afirmando provocadoramente:

Todavía no se ha escrito en Colombia la novela que esté indudable y afortunadamente influida por los Joyce, por Faulkner o por Virginia Woolf. Y he dicho “afortunadamente” porque no creo que podríamos los colombianos, ser, por el momento, una excepción al juego de las influencias. En su prólogo a *Orlando*, Virginia confiesa sus influencias,

1. Presenté un primer bosquejo de este capítulo en el ensayo “Historia cultural latinoamericana y teoría mimética: ¿por una poética de la emulación?”, en *Universitas Philosophica*, *op. cit.*, pp. 105–121.

Faulkner mismo no podría negar la que ha ejercido sobre él el mismo Joyce [...] Si los colombianos hemos de decidirnos acertadamente, tendríamos que caer irremediabilmente en esta corriente. Lo lamentable es que ello no haya acontecido aun, ni se vean los más ligeros síntomas de que pueda acontecer alguna vez.²

El joven periodista defendía sin pudor el carácter inevitable de la influencia europea y estadounidense.³ Su intuición debe ser señalada, así como el empleo libre de la palabra prohibida en la teoría contemporánea: *influencia*; palabra a la cual volveré en el capítulo IV. No solo Gabriel García Márquez invocó la necesidad de dejarse influenciar por los reconocidos maestros del oficio de la escritura sino más bien identificó en ese mismo gesto el origen de aquella maestría. Cabe decir, la corriente mimética no respeta latitudes, exigiendo sobre todo una cierta actitud frente a la tradición.

2. García Márquez, Gabriel. “¿Problemas de la novela?”, en *Obra periodística 1. Textos costeños (1948–1952)*, Diana, México, 2010, p.211. Ángel Rama desarrolla interesantes consideraciones sobre este pasaje en *Transculturación narrativa en América Latina*, Fundación Ángel Rama, Montevideo, 1989, pp. 35–37. Destaco su observación: “Las soluciones estéticas que nacieron en los grupos de esos escritores mezclarán en varias dosis los impulsos modernizadores y las tradiciones locales, dando a veces resultados pintorescos”. *Ibidem*, p.37.

3. En palabras que recuerdan las del colombiano, el crítico brasileño Antonio Candido propuso: “Un problema que resulta interesante discutir desde el punto de vista de la dependencia cultural es el de las influencias de varios tipos, buenas o malas, inevitables e innecesarias. Nuestras literaturas (como también las de Norteamérica) son, fundamentalmente, ramas de las literaturas metropolitanas”. “Literatura y subdesarrollo”, en Fernández Moreno, César (ed.), *América Latina en su literatura*, Siglo XXI, México, 2000, p.344.

Dos décadas antes del artículo del futuro Premio Nobel, más precisamente en 1931, un intelectual cubano expuso idéntico principio estructural. La similitud del análisis no debe sorprender, pues demuestra el carácter propiamente mimético de buena parte de las más importantes realizaciones en el arte y en el pensamiento latinoamericano.

Escuchemos sus consejos:

Toda arte necesita de una tradición de *oficio*. En arte la *realización* tiene tanta importancia como la materia prima de una obra... [...]

Por ello es menester que los jóvenes en América conozcan a fondo los valores representativos del arte y la literatura moderna en Europa [...] para tratar de llegar al fondo de las técnicas, por el análisis, y hallar métodos constructivos aptos a traducir con mayor fuerza nuestros pensamientos y nuestras sensibilidades de latinoamericanos... Cuando Diego Rivera, hombre en quien palpita el alma de un continente, nos dice: “Mi maestro, Picasso”, esta frase nos demuestra que el pensamiento no anda lejos de las ideas que acabo de exponer.⁴

Otra vez, el acento no recae en la búsqueda romántica de una originalidad inmune al influjo de la tradición sino al contrario, la idea de oficio y la referencia al universo de la pintura sugieren un dominio particular, capaz de accionar

4. Carpentier, Alejo. “América ante la joven literatura europea”, en *Los pasos recobrados. Ensayos de teoría y crítica literaria*, Unión, La Habana, 2003, p.165.

una nueva potencia estética e intelectual. Se trata de la poética de la emulación, comprendida en tanto forma literaria y experiencia de pensamiento que rescatan el sentido potencialmente productivo de la noción de influencia.⁵

(Y no es todo: las afinidades pueden volverse todavía más sorprendentes.)

Después de su artículo programático, el periodista colombiano esperó durante 17 años para que alguien respondiera a las expectativas de su artículo de juventud. Como nadie lo hizo, escribió *Cien años de soledad*.⁶

El intelectual cubano también tardó 17 años para concluir *El reino de este mundo*, y aunque la novela solo se haya publicado en 1949, su famoso prólogo salió el 8 de abril de 1948 en *El Nacional* de Caracas.

La coincidencia no puede dejar de impresionar: dos jóvenes hombres de letras, en décadas distintas y en países

5. “La noción de ‘influencia’ es una maldición para la crítica del arte, principalmente por el equívoco de su prejuicio gramatical acerca de quién es el actor y quién es el receptor: parece invertir la relación entre lo activo y lo pasivo que el actor histórico experimenta, y que el historiador debe tomar en cuenta. Si decimos que X influencia Y parece que estamos diciendo que X le hizo algo a Y, no que Y le hizo algo a X. Pero en el caso de buenas pinturas y buenos pintores, el segundo es siempre el caso más real y vivo”. Baxandall, Michael, citado en Bargellini, Clara. “Difusión de modelos: grabados y pinturas flamencos e italianos en territorios americanos”, en Gutiérrez Haces, Juana (coord.), *Identidades compartidas. Pintura de los reinos. Territorios del mundo hispánico, siglos XVI–XVII*, t.III, Fomento Cultural Banamex, México, 2009, p.965.

6. Cabe recordar que García Márquez publicó *La hojarasca* en 1955. En esa novela el pueblo ficticio de Macondo ya está presente, así como el coronel Aureliano Buendía, personaje clave en *Cien años de soledad*. De igual modo, es explícito el diálogo con la obra de Faulkner. En otras palabras, el esfuerzo de García Márquez para asumir el reto implicado en “los problemas de la novela” es anterior a la escritura de su obra maestra.

diversos, expresan principios casi idénticos y que en el espacio de 17 años concluyen novelas que cambiaron radicalmente el panorama de la literatura latinoamericana.

¿Simple coincidencia?

¿O sería mejor suponer que este fuera uno de los más importantes ejemplos de una corriente mimética que atraviesa la historia cultural?

El lector ya comprende que siempre empleo el adjetivo mimético en un sentido girardiano. No se trata de reiterar anacrónicamente algún tipo de complejo de inferioridad cultural, gesto caricatural cuya expresión sería la inevitabilidad de la “imitación” de todo lo que se hace en los grandes centros. Sencillamente, aquí, se trata de convertir la centralidad del otro en fuente indispensable de reflexión acerca de la propia constitución de nuestra América.

Esta es la hipótesis que deseo ofrecer y que hace parte del esfuerzo de repensar la propia escritura de la historia cultural a partir de una reflexión mimética. En otras palabras, propongo la siguiente hipótesis: la distinción girardiana entre “mentira romántica” y “verdad novelesca” estimula una comprensión innovadora de la escritura de la historia cultural y, por ende, de las culturas latinoamericanas.

Con el propósito de desarrollar esta posibilidad, vuelvo a discutir los conceptos girardianos de mentira romántica, verdad novelesca e interdividualidad. Concluiré este capítulo con dos puntos: la propuesta de un posible programa de estudios latinoamericanos en activo diálogo con la teoría mimética y el retorno al concepto de “culturas shakespearianas” como forma de establecer una nueva tipología cultural.

MENTIRA ROMÁNTICA. VERDAD NOVELESCA

Para ello, es necesario recapitular el significado de los términos que componen el título de la primera obra de René Girard: *mensonge romantique* y *vérité romanesque*. Tales términos pueden favorecer la escritura de una nueva historia cultural, así como sugerir la posibilidad de una contribución teórica latinoamericana a la obra de René Girard.

Recapitulemos.

La intuición básica de la teoría mimética derivó de la lectura de distintas novelas de siglos y contextos culturales diversos. En el arco temporal comprendido entre Miguel de Cervantes y Marcel Proust, la recurrencia de un mismo dato representó el elemento catalizador, cuyo pleno desenvolvimiento exigió décadas de esfuerzo continuo y llevó a la formulación de la teoría mimética.

¿Cuál es ese dato común? La centralidad del deseo en la reflexión acerca de la condición humana. Repitamos: reflexión presente entre los novelistas distintos y distantes entre sí. Ahora bien, ¿cómo considerar *ese dato común* algo realmente innovador? ¿Alguien puede ignorar o negar su centralidad? Ahí está el punto clave: Girard identificó una constante que hasta entonces había pasado desapercibida: *es como si los más importantes escritores de la tradición occidental hubiesen reflexionado sobre una misma distinción fundamental*. Posteriormente, el filósofo amplió su horizonte de referencias, pero en su primer libro, limitó su abordaje a los clásicos de la literatura occidental. Más importante, por lo tanto, que la obvia diferencia entre sus obras sería la semejanza en lo tocante a una misma cuestión.

Por un lado, ciertos autores presentan al deseo como el vínculo, por así decir, espontáneo entre dos sujetos. ¡He ahí el famoso “amor a primera vista”! *El otro* solamente existe como una instancia de la sociedad que la mayoría de las veces impone obstáculos para la plena realización de ese amor: rápidamente el deseo se metamorfosea en amor y los sujetos enamorados viven una “robinsonada” con final feliz.

Por otro lado, y aquí reside la fuerza de la intuición girardiana, determinados autores descubrieron una inquietante noción: dos sujetos solamente consiguen desearse a través de la mediación de un tercero. Es decir, toda relación amorosa es siempre triangular, hay siempre un *otro* que estimula el deseo de uno de los vértices del triángulo.

Para decirlo con palabras del cancionero popular, “no hay dos, sin tres”.

O para explicitarlo con la variada geometría mimética: “Deseando la misma cosa, los miembros del grupo se vuelven antagonistas, en pares, en triángulos, en polígonos, todo lo que se pueda imaginar”.⁷

En *Dom Casmurro*, novela de Joaquim Maria Machado de Assis, la noción inspiró una obra maestra. Como si anunciase el fundamento de la teoría mimética, el narrador Bento Santiago, con perfecta dicción girardiana, denominó el capítulo en el que descubre “su” amor por Capitú, “La

7. Girard, René. *Quand ces choses commenceront...*, *op. cit.*, p.43. La novela del brasileño Alberto Mussa *O movimento pendular* es un fascinante ejercicio ficcional de exploración de las formas geométricas del deseo; como el autor afirma, las historias de adulterio de su novela: “forman, en verdad, un sistema; y —leídas en secuencia— proponen una teoría del triángulo amoroso”. Mussa, Alberto. *O movimento pendular*, Record, Río de Janeiro, 2006, p.9.

denuncia”. El *agregado*⁸ José Dias decidió confesar a la madre de Bentinho su preocupación por la amistad de su hijo, Bentinho, y la vecina de la casa de al lado. Escondido en el corredor de la casa, el futuro narrador de la novela lo oye todo. Más tarde, a solas, empieza a pensar en las palabras del *agregado*.

Leamos el pasaje decisivo que se encuentra en el capítulo “En la terraza”:

¿Con que yo amaba a Capitú, y Capitú a mí? Sin duda, estaba cosido a sus faldas, *pero no se me ocurría nada que entre nosotros fuera de veras secreto [...]* Pues, francamente, sólo ahora comprendía la emoción que me daban esas y otras confidencias [...]. Todo esto se me presentaba ahora por boca de José Dias, *que me había denunciado a mí mismo [...]* ¡Yo amaba a Capitú! ¡Capitú me amaba!⁹

Bentinho es uno de los personajes más miméticos de la literatura brasileña, pues depende totalmente de la presencia de un *mediador* para saber *si ama* y, sobre todo, *a quien ama*. Ese es precisamente el procedimiento sacado a la luz en la prosa de los autores estudiados por Girard: *el deseo es siempre mediado, suponiendo una compleja relación triangular*, en lugar de anunciar el contacto directo entre dos

8. *Agredado*, o dependiente, designa un tipo característico de las relaciones sociales brasileñas decimonónicas. El *agregado* era un hombre libre, pero pobre; de ahí, en general, se asociaba a una familia pudiente en busca de protección. José Dias es uno de los más célebres *agregados* de la ficción brasileña.

9. Machado de Assis, Joaquim Maria. *Dom Casmurro*, UNAM, México, 2012, pp. 55–56.

“corazones simples”. Al contrario del lugar común, vuelto dogma con la avalancha ideológica representada por el romanticismo, en el pleito de marido y mujer, desde sus comienzos, alguien se involucró.

En la prosa del novelista brasileño los términos mismos del pensador francés ya se encontraban desarrollados, y eso en un capítulo justamente llamado “Acepto la teoría”:

Yo, lector amigo, acepto la teoría de mi viejo Marcolini, no sólo por la verisimilitud, que es muchas veces toda la verdad, sino porque mi vida se casa bien con la definición. Canté un *dúo* tiernísimo, después un *trío*, después un *quator*... [...] la denuncia de José Dias, mi querido lector, fue dada principalmente a mí. Me denunció a mí mismo.¹⁰

Piénsese también en Leopoldina, personaje de otro gran novelista de la lengua portuguesa, José María Eça de Queirós. En *O primo Basílio*, la protagonista, Luísa, se entrega a una aventura con su primo Basílio y así consideró su nueva condición:

Se fue a ver al espejo; encontró la piel más clara, más fresca, y una ternura húmeda en los ojos; —*sería verdad entonces lo que decía Leopoldina*—, que “¿acaso no había como una pequeña maldad para hacer a la gente bonita”? Tenía un amante, ella.

10. *Ibidem*, p.52.

E inmóvil en medio de la habitación, los brazos cruzados, la mirada fija, repetía: “¡Tengo un amante”!¹¹

La sagacidad de la intuición girardiana permite que se vislumbre en la referencia, en teoría irrelevante, de la opinión de la amiga, la revelación decisiva del rol de la mediación. De hecho, la presencia de Leopoldina es tan constitutiva de la traición de Luísa como la presencia efectiva de Basílio; el futuro amante. Al final, ¿para qué tendríamos aventuras si no pudiésemos compartir los frutos de la trasgresión con una tercera persona o con un grupo de amigos?

En el fondo, ¿cómo llegaríamos a tener historias amorosas si una tercera persona no nos hubiese al menos sugerido la posibilidad de hacerlo?

En síntesis, como ya discutimos: la verdad novelesca explicita el rol del mediador en la determinación del deseo, mientras la mentira romántica oculta el vértice más importante del triángulo amoroso: no los sujetos enamorados sino el modelo que los reunió.

MÍMESIS COMO FORMA LITERARIA

En términos girardianos, la corriente mimética constituye la estructura profunda de la obra de Eça de Queirós. El pasaje mencionado es un ejemplo acabado de la emulación establecida por el novelista portugués con Gustave Flaubert.

11. Eça de Queirós, José María. *O primo Basílio. Episódio doméstico*; Ateliê, São Paulo, 2004, p.226; las cursivas son añadidas.

(La poética de la emulación traduce la necesaria presencia del mediador en una forma literaria y una experiencia de pensamiento particularmente productiva.)

Véase, en ese contexto, el conocido capítulo de *Madame Bovary*:

Pero al verse en el espejo se asustó de su cara. Nunca había tenido los ojos tan grandes, tan negros ni tan profundos. Algo sutil esparcido sobre su persona la transfiguraba.

Se repetía: ‘¡Tengo un amante!, ¡un amante!, deleitándose con esta idea, como si sintiese renacer en ella otra pubertad.¹²

El procedimiento es evidente: Eça se apropia de la novela del francés; Flaubert es tomado como modelo a ser transformado según los intereses del autor portugués.¹³

Por ello, *O primo Basílio* aclara otra dimensión clave de mi reflexión: la poética de la emulación. La anuncio a través del agudo comentario de Christopher Domínguez Michael: “¿*El Primo Basílio* es una imitación de *Madame Bovary*? Lo es si retomamos el sentido clasicista de la imitación, como adopción de un modelo para que, al conservarlo, se logre su superación. Optar por esa visión es rechazar la mentira

12. Flaubert, Gustave. *Madame Bovary*, Cátedra, Madrid, 2009, p.246.

13. En mi libro *Machado de Assis: por uma poética da emulação* (Civilização Brasileira, Río de Janeiro, 2013) ofrezco un estudio detallado del método queiroisiano de apropiación de la obra de Flaubert.

romántica de la originalidad, perseverante a través de los siglos”.¹⁴

El crítico literario llega a emplear el vocabulario girardiano de la *mentira romántica* y lo hace con gran precisión, pues el sistema retórico basado en la técnica de la *imitatio*, a la cual se seguía el indispensable momento de *aemulatio*, también poseía en su eje la centralidad del mediador. En el caso del sistema literario, mediador era toda *auctoritas*, o sea, autores reconocidos como *autoridades* insoslayables en determinado género.

En la secuencia del pasaje, Domínguez Michael observa igualmente con razón: “el adulterio, tema comercial por excelencia de la novela decimonónica y de tantos sucedáneos”.¹⁵ Tal vez no sea difícil encontrar un motivo estructural para la omnipresencia de adúlteros en el universo de la novela, ¿y por qué no? del cine, del teatro, de la televisión, en fin, de toda forma narrativa.

En la segunda escena del quinto acto de *Como gustéis*, Shakespeare imaginó un encuentro único del contenido del deseo mimético con una forma propiamente literaria. La acción ya se acerca al final; muy pronto los equívocos serán aclarados y los conflictos resueltos —al fin y al cabo se trata de una comedia.

Permítame, entonces, estimado lector, una larga cita; incluso gráficamente ella demuestra el carácter imitativo de deseo mimético, origen de los celos y de las tragedias

14. Domínguez Michael, Christopher. “Eçalatría”, en *El XIX en el XXI*, Sexto Piso / Claustro de Sor Juana, México, 2010, p.201.

15. *Ibidem*, pp. 201–202.

inspiradas en los innumerables triángulos amorosos de la tradición literaria.

La escena reúne parejas que todavía no se formaron; de ahí la importancia de Rosalinda (disfrazada como el joven Ganimedes), que se sobresale en el rol de mediador universal:

Febe – Dile lo que es amar, zagal, te ruego.

Silvio – ¿Amar? Ser todo lágrimas y quejas.

Cual yo por Febe.

Febe – Y yo por Ganimedes.

Orlando – Y yo por Rosalinda.¹⁶

Rosalinda – Y yo por ninguna.¹⁷

Silvio – Ser todo abnegación y rendimiento:

Cual yo por Febe.

Febe – Y yo por Ganimedes.

Orlando – Y yo por Rosalinda.

Rosalinda – Y yo por ninguna.

Silvio – ¿Amar decís? Ser todo fantasía,

Todo pasión, vehemente anhelo todo;

Ser todo adoración y acatamiento,

Todo humildad, paciencia e impaciencia,

Pureza todo, y firme a toda prueba:

Cual yo por Febe.

16. La traducción prefiere: “Por Rosalinda yo”. Se trata de evitar la repetición para que el texto se vuelva más “elegante”, pero es un grave error: el punto mismo de la genialidad shakespeariana, al contrario, ¡exige que los personajes repitan exactamente las mismas líneas!

17. La traducción suprime el “Y”, fundamental para que la repetición sea perfecta. *Cambiaré la traducción para rescatar la fuerza de la forma mimética inventada por Shakespeare.*

Febe – Y yo por Ganimedes.

Orlando – Y yo por Rosalinda.

Rosalinda – Y yo por ninguna.

Febe [*a* Rosalinda] – Si esto es así, ¿por qué mi amor desdeñas?

Silvio [*a* Febe] – Si esto es así, ¿por qué mi amor desdeñas?

Orlando – Si esto es así, ¿por qué mi amor desdeñas?

Rosalinda [*a* Orlando] – ¿A quién decís por qué mi amor desdeñas?

Orlando – A la que ausente está, ni puede oírme.

Rosalinda – ¡Basta, ya basta por Dios!¹⁸

La perfección de la forma shakespeariana prácticamente vuelve todo comentario redundante. Si Rosalinda no interrumpiera el contagio mimético, probablemente los personajes seguirían repitiéndose, aunque, por eso mismo, estuviesen convencidos de la originalidad de sus sentimientos. Aquí, la repetición cómica —que suele ocasionar efectos trágicos— revela el vínculo profundo entre la representación del amor y su asociación con los celos, formando un par indisoluble: los celos aseguran la promesa del otro, a través de la presencia real o imaginaria del rival, ese modelo al revés. No importa: los celos aseguran que el objeto de mi deseo *también es deseado por otros* y, en el espejo de sus ojos, mi deseo no puede sino aumentar.

18. Shakespeare, William. *Como gustéis*, *op. cit.*, pp. 185–186.

CELOS: ¿CÓMO NO TENERLOS?

Uno de los pasajes más perturbadores de *Othello* anuncia precisamente el cercano castigo del moro, por su soberbia en creerse inmune a la opinión de los otros, al influjo de la voz ajena en la determinación de su mirada. En la tercera escena del tercer acto —hay que decirlo, ¡la más completa traducción literaria de la figura geométrica clave en la teoría mimética!— después de Yago haber repetido insistentemente la palabra-trampa,¹⁹ auténtica piedra de escándalo, Otelo le contesta con una confianza que muy pronto le costará todo (cito en inglés porque la traducción suprime exactamente el término decisivo):

Why, why is this?
Think'st thou I'd make a life of jealousy,
To follow still the changes of the moon,
With fresh suspicious? No, to be once in doubt
Is once to be resolved.²⁰

19. De hecho, la repite, en secuencia, tres veces e incluso ofrece la célebre definición: “O beware, my lord, of jealousy: / It is the Green-eyed monster which doth mock / The meat it feeds on”. Sanders, Norman (ed.). *Othello*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 130–131. En la traducción al español: “Señor, temed a los celos, pálido monstruo, burlador del alma que le da abrigo”. Shakespeare, William. *Otelo; La fierecilla domada; A vuestro gusto; El rey Lear*, op. cit, p.37. La traducción no capta la fuerza de la idea “the green-eyed monster”.

20. Shakespeare, William. *Othello*, op. cit, p.131. En español: “¿Qué quieres decir? ¿Imaginas que he de pasar la vida entre sospechas y temores, cambiando de rostro como la luna? No: la duda y la resolución sólo pueden durar en mí un momento”. Shakespeare, William. *Otelo; La fierecilla domada; A vuestro gusto; El rey Lear*, op. cit, p.37.

El moro cree situarse más allá de la condición mimética: nadie puede influenciarle en la determinación de sus sentimientos; él todo lo sabe acerca de sí mismo y no necesita de otro para descubrirse. Sin embargo, como la acción dramática lo evidencia, la “denuncia” de Yago se reveló decisiva, moldeando el curso de sus acciones.

Estamos, por lo tanto, en el ámbito de los amantes shakespearianos, cuya expresión definidora es perfectamente mimética: “love by another’s eye”;²¹ o sea, me enamoro a partir del enamoramiento de otro. De igual modo, se puede decir: “love by hearsay”;²² eso es, me apasiono por las cosas que me dicen sobre esta o aquella persona.

En una palabra, recibimos, todos, en algún momento, una “denuncia”, una revelación que, como ocurrió con el narrador de *Dom Casmurro*, ¡nos aclara finalmente a quien debemos querer!

(En la formulación elegante de Gabriel Andrade: “la intimidad imita el arte”.²³)

Por ello, la teoría mimética cobró cuerpo cuando Girard enunció la pregunta decisiva: ¿cómo es posible que tal mecanismo estuviera presente en obras tan diversas como *Don Quijote* y *En busca del tiempo perdido*? Por nuestra parte, agregamos *O primo Basílio* y *Dom Casmurro* —sin duda, el lector pensará en otros ejemplos de sus propias literaturas y, de este modo, empezamos el proceso de pensar

21. Véase el capítulo VIII de René Girard, “Amar lo que eligen otros ojos”, en *Shakespeare, op. cit.*, pp. 96–105.

22. Véase el capítulo IX del mismo libro, “El amor de oídas”, en *ibidem*, pp. 106–120.

23. Andrade, Gabriel. *Op. cit.*, p.22.

miméticamente nuestras circunstancias, así como de ensanchar el horizonte de la teoría mimética.

Regresemos a la pregunta girardiana: ¿cómo es posible que tal mecanismo haya atravesado la modernidad occidental como una sombra, sin la cual el contorno de las grandes novelas empalidece y deja de revelar su vocación propiamente antropológica?

La respuesta abrió las puertas al futuro desarrollo del pensamiento girardiano: *el deseo es fruto de la presencia de un mediador*, cabe decir, *el deseo es siempre mimético*. No deseamos directa sino indirectamente, y el blanco de nuestros deseos está determinado menos por nosotros mismos y más por las redes tramadas desde mediaciones en las cuales nos envolvemos. He aquí el círculo del mimetismo: puesto que aprendo a comportarme a partir de la reproducción de conductas ya existentes, soy llevado, consciente o inconscientemente, a adoptar modelos, siguiéndolos como si fuesen expresiones de *mi propio deseo*, que, en ese caso, sería autónomo —he aquí la ilusión recurrente desde el romanticismo.

Los novelistas que ocultan, deliberadamente o no, la presencia fundamental del mediador colaboran con la *mentira romántica*, según la cual los sujetos se relacionan *espontánea y directamente*. Por su parte, los escritores que tematizan la *necesaria presencia del mediador*, permiten que se vislumbre la *verdad novelesca*, según la cual los sujetos desean a través de la *imitación de modelos*, aunque muchas veces, hay que decir casi siempre, ignoren el mecanismo que, incluso así, guía sus pasos.

(La *méconnaissance* que atraviesa el mecanismo del chivo expiatorio también determina el mimetismo del deseo.)

Por lo tanto, *mentira romántica* y *verdad novelesca* designan formas diametralmente opuestas de lidiar con la naturaleza mimética del deseo: mientras la primera oculta el mimetismo mediante la supresión del mediador, la segunda reflexiona sobre el deseo mimético a través del protagonismo concedido al mediador y a las consecuencias conflictivas derivadas de la mediación miméticamente inspirada.

Es momento, entonces, de recuperar el concepto de interdividualidad. Como vimos, este concepto pretende enfatizar el carácter relacional de la definición de la identidad. De esa manera, en lugar de autónomo el sujeto se descubre en interacción fundamental con otros sujetos, a fin de determinar su *interdividualidad*. Este concepto se desarrolló precisamente a través de la primacía concedida a la tarea de la mediación.

EXCURSO: EL ROL DE LA LITERATURA

Hora de presentar un excursus acerca del rol de la literatura en la teoría mimética y, como suele ocurrir en el pensamiento girardiano, la paradoja vuelve a emerger.

Girard no se interesa por una supuesta autonomía del texto literario. De hecho, el suyo no es un acercamiento preocupado con cualquier búsqueda de una hipotética *literariedad* —y eso desde los años de sesenta, cuando, al contrario, la autonomía de lo literario tenía casi la fuerza de un dogma. Por ello, en relación con el método de lectura de girardiano, Paul Dumouchel observó correctamente: “a veces es posible encontrar en los propios textos literarios

tanto una teoría crítica como los instrumentos analíticos deseados”.²⁴

Entonces, hay que escuchar al pensador cuando recapitula sobre la formulación de la teoría mimética:

[...] su elaboración fue literaria en el sentido de que, por lo menos que yo sepa, los únicos textos que alguna vez descubrieron el deseo mimético y exploraron algunas de sus consecuencias son textos literarios. *No estoy hablando aquí de todos los textos literarios, de la literatura per se*, sino que me refiero a un grupo relativamente pequeño de obras.²⁵

Imposible ser más claro: no se trata de *literatura per se* sino de autores cuyo tema obsesivo sea la naturaleza mimética del deseo. Y en esto la agudeza de ciertos autores fue fundamental para Girard.

En su libro dedicado a Dostoyevski, el pensador francés explicitó la diferencia entre el discurso literario y algunas disciplinas:

El novelista es un excelente sociólogo y psicoanalista. Sin embargo, esos dos talentos, en él, no son contradictorios. La dinámica fenoménica nunca es interrumpida por una causa o por un sistema de causas. El Dios de Aliosha no es una causa, él es

24. Dumouchel, Paul. “Introduction”, en Dumouchel, Paul (ed.), *Violence and truth: on the work of René Girard*, Stanford University Press, Stanford, 1988, p.1.

25. Girard, René. “Introducción”, *op. cit.*, p.9; las cursivas son añadidas.

una apertura al mundo y hacia el otro. Y es porque el novelista jamás cierra el círculo de la observación fenoménica que su fuerza de evocación es prodigiosa.²⁶

He aquí, entonces, la paradoja: precisamente porque no se atribuye a la literatura una autonomía de recorte exclusivamente textual, ella se vuelve central en cualquier reflexión acerca de los comportamientos humanos. En otras palabras, *Girard comprende la literatura como si fuese filosofía que nunca dejara de pensar*, ya que no busca cristalizar inquietudes a través de determinaciones conceptuales. Así, el dinamismo de las obras literarias, que siempre multiplican preguntas en lugar de limitarse a encontrar respuestas, corresponde al flujo constante de la mimesis.

Robert Doran resumió perfectamente este método: “Girard no nos ofrece una teoría de la literatura o una teoría que se aprovecha de la literatura, pero sí literatura como teoría”.²⁷

Por lo tanto, no deja de ser inadecuado criticar el acercamiento girardiano como poco atento a la especificidad de la literatura, sencillamente porque esa no es la preocupación del pensador francés.²⁸

26. Girard, René. *Dostoïevski*, op. cit., p.166.

27. Doran, Robert. “Editor’s introduction: literature as theory”, en Girard, René. *Mimesis & theory. Essays on literature and criticism. 1953–2005*, Stanford University Press, Stanford, 2008, p.XIV.

28. Punto señalado en el ensayo de Paisley Livingston, “René Girard and literary knowledge”, en *To honor René Girard. Presented on the occasion of his sixtieth birthday by colleagues, students, friends* (Stanford French and Italian Studies, 34), Anma Libri, Saratoga, 1986, pp. 221–235.

William Johnsen²⁹ y Cesáreo Bandera³⁰ son reconocidos teóricos de la literatura que supieron acercarse de la teoría mimética en busca de un método de lectura, así como de un marco teórico. Sus libros son excelentes modelos de un análisis literario en diálogo productivo con el pensamiento girardiano.

Comentemos brevemente el libro de Johnsen.

Para la definición de sus propósitos, el autor de *Violence and modernism* propuso el método más adecuado que permitiera potenciar la forma de lectura practicada por René Girard: “Mi argumento, en síntesis, es que las discusiones de la literatura moderna raramente fueron tan críticas de sí mismas como los propios autores modernos en lo que se refiere al valor ambiguo de la modernidad en sí misma”.³¹

Johnsen no solo atribuye un valor cognitivo a los textos literarios sino que también evita “aplicar” mecánicamente la teoría mimética en sus ejercicios interpretativos.

Al principio, los postulados del pensamiento girardiano guían su lectura de Henrik Ibsen, James Joyce y Virginia Woolf —*guían*, no *determinan*. O sea, Johnsen parte de la noción de que cada escritor redescubre de manera propia el carácter mimético del deseo. La teoría mimética, por ende, *guía* la interpretación, pero no predetermina los resultados analíticos, pues cada autor desenvuelve las consecuencias del deseo mimético —o del mecanismo del chivo expia-

29. Johnsen, William A. *Op. cit.*

30. Bandera, Cesáreo. *The sacred game. The role of the sacred in the genesis of modern literary fiction*, Pennsylvania State University Press, Pensilvania, 1994.

31. Johnsen, William A. *Op. cit.*, p.20.

torio— que son más importantes para sus obsesiones. De ahí que, si la teoría permanece igual, el análisis cambiará siempre.

Además, Johnsen identifica, siguiendo a Girard, la potencia intelectual de la literatura, esto es, su capacidad de producir conocimiento objetivo acerca de los relacionamientos humanos. Así, por ejemplo, cuando estudia al autor de *Dubliners*, el lector puede encontrar observaciones acerca del “potencial teórico de las revisiones de Joyce”; “el potencial teórico de las muchas hermanas de Joyce”.³²

(Tal vez hoy en día nada sea más urgente para los estudios literarios que el retorno a la lectura misma de los textos —textos literarios, bien entendido.)

FORMAS DE MEDIACIÓN. CONVERSIÓN

En este momento llegamos a uno de los pilares de la teoría mimética: las consecuencias de la mediación, es decir, del carácter mimético de la condición humana. Ahora bien, si el proceso de aprendizaje supone la reproducción inicial de modelos previos, entonces, el comportamiento humano posee un lado potencialmente destructivo.

Veamos: si adopto a X como mi modelo, en un primer momento, al imitarlo, amplío mi repertorio social. En este sentido, la imitación representa una ganancia palpable: es de esta manera que aprendemos a usar el lenguaje y, por ejemplo, en el campo de las artes plásticas, es muy común que un artista comience reproduciendo el estilo de otro

32. *Ibidem*, p.159.

pintor antes de encontrar su propio trazo. De hecho, antes de la revolución romántica, el sistema de las artes se basaba en la dinámica de la *imitatio y aemulatio*; dinámica basada en la adopción de lo ajeno para la producción de lo propio. En todos esos casos, el impulso mimético es visto como enriquecedor, fundamentalmente positivo.

Sin embargo, a través de la lectura de las novelas estudiadas en su primer libro, Girard identificó una zona sombría en el proceso mimético. Regresemos a la situación anterior: si adopto a X como mi modelo, entonces, *también desearé los objetos por él deseados*. Los autores dedicados al análisis de la *verdad novelesca* exploran esa dimensión, sobre todo, en el campo de las relaciones amorosas: aquí, el triángulo mimético asume la máscara bien conocida del triángulo amoroso. El conflicto parece inevitable, pues, si deseo a la misma persona que mi modelo, la rivalidad solamente tiende a crecer y poco a poco sustituirá el carácter “neutro” atribuido a la imitación. El deseo mimético esclarece que buscaré apropiarme del objeto deseado por mi modelo. De esa manera, la mediación puede transformarse en confrontación abierta. Ese carácter conflictivo genera la “psicología del subsuelo”, según la sugerente definición del pensador francés: “la yuxtaposición de los contrarios, esto es, la unión sin reconciliación, que, en todos los dominios, produce el subsuelo y su psicología”.³³

Girard diferenció dos tipos de mediación.

Una *mediación externa*, en donde el modelo está tan lejano del sujeto mimético que el riesgo de confrontación desaparece. Don Quijote, por ejemplo, adopta al Amadís

33. Girard, René. *Dostoïevski, op. cit.*, p.80.

de Gaula como modelo supremo, pero salvo engaño jamás podrá encontrarse en persona con el legendario caballero. Debido a eso, el enfrentamiento abierto no será posible; así, la imitación tiende a producir resultados pacíficos. De ahí, Girard deriva el corolario: *cuanto más externa es la mediación, más productivo será el resultado de la imitación.*

Y, por otro lado, podemos encontrar una *mediación interna*, donde se concentran los rasgos agónicos de la mimesis. En ella, el modelo se encuentra peligrosamente cercano al sujeto mimético: es su profesor, su amigo exitoso, su vecino, cuya mujer codiciamos.

Sí, eso exactamente es lo que se debe decir, *codiciamos*: la teoría mimética nos involucra en la propia reflexión, invitándonos a comprender el mimetismo en nuestras acciones cotidianas, en lugar de definirlo como una abstracción sin relación con el día a día.

De ahí vendría el sentido no necesariamente religioso de la idea de conversión en la teoría mimética.

En la aguda observación de Reginald McGinnis: “la revelación de los mecanismos sacrificiales depende de una conversión, y el sentido que Girard le atribuye, o sea, el conocimiento de sí mismo como perseguidor, no parece que deba excluir a los no creyentes”.³⁴

Aquí, convertirse implica sobre todo asumir, sin resistencias, el mimetismo nuestro de cada día. De ese modo, el *desconocimiento* estructural puede transformarse en nuevas maneras de convivencia, cuyo núcleo fue apuntado por

34. McGinnis, Reginald. “Violence et lumières”, en Anspach, Mark R. (ed.), *op. cit.*, p.175.

Girard: “Pero no nos sentimos nunca personalmente implicados en el mecanismo del chivo expiatorio. La experiencia de los chivos expiatorios es universal como experiencia objetiva, y excepcional como experiencia subjetiva [...] Aparentemente, todo el mundo participa en ese fenómeno, salvo cada uno de nosotros”.³⁵

Sin la circunstancia, excepcional, de ese reconocimiento subjetivo, el deseo mimético se metamorfosea rápidamente en rivalidad, originando disputas irreconciliables —tema predilecto de muchos novelistas. De ahí que Girard proyecte la siguiente conclusión: *cuanto más interna es la mediación, más violento será el resultado de la imitación*. De acuerdo con el autor, la novela moderna se caracteriza por el análisis minucioso de la mediación interna y de sus innumerables desdoblamientos. Como veremos en los dos últimos capítulos, la especificidad del mundo moderno se afirma en el predominio de la mediación interna, hecho que potencialmente crea una situación explosiva.

Dada la importancia del tema, y en virtud de los constantes malentendidos que provoca, cabe reiterar una aclaración importante respecto del concepto de conversión.

(Ya lo mencioné y lo reitero: en una reflexión inspirada en los postulados de la teoría mimética, la repetición no llega a ser un dilema.)

En el ámbito de este libro, tal concepto adquiere una acepción propia y no se confunde necesariamente con el acto religioso, aunque pueda ser favorecido en ese ámbito

35. Girard, René. “El revés del mito...”, *op. cit.*, pp. 70–71.

—como vimos, en la biografía de Girard los dos ámbitos convergen perfectamente.³⁶

En el momento en que me vuelvo consciente de la naturaleza mimética de mi propio deseo, y no solo del deseo como una formulación puramente teórica, estoy obligado a reconocer que la *mentira romántica* debe ser sustituida por la *verdad novelesca*. Ese reconocimiento epistemológico trae consigo una actitud ética: en la medida de lo posible, buscaré mantener bajo control las rivalidades que resultan del deseo mimético. Al menos intentaré rehusar las consecuencias más sombrías: las tensiones y la confrontación con mi antiguo modelo. La dimensión ética del acto de convertirse al reconocimiento de la centralidad del mediador por cierto no excluye a la experiencia religiosa, pero también no se vincula obligatoriamente a ella. Como señalamos, en lo que se refiere al mecanismo del chivo expiatorio, ya no considerado en su rol en los orígenes de la cultura sino más modestamente en los pequeños círculos de lo cotidiano, la conversión demanda un movimiento intelectual.

Como el tema es controversial, ya que muchos críticos del pensador francés suelen establecer una relación directa e inevitable entre conversión mimética y efectiva adopción del cristianismo por parte de René Girard,³⁷ escuchémoslo:

36. La primera vez que Girard habló directamente de su conversión fue en el diálogo con Michel Treguer. Se dio el proceso mientras terminaba la redacción de *Mensonge romantique et vérité romanesque*: “Terminé por comprender que estaba en camino de vivir una experiencia del mismo tipo que describía [...] Intelectualmente, me había convertido, pero seguía siendo incapaz de vivir según mis pensamientos”. Girard, René. *Quand ces choses commenceront...*, op. cit., p.218.

37. Reitero que el tema puede volverse todavía más complejo, ya que Girard definió su conversión al cristianismo a partir sobre todo de una motivación

[La teoría mimética] exigía una conversión previa, porque lo esencial para cada uno es tomar conciencia de su propio deseo mimético [...] No existe deseo auténtico, todo deseo pasa por otros... [...] Se trata de una conversión gracias a la cual el observador se reconoce a sí mismo como implicado en sus propias observaciones. O, lo que es lo mismo, reconoce que él también desea miméticamente.³⁸

Nada impide que el fenómeno de la conversión también se manifieste de modo religioso, pero esa es una cuestión personal y no un eslabón necesario en la teoría mimética. De hecho, el modelo de una conversión ética puede ser una clave nueva para entender el problema de la violencia en América Latina.

Como se observa con facilidad, tal modelo de conversión supone compromiso ético alimentado por un fondo epistemológico: reconocerse involucrado en el mimetismo que antes solo se identificaba en los otros.

¿Cuáles serían los efectos de dicho reconocimiento en el plano de la historia intelectual?

intelectual: “No pienso como pienso porque soy cristiano, sino que me he hecho cristiano porque mis investigaciones me han llevado a pensar las cosas que ahora pienso. Esto tampoco significa que la dimensión afectiva no juegue ningún papel en mi manera de vivir el cristianismo”. Girard, René. *Los orígenes de la cultura*. *Op. cit.*, p. 49.

38. *Idem.*

AMÉRICA LATINA: ¿MIMÉTICA?

Una historia cultural latinoamericana, pensada a partir de la teoría mimética, debe considerar dos condiciones fundamentales.

Por un lado, como ya se encuentra inscrito en el propio nombre *América Latina*, designación desde siempre determinada por la mirada extranjera, *una historia cultural latinoamericana debería ser la reconstrucción del proceso en el cual lo ajeno se transforma en lo propio*. Antonio Candido ya lo había observado en relación con el movimiento definidor de la cultura brasileña: “Si fuera posible establecer una ley de la evolución de nuestra vida espiritual, podríamos tal vez decir que ella se rige en su totalidad por la dialéctica del localismo y del cosmopolitismo, y se manifiesta en los modos más diversos”.³⁹

En diálogo intenso con el crítico brasileño, Ángel Rama buscó ampliar ese entendimiento para el conjunto de la experiencia hispanoamericana a través del concepto de “transculturación narrativa”. Su síntesis del proceso histórico de “las letras latinoamericanas” recrea la imagen del movimiento dialéctico bosquejado por Candido:

Casi desde sus comienzos procuraron reinstalarse en otros linajes culturales [...] lo que en la Colonia estuvo representado por Italia y el clasicismo y, desde la independencia por Francia e Inglaterra, sin

39. Candido, Antonio. “Literatura y cultura de 1900 a 1945 (Panorama para extranjeros)”, en *Literatura y sociedad. Estudios de teoría e historia literaria*, UNAM, México, 2007, p.149.

percibir las como las nuevas metrópolis colonizadas que eran, antes de recalar en el auge contemporáneo en las letras norteamericanas.⁴⁰

Rama destaca la búsqueda incesante de escapar de la determinación cultural ibérica; sin embargo, para mi reflexión el punto más importante se refiere al tránsito constitutivo entre tradiciones diversas, primer paso para la invención de una literatura propia.

De igual modo, Carlos Monsiváis vislumbró un proceso semejante para la historia cultural del continente: “En la primera mitad del siglo XX, hablar de cultura en América Latina es afirmar el corpus de la civilización occidental más las aportaciones nacionales e iberoamericanas”.⁴¹ No deja de ser curioso que el ensayista se refiera a las naciones iberoamericanas como si no pertenecieran a la civilización occidental. Así, la vocación de la cultura latinoamericana exige una perspectiva comparada, a fin de dar cuenta de esa oscilación constante entre lo propio y lo otro.

Además, en términos girardianos, la historia cultural latinoamericana contiene potencialmente la capacidad de revelar la verdad novelesca de la identidad “nacional”, evidenciando la “mentira romántica” patrocinada por el estado-nación y divulgada por la universidad moderna en su desarrollo decimonónico.

40. Rama, Ángel. *Op. cit.*, p.11.

41. Monsiváis, Carlos. *Aires de familia. Cultura y sociedad en América Latina*, Anagrama, Barcelona, 2006, p.11.

De hecho, este es el eje del último libro del pensador francés, *Achever Clausewitz*, en el cual se presenta un estudio detallado de la rivalidad mimética que moldeó buena parte de la historia moderna de Francia y Alemania, es decir, a partir del siglo XVIII. Ya no se trata de un proceso interdividual localizado sino más bien de un fenómeno mucho más amplio, que propuse denominar “interdividualidad colectiva”, y que se encuentra en los orígenes de las culturas latinoamericanas.

Escuchemos a René Girard con su aguda reflexión sobre el clásico de Carl von Clausewitz, *Vom Krieg*:

Su libro fue escrito para ese período en que las guerras europeas se exasperaron de modo mimético, hasta redundar en el desastre [...]

Atrevámonos entonces a afirmar que nosotros, alemanes y franceses, somos responsables de la devastación que se está produciendo, pues nuestros extremos se tornaron el mundo entero. Quienes creamos el reguero de pólvora y encendimos la mecha fuimos nosotros.⁴²

La rivalidad franco-prusiana tuvo efectos en el campo de los estudios científicos y literarios. La auténtica carrera por el descubrimiento del bacilo de la tuberculosis, que buscaba encontrar la cura de la enfermedad, involucró a Robert Koch y a Louis Pasteur en una guerra sublimada entre las dos potencias. De hecho, el triunfo de Koch fue celebrado como una conquista militar.

42. Girard, René. *Clausewitz en los extremos...*, op. cit, p.12.

Otro caso sintomático fue el desarrollo de la historia literaria; desarrollo indisociable de idéntico campo de fuerzas, pues mapear la evolución —empleemos el vocabulario decimonónico sin pruritos— de la literatura nacional equivalía al gesto político de afirmación de la superioridad del espíritu patrio. De igual modo, las investigaciones pioneras en el dominio entonces emergente de la literatura comparada no dejaban de reiterar la competencia entre las dos naciones. Competencia concretizada en la pregunta clave: ¿qué autor fue más “influyente”? ¿Goethe en Francia?⁴³ O, al revés, ¿Rousseau en Alemania?⁴⁴

(Vemos aquí cómo la precariedad se convierte, potencialmente, en estímulo inesperado para la reflexión: puesto que no sería exactamente usual imaginar un autor mexicano o brasileño que hubiese “influenciado” a autores franceses o alemanes decimonónicos, la “mentira romántica” del espíritu nacional se mostraba a cara descubierta, por así decir.)

Por ello, con el fin de proponer la centralidad potencial de la teoría mimética para una comprensión renovada de determinados aspectos de la cultura latinoamericana, me gustaría mencionar la obra de alguno de nuestros más importantes autores, destacando las proximidades de sus observaciones con los principios defendidos por Girard. No se trata evidentemente de encontrar similitudes artificiales o de buscar respuestas semejantes sino de identificar un conjunto cercano de preguntas e inquietudes.

43. Título del estudio de Fernand Baldespenger, *Goethe en France: étude de littérature comparé*, publicado en 1904.

44. Título de ensayo de Lucien Lévy-Bruhl, *L'influence de Jean Jacques Rousseau en Allemagne*, publicado en 1910.

Stéphane Vinolo lo dijo, proponiendo una formulación definitiva:

No hay fracturas de la identidad, sino que la identidad es una fractura. Si asumimos esta identidad fracturada como única salida de la violencia mimética, entonces podemos decir que América Latina es un terreno propicio [...] para los estudios girardianos —ya que nadie más que los pueblos de América Latina se ven obligados a vivir con esta fractura en su ser más profundo; con esta fractura como origen.⁴⁵

Veamos, entonces, de qué manera lo precario puede estimular la criticidad.

LA CONDICIÓN DE SER NADIE

Pocos autores se aproximan tanto a la intuición fundamental de René Girard como Jorge Luis Borges. Pienso sobre todo en su impresionante caracterización de Shakespeare, el hombre y el dramaturgo:

Al principio creyó que todas las personas eran como él pero la extrañeza de un compañero con el que había empezado a comentar esa vacuidad, le reveló su error y le dejó sentir, para siempre, que un individuo no debe diferir de la especie. Alguna vez pensó

45. Vinolo, Stéphane. “Iipseidad y alteridad en la teoría del deseo mimético de René Girard”, en *Universitas Philosophica*, *op. cit.*, p.38.

que en los libros hallaría remedio para su mal y así aprendió el poco latín y menos griego de que hablaría un contemporáneo; después consideró que en el ejercicio de un rito elemental de la humanidad, bien podía estar lo que buscaba y se dejó iniciar por Anne Hathaway, durante una larga siesta de junio. A los veintitantos años fue a Londres. Instintivamente, ya se había adiestrado en el hábito de simular que era alguien, para que no se descubriera su condición de nadie; en Londres encontró la profesión a que estaba predestinado, la del actor que, en un escenario, juega a ser otro, ante un concurso de personas que juegan a tomarlo por aquel otro.⁴⁶

En términos girardianos, el joven Shakespeare descubrió su “condición de nadie” al reconocer la naturaleza mimética de su deseo, pues rápidamente aprendió *que un individuo no debe diferir de la especie*. La razón se aclara en la elección de su oficio: una bella metonimia del sujeto mimético: el actor dice líneas escritas por otros y siente los sentimientos prestados de los personajes. Además, sin la mirada ajena su identidad se desvanece, como en el célebre epílogo de *The tempest*, en el cual Próspero demanda el aplauso de la audiencia —sin el concurso de los otros, ¿cómo estar seguro de su mera existencia?⁴⁷

46. Borges, Jorge Luis. “*Everything and nothing*”, en *El Hacedor*, en *Obras completas. 1952–1972*, t.II, Emecé, Buenos Aires, 1989, p.181.

47. He aquí los versos que cierran la pieza: “Si queréis hallar perdón, / ¡Ay!, dejad por compasión / Que me ponga en libertad / Vuestra indulgencia y piedad”. Shakespeare, William. *La tempestad*, en *Comedias*, op. cit., p.368.

De ahí que la “vacuidad” que el futuro actor y dramaturgo sentía no fuera un “síntoma” psicológico sino la intuición fuerte de la presencia necesaria de un mediador para la determinación del deseo. Se trata, así, de una vacuidad propiamente estructural, pues sin el concurso del otro, la interdividualidad no se puede sostener. Señálese el empleo preciso del tiempo verbal —“se dejó iniciar por Anne Hathaway”—, lo que recuerda la situación del narrador de *Dom Casmurro*. En ambos casos, los sujetos son afectados desde afuera y solo así despiertan a la “verdad” de su deseo. Tal vacuidad evoca la reflexión de Vinolo acerca de las “fracturas” en la identidad latinoamericana.

No obstante, debo reconocer que, aunque el pensador francés señale la argucia de Borges, pone en tela de juicio el énfasis en la idea de “vacuidad”:

Ese pacto faustiano con un diablo llamado *mímesis* es una idea brillante, pero no se basa en ninguna prueba —a excepción, claro está, del prodigioso genio de Shakespeare y de su aptitud casi infinita para crear personajes miméticos, lo que no demuestra nada respecto a su propia personalidad—. Tras la tesis de Borges, descubro una sutil variante del terror moderno, el mismo que ya hemos encontrado un par de veces en las páginas precedentes, el terror occidental y moderno por excelencia, el de ser *engañado por la representación*, ser víctima de las apariencias. El Shakespeare sin rostro no es más que

un último mito mimético inventado por un grandísimo escritor.⁴⁸

La crítica de Girard parece dirigirse a cierta recepción de la obra borgiana, que buscó comprenderla como una anticipación de postulados posmodernistas. En ese sentido, la célebre cita de Michel Foucault, en *Les mots e les choses* (1966), atribuyendo a un cuento de Borges la inspiración para su proyecto,⁴⁹ representaría casi una condena para la perspectiva girardiana. No obstante, es posible comprender de otro modo la mirada de Borges, si la entendemos a partir de su circunstancia particular.

Tal circunstancia estructura la experiencia latinoamericana con una fuerza sin parangón desde los movimientos de Independencia en el siglo XIX, estimulando una apropiación fecunda de la teoría mimética, ya que supone el carácter necesario de la adopción de un modelo para la defi-

48. Girard, René. *Shakespeare, op. cit.*, p.438. James Alison me señaló este pasaje del libro de Girard.

49. Vale la pena reproducir la cita íntegramente: “Este libro nació de un texto de Borges. De la risa que sacude, al leerlo, todo lo familiar al pensamiento —al nuestro: al que tiene nuestra edad y nuestra geografía—, trastornando todas las superficies ordenadas y todos los planos que ajustan la abundancia de seres, provocando una larga vacilación e inquietud en nuestra práctica milenaria de lo Mismo y lo Otro. Este texto cita ‘cierta enciclopedia china’ donde está escrito que ‘los animales se dividen en a] pertenecientes al Emperador, b] embalsamados, c] amaestrados, d] lechones, e] sirenas, f] fabulosos, g] perros sueltos, h] incluidos en esta clasificación, i] que se agitan como locos, j] innumerables, k] dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, l] etcétera, m] que acaban de romper el jarrón, n] que de lejos parecen moscas’. En el asombro de esta taxinomía, lo que se ve de golpe, lo que, por medio del apólogo, se nos muestra como encanto exótico de otro pensamiento, es el límite del nuestro: la imposibilidad de pensar *esto*”. Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 2005, p.1.

nición de la propia identidad: entonces, la “vacuidad” no se asocia necesariamente con el miedo de “ser víctima de las apariencias” sino que las apariencias paradójicamente abren camino hacia la superación de la “mentira romántica”. Es como si la aguda definición de André Orléan conociera una traducción en esta singular residencia en la tierra: “el individuo girardiano sufre de una falta de ser que le lleva a buscar en otro las referencias que él no logra darse a sí mismo”.⁵⁰

En tales condiciones, la labor crítica solamente se realiza si las teorías foráneas son sometidas a una bien dosificada transformación. En otras palabras, se trata del complejo proceso que el antropólogo cubano Fernando Ortiz llamó transculturación. Por lo tanto, parece correcto suponer que la oscilación tensa entre lo ajeno y lo propio constituye el eje gravitacional de las culturas latinoamericanas, componiendo una forma especial de interdividualidad colectiva, que convierte la “vacuidad existencial” en productividad intelectual y artística —se trata de la poética de la emulación.

En ese contexto, recordemos el pensamiento de Pedro Henríquez Ureña. En su compilación de ensayos breves, *La utopía de América*, un tema dominante es exactamente la relación del intelectual latinoamericano con la cultura europea, en general, y la norteamericana, en particular; es decir, la relación con la presencia constitutiva del otro, tomado

50. Orléan, André. “Pour une approche girardienne de l’*homo œconomicus*”, en Anspach, Mark R. (ed.), *op. cit.*, p.261. Tal noción “*d’un manque d’être*” es una derivación de la noción girardiana de “*mal ontologique*”, extraída de *Mensonge romantique et vérité romanesque*, como discutiré en el próximo capítulo.

como modelo mediador. Tras el propósito de la distinción “entre imitación y herencia”⁵¹ como una metodología correcta para reflexionar sobre el problema, Henríquez Ureña afirmó:

Tenemos el derecho —herencia no es hurto— a movernos con libertad dentro de la tradición española, y, cuando podamos, a superarla. Todavía más: tenemos derecho a todos los beneficios de la cultura occidental.

¿Dónde, pues, comienza el mal de la imitación?

Cualquier literatura se nutre de influjos extranjeros, de imitaciones y hasta de robos: no por eso será menos original [...] Pero el caso es grave cuando la transformación no se cumple, cuando la imitación se queda en imitación.

Nuestro pecado, en América, no es la imitación sistemática —que no daña a Catulo ni a Virgilio, a Corneille ni a Molière— sino la *imitación difusa*.⁵²

En este notable pasaje se insinúa la posibilidad de articular una poética de la emulación como forma propiamente latinoamericana, esto es, no hegemónica, de lidiar con la presencia insoslayable del mediador. Dicho de otro modo, se trata de pensar una autodefinición de la propia identidad que conscientemente parte de la centralidad de lo ajeno. En esa circunstancia, el *desconocimiento* se transforma

51. Henríquez Ureña, Pedro. “Herencia e imitación”, en *La utopía de América*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1989, p.52.

52. *Ibidem*, p.53.

en estímulo para la reflexión. De ahí la distancia de la “imitación sistemática” a la “imitación difusa”: en tanto esta apenas exige el simple gesto de reproducir la norma adoptada como modelo sin mayores cuestionamientos, la primera supone el deseo de emular el padrón adoptado y de esa manera superarlo, sin abdicar, no obstante, del diálogo constitutivo con el otro.

Hora pues de volver a las citas con que inicié este capítulo.

Desarrollar una literatura “afortunadamente influida por los Joyce, por Faulkner o por Virginia Woolf”, como anhelaba García Márquez, suponer, como lo hizo Alejo Carpentier, que “es menester que los jóvenes en América conozcan a fondo los valores representativos del arte y la literatura moderna en Europa”, significa recuperar de manera creativa el modelo descartado por el romanticismo en otras artes, o sea, el modelo de la *imitatio* y *aemulatio*. Tal modelo suponía exactamente los pasos descritos por Henríquez Ureña: asimilación, apropiación, transformación del mediador. Por lo tanto, la poética de la emulación latinoamericana puede reunir a Gabriel García Márquez, Alejo Carpentier, Joaquim Maria Machado de Assis, Jorge Luis Borges, Roberto Fernández Retamar, José María Eça de Queirós y Pedro Henríquez Ureña, entre otros pensadores e inventores. Estoy proponiendo que determinadas características de la historia latinoamericana llevaron el problema de la emulación hacia el orden de lo cotidiano —y eso desde siempre, es decir, desde el momento en que culturas diferentes entraron en juego, o sea, sin eufemismos, a partir de las invasiones europeas.

En efecto, en el ámbito de una lectura mimética, la importancia de la perspectiva de Pedro Henríquez Ureña

reside en la incorporación necesaria del elemento extranjero. No obstante, la negación radical de cualquier forma de pensamiento autóctono no impide que se reconozca el influjo local; al fin y al cabo, el proceso mimético es siempre de doble vía. En especial porque en la historia cultural mexicana la negación de lo indígena había sido la regla.⁵³

Recuérdese su definición de lo latinoamericano:

Treinta años atrás se habría creído innecesario, al tratar de la civilización en la América hispánica, referirse a las culturas indígenas. Ahora [...] se piensa de modo distinto: si bien la estructura de nuestra civilización y sus orientaciones esenciales proceden de Europa, no pocos de los materiales con que se le ha construido son autóctonos.⁵⁴

En virtud de la renovación de la perspectiva histórica, Henríquez Ureña detalló la naturaleza dual del proceso: “Ante todo, el simple trasplante obligaba a los europeos a modificarla inconscientemente [...] Además, las culturas indias ejercieron influencias muy variadas sobre los europeos trasplantados”.⁵⁵ Un poco más, y él hubiera anticipado el concepto de “transculturación”, propuesto por Fernando

53. Uno de los más distinguidos pensadores mexicanos reiteró ese punto, decisivo para una lectura mimética de la historia cultural: “A decir verdad, este concepto de la cultura mexicana como mestiza es reciente. Durante siglos hubo la impresión de que la cultura india había sido exterminada”. Frost, Elsa Cecilia. *Las categorías de la cultura mexicana*, FCE, México, 2009, p.181.

54. Henríquez Ureña, Pedro. *Historia de la cultura en la América hispánica*, FCE, México, 2001, p.11.

55. *Ibidem*, p. 32.

Ortiz. Lo más importante es subrayar la oscilación permanente entre lo propio y lo ajeno. La incorporación activa del elemento europeo torna el modelo naturalizado de “mentira romántica”, dominante en la historia cultural decimonónica, sencillamente inviable, porque en ese caso no puede existir la narrativa típicamente hegeliana de la “reapropiación” de lo propio.

Ernesto Sábato, quien estudió con Henríquez Ureña en la secundaria en Argentina, mantuvo viva la lección del maestro. Tal vez la mejor presentación del proyecto del pensador dominicano se encuentre en sus palabras:

La cultura era para Henríquez Ureña la *síntesis* del tesoro heredado y lo que el hombre y su comunidad contemporánea creaba dentro de ese cuadro preexistente; razón por la cual criticaba toda pretensión de una cultura puramente autóctona, que desconociera o menospreciara la herencia europea; como combatía la tendencia europeizante que, sobre todo bajo la influencia positivista, desdeñó la raíz americana.⁵⁶

Los dos extremos, a la vez, ya que la simultaneidad de tiempos distintos es el rasgo más característico de la historia cultural latinoamericana.

Elsa Cecilia Frost llegó a la misma conclusión en su obra maestra, *Las categorías de la cultura mexicana*. La pensadora incluso empleó el vocabulario clave de Fernando

56. Sábato, Ernesto. “Pedro Henríquez Ureña”, en *Apologías y rechazos*, Planeta, Bogotá, 2001, p.69; las cursivas son añadidas.

Ortiz, además de añadir a su acercamiento la idea fuerte de una “cultura de *síntesis*” como siendo la forma más productiva de comprender el proceso histórico mexicano.

Leamos su reflexión acerca de la compleja relación entre lo europeo y lo autóctono:

El nuevo ambiente forzó al colonizador a modificar su cultura y, cuando esto no era suficiente, a adoptar ciertas modalidades de la cultura aborígen traduciéndolas, por así decir, al castellano.

Por lo tanto, este término, lo mismo que el anterior, considera que la transculturación fue posible.⁵⁷

De ahí, la pensadora opuso a la idea llana de una cultura *fusionada*, que “implica un hecho consumado”, la noción mucho más interesante de una “cultura de *síntesis*”, es decir, “que se inicia en el siglo XVI y que todavía está en marcha”.⁵⁸ Como el principio de una dialéctica sin síntesis, tal como fue propuesta por Theodor Adorno, una “cultura de *síntesis*” es, sobre todo, un proyecto hacia el futuro.

Al contrario, el modelo dominante de la historia cultural, como una típica proyección de extracción romántica, suele partir del proceso de develación continua del ser en busca de re-flexión: rencuentro de uno con su plenitud perdida. Desde esa perspectiva, el modelo de la historia cultural trae marcas inegablemente hegelianas, presentándose como un rencuentro, después de un largo proceso

57. Frost, Elsa Cecilia. *Op. cit.*, p.179.

58. *Idem.*

histórico de continuas superaciones de la desunión inicial y traumática del yo consigo mismo. En una palabra, la historia cultural sería el momento pleno, conscientemente narrado, del reencuentro re-flejado del ser con sus atributos intrínsecos. Si uno quiere, la escritura de la historia cultural o la escritura de la historia literaria sería la sublimación de la violencia presente en la escalada de la rivalidad mimética en el plano de las interdividualidades colectivas.

(Una vez más, el tema de *Achever Clausewitz*.)

No es difícil percibir que ese también es el modelo dominante en la historia cultural latinoamericana. Siguiendo ese marco narrativo, habría ocurrido una desapropiación violenta y traumática —la invasión colonial europea— y el proceso cultural latinoamericano representaría el esfuerzo de reapropiación de lo propio, esto es, de lo indígena anterior a la invasión europea.⁵⁹

Otra vez, la perspectiva de Cecilia Frost permite superar esta visión ingenua:

México era un mosaico de culturas que, si bien emparentadas, se mantenían separadas por odios étnicos irreconciliables. Fue precisamente esta desunión la que permitió que un puñado de españoles se adueñara del territorio, y fue la Colonia la que logró hacer de todas las tribus un solo pueblo [...]

59. Además, como señaló con razón el autor de *Sobre héroes y tumbas*: “A estos que rechazan el elemento europeo habría que recordarles que toda cultura es híbrida y que es candorosa la idea de algo platónicamente americano”. Sabato, Ernesto. “Sobre nuestra literatura”, en *La cultura en la encrucijada nacional*, Crisis, Buenos Aires, 1972, p.25.

La cultura mexicana, nacida en la Colonia, sería en consecuencia el resultado de la síntesis de esta esencia indígena a las formas culturales españolas.⁶⁰

En otro contexto, recuérdese la consigna irreverente de Oswald de Andrade: “Antes que los portugueses descubriesen el Brasil, el Brasil había descubierto la felicidad”.⁶¹ Sin embargo, a pesar del excelente chiste, parecería como si el modelo no se pudiera cumplir, al fin y al cabo, la mera noción de “el Brasil” es inconcebible sin la llegada de los portugueses. Entre la intención de reanudar el contacto con su esencia y el gesto de la escritura, una grieta se abre que no puede sino ensancharse.

Sucede exactamente como en el trabajo de la artista plástica colombiana Doris Salcedo. En 2007, ella creó la provocadora instalación “Shibboleth” en la galería Tate Modern, en Londres.⁶² La instalación consistía en una grieta que se abría en la entrada del museo. Una pequeña grieta al principio, pero que se ensanchaba o disminuía de manera desigual mientras el observador caminaba a lo largo. Así, estratégicamente situada en la entrada de la galería, esa fractura móvil invitaba al espectador a preguntarse acerca de los orígenes de colecciones similares en todo el mundo. La identidad latinoamericana, miméticamente concebida, bien pudiera ser tal grieta, que nunca puede ser idéntica a

60. *Ibidem*, pp. 78–79.

61. Andrade, Oswald de. “Manifiesto antropófago”, *op. cit.*, p.51.

62. Véase la liga: <http://www.tate.org.uk/modern/exhibitions/dorissalcedo/default.shtm>. Consúltese también el catálogo de la exhibición: Salcedo, Doris. *Shibboleth*, Tate, Londres, 2007.

sí misma, haciendo de la inestabilidad un modo de ubicarse en el mundo.

(Una de las tareas del pensamiento y del arte latinoamericanos es precisamente abrir tales grietas en las estructuras dominantes de saber y de poder.)

La pregunta clave, y por ello mismo más difícil, es la siguiente: ¿no sería el modelo tradicional, de rencuentro con una esencia indígena perdida, un legítimo vehículo de la “mentira romántica”? Al fin y al cabo, como vimos, nunca existió efectivamente una unidad indígena anterior a su destrucción. Hay aquí que aceptar la radicalidad de esa circunstancia, pues desde una lengua impuesta hasta la denominación misma de América Latina, la mirada foránea fue determinante. E incluso si nos limitamos al poema de José María Torres Caicedo que, en español, inauguró el empleo del adjetivo *latina*. Él lo hizo ya en contraposición con otro, cuyo contraste permitió la definición.

En su largo poema narrativo, “Las dos Américas”, así Torres Caicedo dibujó así los dos extremos:

Mas aislados se encuentran, desunidos,
Esos pueblos nacidos para aliarse:
La unión es su deber, su ley amarse:
Igual origen tienen y misión;
La raza de la América latina,
Al frente tiene la sajona raza,
Enemiga mortal que ya amenaza
Su libertad destruir y su pendón.⁶³

63. Torres Caicedo, José María. “Las dos Américas”, poema publicado en el *Correo de Ultramar*, en 1857. Sintomáticamente, el poeta lo fecha desde

Del lado contrario, ¿cuál sería la novedad de un modelo inspirado en la “verdad romanesca”? En otras palabras, se trata del mismo desafío enfrentado por Freud en sus ensayos de psicología social: ¿cómo transitar de la explicación del sujeto a la comprensión de la sociedad? Problema que también interesó profundamente a Girard durante la elaboración de su teoría.

En la reflexión que propongo se trata del tránsito de la interdividualidad en el plano colectivo y no más interdividual. En ese contexto, se me ocurre un pasaje definitivo de *El pozo*, la novela de Juan Carlos Onetti, en la cual se evidencia cómo la “falta de ser” puede estimular una mirada particularmente crítica: “Si uno fuera una bestia rubia, acaso comprendiera a Hitler. Hay posibilidades para una fe en Alemania; existe un antiguo pasado y un futuro, cualquiera que sea. Si uno fuera un voluntarioso imbécil se dejaría ganar sin esfuerzos por la nueva mística germana. ¿Pero aquí? Detrás de nosotros no hay nada”.⁶⁴

Los ejemplos de los autores que mencioné abren paso para una nueva historia cultural latinoamericana con base en el modelo de la verdad novelesca —y la cita de Onetti bien pudiera ser el epígrafe de tal proyecto. Tal modelo, por supuesto, necesita desarrollar mediaciones entre el nivel conceptual de la “interdividualidad” y el nivel conceptual

Venecia. De hecho, una auténtica “lirica del exilio” atraviesa la historia cultural de “Nuestra América”.

64. Onetti, Juan Carlos. *El pozo*, Seix Barral, Barcelona, 1982, p.53. La novela fue publicada en 1939; de ahí la referencia a la Alemania nazi. Ernesto Sábato reiteró el tema: “Aquí la ciudad y la cultura se edificaron sobre la nada”. Sábato, Ernesto. “Sobre nuestra literatura”, *op. cit.*, p.23.

de una “interdividualidad colectiva”. Esta es la noción que debe ser propuesta para una historia cultural inspirada en los postulados de la teoría mimética. El modelo de verdad novelesca permite proponer una historia cultural que explicita lo inapropiado de la búsqueda de lo propio —en cualquier latitud.

Tal historia fue intuida por Arthur Rimbaud y su consigna “Je est un autre”. En este caso, la agramaticalidad de la frase revela la sintaxis viciada de la mentira romántica. Ahora bien, ¿en qué medida las condiciones históricas de la formación de lo que denominamos *América Latina* favorecen una historia cultural innovadora con base en la teoría mimética?

De esta manera se vuelve más clara mi propuesta acerca de los países latinoamericanos en tanto “culturas shakespearianas”. Si ese fuera el caso, se trataría apenas del primer paso para el futuro desarrollo de una contribución latinoamericana radicalmente mimética desde la teoría de René Girard.

¿CULTURAS SHAKESPEARIANAS?

Naturalmente, una tipología de culturas shakespearianas no puede limitarse al espacio latinoamericano, ya que la obra del autor de *La tempestad* fue debidamente apropiada en un espectro mucho más amplio.

(Menciono solo dos ejemplos. Pienso en Aimé Césaire con su rescritura célebre, *Une tempête*.⁶⁵ Y también en Thomas Adès y su ópera *The tempest*, cuyo libreto,

65. Césaire, Aimé. *Une tempête*; d'après 'la Tempête' de Shakespeare. *Adaptation pour un théâtre nègre*, Éditions du Seuil, París, 1969.

firmado pela poeta Meredith Oakes invierte la lógica de la pieza, al conceder a Miranda el comando de la acción.⁶⁶)

Además, es bastante comprensible la constante apropiación de la obra shakespeariana por parte de autores de culturas no hegemónicas.

Shakespeare es importante no solo por los temas con los cuales trabajó sino, y sobre todo, por su procedimiento compositivo, esto es, la constante apropiación de lo ajeno en la producción de su obra. De hecho, en la casi totalidad de sus piezas no se preocupó en desarrollar una idea “original”, pero siempre supo aprovecharse del material ya existente, combinando fuentes distintas en una forma, esa sí, única.

Shakespeare fue el autor canónico de la literatura occidental que más se aprovechó de lo ajeno para concebir su obra. Según los eruditos, de las 37 piezas que componen la reunión de su teatro, en el famoso *First folio* de 1623, nada menos que 33 resultan de la combinación de fuentes diversas, por lo tanto, de *invenciones*, y no de intrigas originalmente *creadas* por el dramaturgo. Por lo tanto, solo cuatro textos poseen una historia enteramente imaginada por Shakespeare,⁶⁷ e incluso en esos casos, él recurrió a sugerencias variadas para escenas específicas y diálogos de los personajes.

Fuentes diversas y, sobre todo, heteróclitas. No solo los clásicos sino también los contemporáneos. Shakespeare

66. Adès, Thomas. *The tempest*, Faber Music, Londres, 2004. La ópera se estrenó en 2004.

67. Son las siguientes piezas, según el orden cronológico usualmente aceptado: *Love's labour's lost*; *A midsummer night's dream*; *The merry wives of Windsor*; *The tempest*.

se apropió de las comedias de Plauto y Terencio, de las tragedias de Séneca, de los relatos de historiadores, crónicas medievales, episodios históricos, leyendas. A la vez, estudió el trabajo de sus pares, asimilando, sin ningún prurito, sus mejores ideas y soluciones escénicas.

(Sería fascinante pensar que los mejores autores latinoamericanos intuyeron esa afinidad electiva con el método compositivo del autor de *Othello*.)

Aclárese, entonces, un concepto básico: *apropiación*. En la edición Arden de *The tempest*, los editores proponen una importante distinción entre “adaptación” y “apropiación”. Mientras el primer concepto supone que el nuevo trabajo “mantiene una clara identificación con [la fuente original]”, el segundo implica un gesto distinto: “toma personajes (en general) o temas o un lenguaje específico de una pieza muy conocida con objetivos filosóficos, políticos o sociales; pudiendo no tener una relación con el drama, limitándose al reconocimiento amplio del símbolo apropiado”.⁶⁸ Este es precisamente el caso de las apropiaciones latinoamericanas de *The tempest*. De José Enrique Rodó, con *Ariel* (1900), a Roberto Fernández Retamar, con *Caliban* (1971), ningún otro texto fue tan importante para la autodefinición de la identidad latinoamericana —o de su interdividualidad colectiva, como ya podemos decir con el vocabulario que se propone en este libro.

Permítame el lector recurrir al modelo brasileño para ofrecer un estudio de caso.

68. Vaughan, Virginia M. y Alden T. Vaughan. “Appendix 2. Appropriations”, en Vaughan, Virginia M. y Alden T. Vaughan (eds.), *The tempest*, The Arden Shakespeare, Londres, 1999, p.315.

Una parte considerable de las ideas que los brasileños tenemos de nosotros mismos, y que aceptamos como genuinas del “Brasil bien brasileño”, fueron, sin embargo, propuestas por la mirada extranjera. Lo que pasa es que fueron asimiladas como si fuesen autóctonas.

¿Un ejemplo?

Dos o tres.

El mito del mestizaje como la verdadera contribución brasileña a la civilización moderna fue sistematizado por un alemán, el naturalista Karl Friedrich Philipp von Martius, con su disertación “Cómo se debe escribir la historia de Brasil”, vencedora de un concurso creado por el emperador Pedro II en 1843.

El proyecto de representación de la naturaleza tropical como una marca distintiva de la literatura romántica brasileña tuvo su forma definitiva bosquejada por el francés Ferdinand Denis.⁶⁹

La fundación de la más importante universidad brasileña, la Universidad de São Paulo, creada en 1934, debe su basamento a una mítica misión francesa, cuya mayor contribución fue la de hacer que los alumnos voltearan los ojos a la realidad brasileña. Recuérdese la observación de Antonio Candido sobre los años iniciales de la universidad: “para los profesores brasileños, lo *chic* era conocer la Europa. Daban clases hablando de Francia, Inglaterra, citando lenguas extranjeras; nos llevaban hacia afuera. Los profesores extranjeros, hablando francés, nos llevaban hacia adentro”.⁷⁰

69. Véase, para un estudio completo de este caso, el libro de Maria Helena Rouanet, *Eternamente em berço esplêndido: a fundação de uma literatura nacional*, Siciliano, São Paulo, 1991.

70. Freitas, Sônia Maria de. *Reminiscências*, Maltese, São Paulo, 1993, p.40.

Por ello, para seguir el rastro de la teoría mimética, se puede sostener que Brasil y otras tantas naciones de pasado colonial reciente son “países shakespearianos”, o sea, como ocurre con frecuencia con los personajes del autor inglés, aman a través de los ojos de otro, se apasionan por los oídos y no por los ojos.

En síntesis, países shakespearianos necesitan de la mirada ajena, para definir la propia imagen.

Por lo tanto, la obra René Girard debe posibilitar una comprensión renovada de la cultura latinoamericana: he ahí nuestro reto.

¿UN PROGRAMA DE ESTUDIOS?

Recuérdese, para cerrar este capítulo, el comentario aparentemente enigmático de Carlos Monsiváis, al establecer una diferencia inesperada entre “civilización occidental” y “aportaciones nacionales e iberoamericanas”. ¿La experiencia española y portuguesa (*aportaciones iberoamericanas*) no sería parte de la *civilización occidental*? He ahí precisamente el punto: en sus orígenes, las culturas latinoamericanas fueron colonias de imperios que, en el universo más amplio del sistema-mundo, ocupaban una posición subalterna en relación con los verdaderos poderes imperiales. Volveré a tratar de las consecuencias estéticas de este complejo tipo de triangulación, rasgo definidor de las relaciones políticas y culturales en América Latina, en el capítulo IV.

Desde este punto de vista, la contribución de Boaventura de Sousa Santos es muy importante. Por una parte, debido a las consecuencias culturales, por otra, al recurrir a la obra de Shakespeare como forma de expresar los desdoblamiento-

tos de la condición “semiperiférica” —concepto propuesto por el sociólogo portugués para caracterizar la situación especial de Portugal y España en particular en los siglos XVII y XVIII. En otras palabras, imperios coloniales, y no obstante dependientes de centros europeos más desarrollados: Países Bajos, Inglaterra y Francia.⁷¹

En este sentido, viene al caso recordar la presencia seminal de Cervantes en la obra de René Girard. ¿Sería posible asociar la condición “semiperiférica” del imperio español al desarrollo inicial de la teoría mimética? ¿Cómo relacionar decadencia de la metrópoli y autoestima colonial?

Por otro lado, la historia colonial, como no podría dejar de ser, supone una violencia que trasforma al “sujeto” colonial en un sujeto–sometido, en el doble significado de *subjectum* —el sujeto colonial es, por definición, un ser–para–otro. En tal contexto, el modelo decimonónico de la historia patria como la narrativa de autoafirmación del espíritu nacional se revela, de igual modo, muy problemático, un auténtico dilema —una grieta que no puede sino ensancharse.

Esta constelación de problemas abre una fractura que se puede traducir en un programa de estudios capaz de ofrecer una contribución particular a la obra de René Girard.

En los próximos dos capítulos, propondré ejercicios de lectura para aclarar mi propuesta.

71. Santos, Boaventura de Sousa. “Between Prospero and Caliban: colonialism, postcolonialism, and inter–identity”, en *Luso–Brazilian Review*, vol.39, núm.2, University of Wisconsin Press, Madison, 2002, pp. 9–43.



III. SER *AB ALIO*

BOVARISMO. ¿NACIONAL?

En 1917, el filósofo mexicano Antonio Caso escribió un pequeño artículo, inicialmente publicado en el periódico *El Universal Ilustrado*, en el que proponía una idea inquietante. El artículo salió a la luz con el sugerente título de “Bovarismo nacional”¹ y tal vez la felicidad del hallazgo haya perjudicado su interpretación. En otras palabras, el texto suele leerse como una reflexión acerca del carácter nacional y sobre todo como un diagnóstico de la supuesta inclinación mexicana a depender del influjo de ideas extranjeras: en el siglo XIX, fueron las europeas, en especial las francesas, hoy en día son las estadounidenses —importa menos la procedencia que la dependencia de lo ajeno en la formación del propio pensamiento.

Tal interpretación, aunque sea parcialmente correcta, no está a la altura de la complejidad del ensayo de Antonio

1. Caso, Antonio. “El bovarismo nacional”, en *Antología filosófica*, UNAM, México, 1993.

Caso. Rescatarla es otra forma de observar la corriente mimética que atraviesa la vida cultural latinoamericana.

Me explico.

En otro texto igualmente provocador, “La imitación extralógica”, aprovechándose de categoría del sociólogo francés Gabriel Tarde,² un autor perfectamente girardiano *avant la lettre* —a juzgar por el título de uno de sus libros más importantes, *Les lois de l'imitation* (1890)—,³ Caso pintó de manera definitiva uno de los rasgos dominantes de la historia cultural latinoamericana:

Nuestros legisladores, sin tener en cuenta aquel axioma que debió ser caro al realismo de Sancho Panza: “no se ganó Zamora en una Hora”, dijéronse (en el paroxismo de la imitación extralógica a las ideas revolucionarias francesas): “demo a nuestro pueblo no las libertades que les competen, sino las libertades del Hombre”.⁴

Compréndase bien el punto para evitar malentendidos. Caso no deseó establecer grados distintos para el concepto

2. René Girard discutió la relativa importancia del sociólogo en su obra: “mi intuición inicial se refiere a la rivalidad mimética, de la que Tarde no tiene ni idea. Mi descubrimiento de Tarde se produjo en Stanford, a partir de una antología en inglés de sus escritos”. Girard, René. *Los orígenes de la cultura*, *op. cit.*, p.145.

3. Igualmente importante en una perspectiva girardiana es otro libro de Tarde, *L'opinion et la foule* (1901).

4. Caso, Antonio. “La imitación extralógica”, en *Antología filosófica*, *op. cit.*, p.201. En su libro introductorio *Sociología* (Limusa Willey, México, 1967), Caso dedica el capítulo XIV al tema de “La imitación y la invención”, destacando la contribución de Gabriel Tarde.

de libertad; mucho menos pensó en afirmar una incapacidad propiamente latinoamericana de organización democrática. Sencillamente, lo que el filósofo ponderó en este pasaje fue la inadecuación obvia entre determinado proceso social, o sea, el mexicano, y la imposición mecánica de principios desarrollados en contextos muy diversos, esto es, las ideas políticas y filosóficas maduradas en el seno de la revolución francesa y sus desdoblamientos, destacándose los avatares del periodo napoleónico. Además, tal problema no fue exclusividad mexicana; al contrario, la pretensión hegemónica de Napoleón alimentó la rivalidad franco-prusiana estudiada por Girard en *Achever Clausewitz*. No se olvide que la ambición napoleónica de imponer a otros países europeos los ideales de la revolución francesa y eso, a través de la retórica particularmente persuasiva de las campañas militares, produjo en 1815 el Congreso de Viena, en cuya reunión los vencedores de general francés pretendían promover lo imposible: hacer que las fronteras y los regímenes políticos retrocediesen en el tiempo, de modo a restablecer el orden anterior a la explosión revolucionaria de 1789.

Movido por una ambición infinita, Napoleón se ofreció como perfecto doble mimético, en los roles de modelo insoslayable y rival necesario. En la percepción de Girard: “Al ‘bello y sublime’ romántico se sustituye la figura de Napoleón, modelo casi legendario de todos los ambiciosos del siglo XIX”.⁵ De hecho, en su prefacio a *Illusions perdues*, de Honoré de Balzac, escrito para la Biblioteca

5. Girard, René. *Dostoievski, op. cit.*, p.173.

Pléiade, Roland Chollet mencionó una serie de títulos de la literatura francesa entre los años 1820 y 1840 cuyo eje era lo mismo: sueños de gloria frustrados debido a ambiciones exageradas. Como imágenes reduplicadas de Julien Sorel, personaje de *Rojo y negro*, de Stendhal, ¡todos debían guardar como auténtico tesoro un retrato de Napoleón!

En este ámbito, las palabras del filósofo mexicano pueden ser leídas con precisión, en lugar de reducirlas a síntoma de inferioridad cultural:

Cuando se lee las sesiones del Congreso Constituyente, a través de los discursos apocalípticos de tal o cual poeta jacobino, perfilase la silueta de Don Quijote, ebrio como nuestros legisladores de humanidad y justicia, imitador como ellos, de la caballería irrealista, como ellos también víctima de la santa realidad, tan dócil para quien la gobierna investigándola previamente, tan rebelde y con títulos tan incuestionables para quien pretende violarla sin entenderla.⁶

No es tarea difícil identificar la cercanía del pensamiento de Caso con los futuros postulados de la teoría mimética. No se trata de celebrar de manera ingenua una posible anticipación sino de señalar un hecho estructural. Entonces, ¿no es relevante que el mexicano haya establecido la misma analogía que llevó al francés a proponer la idea del deseo mimético?

6. Caso, Antonio. "La imitación extralógica", *op. cit.*, pp. 201–202.

Veamos.

Para el pensador francés, Alonso Quijano solo puede convertirse en Don Quijote cuando renuncia a la supuesta prerrogativa definidora del sujeto moderno, esto es, decidir, por sí mismo su objeto de deseo. Al contrario, después de literalmente intoxicarse con la lectura de novelas de caballería, Alonso Quijano decide desear ser otro, en el caso, Amadís de Gaula, tomado como modelo absoluto de virtud, ejemplo de lo que Girard denomina “deseo metafísico” —el anhelo de ser exactamente como el modelo que se imita.

La pasión de Alonso Quijano por los libros le impuso un régimen muy particular:

Llenósele la fantasía de todo aquello que leía en los libros, así de encantamientos como de penden-
cias, batallas, desafíos, heridas, requiebros, amores,
tormentas y disparates imposibles; y asentósele de
tal modo en la imaginación que era verdad toda
aquella máquina de aquellas soñadas invenciones
que leía, que para él no había otra historia más
cierta en el mundo.⁷

El deseo de ser lo que el otro es supone el concepto de Gabriel Tarde. Veamos cómo el filósofo mexicano definió su sentido: “En lo que concierne a las imitaciones extralógicas, la imitación sigue la ley de la menor resistencia. Se

7. Cervantes de Saavedra, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha*, RAE, Madrid, 2004, p.30.

tiende a imitar lo que se juzga superior”.⁸ Es obvia la relación inmediata con la situación latinoamericana, ya que se suele considerar el otro hegemónico —en general, francés en el siglo XIX; y estadounidense hoy día— como “naturalmente” superior.

Es, por ende, otro el que define el deseo de Alonso Quijano, ahora sí, y solamente ahora, Don Quijote: un sujeto propiamente *inter*dividual.

Detengámonos en otro pasaje, todavía más significativo: “Pero acordándose que el valeroso Amadís no sólo se había contentado en llamarse ‘Amadís’ a secas, sino que añadió el nombre de su reino y patria, por hacerla famosa, y se llamó ‘Amadís de Gaula’, así quiso, como buen caballero, añadir al suyo el nombre de la suya y llamarse ‘Don Quijote de la Mancha’”.⁹

Se trata de una sutileza importante que a veces se nos escapa: la novela empieza y termina con Alonso Quijano —el voraz lector, cuya biblioteca se convierte en una fábrica de autoilusiones—, ¡y no con Don Quijote! En otras palabras, Quijote es la metonimia del deseo mimético, cuya centralidad en la intriga de Cervantes inauguró la modernidad del género novelesco.

Dimensión cifrada por Jorge Luis Borges en versos definitivos:

El hidalgo fue un sueño de Cervantes
Y don Quijote un sueño del hidalgo.
El doble sueño los confunde y algo

8. Caso, Antonio. *Sociología*, *op. cit.*, p.176.

9. Cervantes de Saavedra, Miguel de. *Op. cit.*, p.32.

está pasando que pasó mucho antes.
Quijano duerme y sueña. Una batalla:
Los mares de Lepanto y la metralla.¹⁰

Por ello, Alonso Quijano, metamorfoseado en Don Quijote, inauguró un procedimiento que no fue señalado por el pensador francés y que, al contrario, define la productividad potencial del arte y del pensamiento latinoamericano. Me refiero a la necesidad de encontrar fórmulas capaces de tornar productiva la simultaneidad de lo no simultáneo —en la expresión feliz de Carlos Rincón—,¹¹ reuniendo inventivamente tiempos históricos diversos. Tal es la tarea mayor de la creación y de la crítica latinoamericana, según la observación de Arturo Cornejo Polar.¹²

El crítico brasileño Antonio Candido propuso la misma posibilidad:

10. El soneto se llama “Sueña Alonso Quijano”. Vale la pena reproducirlo íntegramente: “El hombre se despierta de un incierto / Sueño de alfanjes y de campo llano / Y se toca la barba con la mano / Y se pregunta si está herido o muerto. / ¿No lo perseguirán los hechiceros / que han jurado su mal bajo la luna? / Nada. Apenas el frío. Apenas una / Dolencia de sus años postrimeros. / El hidalgo fue un sueño de Cervantes / Y don Quijote un sueño del hidalgo. / El doble sueño los confunde y algo / está pasando que pasó mucho antes. / Quijano duerme y sueña. Una batalla: / Los mares de Lepanto y la metralla”. Borges, Jorge Luis. *La rosa profunda* (1975), en *Obras completas. 1975–1985*, t. III, Emecé, Buenos Aires, 1989, p.94.

11. Hago una adaptación del título del sugerente ensayo de Carlos Rincón, *La no simultaneidad de lo simultáneo. Postmodernidad, globalización y culturas en América Latina* (Universidad Nacional, Bogotá, 1995), con el propósito de subrayar la yuxtaposición de temporalidades, rasgo definidor de la historia cultural latinoamericana.

12. Entre los muchos títulos del autor, señalo *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Horizonte, Lima, 1994.

Tenemos más bien que encontrar alguna expresión, algún concepto que muestre la existencia simultánea de esas realidades a veces arcaicas, pero que están relacionándose al mismo tiempo. Y es esta característica de América, este contraste, lo que hace convivir por ejemplo en un mismo tiempo al surrealismo con las culturas indígenas.¹³

He aquí precisamente lo que el Alonso Quijano–Don Quijote cervantino no ha logrado, esto es, reconciliar tiempos históricos no simultáneos. En alguna medida, su locura, al contrario de la de Hamlet, no tiene método precisamente porque el enfrentamiento de tiempos históricos distintos —el universo de la caballería y los comienzos del mundo moderno— no llegó a producir un término nuevo, quedándose así incompleta la yuxtaposición de realidades múltiples. Encontrar formas complejas de síntesis críticas es la manera no hegemónica de lidiar con la copresencia de temporalidades distintas. Sin ese gesto, la yuxtaposición se traduce en caos cognitivo, lo que produce la “imitación difusa”, condenada por Pedro Henríquez Ureña. Al revés, la “imitación sistemática” implica la capacidad de reunir críticamente temporalidades distintas e incluso contradictorias.

13. *Apud* Pizarro, Ana. “Introducción”, en *La literatura latinoamericana como proceso*, Bibliotecas Universitarias–Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1985, p.26. Un excelente comentario de la propuesta de Candido se encuentra en el ensayo de Flora Süssekind, “Relógios e ritmos. Em torno de um comentário de Antonio Candido”, en *A voz e a série*, Sette Letras / UFMG, Río de Janeiro / Belo Horizonte, 1998, pp. 71–103.

Para Antonio Caso, de igual modo —y vale recordar que, si Girard publicó su primer libro en 1961, los textos del filósofo mexicano fueron escritos en la segunda década del siglo XX—, los legisladores y pensadores mexicanos definieron las leyes y su percepción de la realidad nacional con base en la lectura *pasiva* de tradiciones ajenas. Y lo hicieron porque se olvidaron que “no se ganó Zamora en una Hora”. Vale decir, los procesos históricos y culturales poseen tiempos propios; sobre todo el arte de reunirlos no supone el gesto *neutro de asimilación* sino al contrario el acto deliberado de *selección de lo que debe ser imitado* —empleemos, una vez más, el vocabulario prohibido en la teoría contemporánea. En la nota crítica de uno de los más importantes intérpretes de Caso: “Imitar sí, si no se puede hacer otra cosa, pero aún al imitar, *inventar* un tanto, *adaptar*; poner por encima a la realidad mexicana de toda *palingenesia*”.¹⁴

UBICARSE DESDE FUERA

En 1940, en su obra maestra, *El contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Fernando Ortiz propuso el concepto de *transculturación* precisamente para definir el proceso descrito por Antonio Caso. El antropólogo cubano propuso el concepto para sustituir el de aculturación, “que desde principios de la década de los 30 había

14. Magallón Anaya, Mario. *Historia de las ideas filosóficas. (Ensayo de filosofía y de cultura en la mexicanidad)*, Torres Asociado, México, 2010, p.154.

hecho fortuna en las ciencias sociales”.¹⁵ De ese modo, en lugar de suponer la simple imposición de valores culturales extranjeros,¹⁶ Ortiz buscó comprender la dinámica de apropiación cultural, mucho más compleja, implicando un criterio interesado de selección en la elección de los elementos que serán adaptados, o sea, transformados por una determinada cultura. Por lo tanto, se trata de un proceso activo de reordenación de la propia cultura en el inevitable enfrentamiento con lo ajeno.

En célebre prefacio, Bronislaw Malinowski así definió el concepto:

No hay que esforzarse para comprender que mediante el uso del vocablo *acculturation* introducimos implícitamente un conjunto de conceptos morales, normativos y valuadores, los cuales vician desde su raíz la real comprensión del fenómeno [...] Todo cambio de cultura, o como diremos desde ahora en lo adelante, toda TRANSCULTURACIÓN es un proceso en el cual siempre se da algo en cambio de lo que se recibe; es un “toma y daca”, como dicen los castellanos.¹⁷

15. Santí, Enrico Mario. “Fernando Ortiz: contrapunteo y transculturación”, en Santí, Enrico Mario (ed.), *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Cátedra, Madrid, 2002, p.85.

16. Sin embargo, Enrico Mario Santí aclaró el sentido exacto del concepto de *aculturación*, que no posee el sentido puramente negativo de pérdida de la propia cultura. Tal como propuesto por Melville J. Herskovits, el concepto significa algo muy distinto: “‘aculturación’ significa ‘tendencia hacia la cultura’”. Mario Santí observó que el equívoco surge cuando se confunde o prefijo *a-*, de negación, con la preposición *a*, en el sentido de “en dirección a”. *Ibidem*, p.86.

17. Malinowski, Bronislaw. “Introducción”, en *ibid*, p.125.

Enfrentamiento de lo diverso inevitable en cualquier época, por supuesto, ya que ninguna cultura es una isla o una mónada, pero que, en el caso específico de las culturas latinoamericanas, desde siempre fue el alfa y la omega de la creación cultural a partir de la invasión europea. Así, nada más necesario que desarrollar una teoría cultural que aclare la dinámica del proceso de asimilación continua de la alteridad.

De ahí el sentido verdadero de la investigación de Ortiz: el *contrapunteo* de dos formas radicalmente opuestas de lidiar con la tierra y los hombres que, no a pesar de sus diferencias pero precisamente en función de ellas, conforman una nueva cultura. Son muy sugerentes los contrastes dibujados en la prosa incomparable del cubano:

[...] tabaco y azúcar se conducen casi siempre de modo antitético [...]

El azúcar es ella; el tabaco es él... La caña fue obra de los dioses, el tabaco de los demonios, ella es hija de Apolo, él es engendro de Proserpina... [...]

Centripetismo y centrifugación. Cubanidad y extranjería. Soberanía y coloniaje. Altiva corona y humilde saco.¹⁸

Descubrir modos de crear a partir de la oposición de elementos es el secreto de la transculturación, que se revela en especial como una clave nueva de entendimiento

18. Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, en *ibid*, pp. 139–140.

de la oscilación entre dos polos: lo propio y lo ajeno; en términos de Ortiz: “Cubanidad y extranjería”.

El crítico literario Roberto Schwarz propuso un principio que no deja de recordar la estructura de las “imitaciones extralógicas” discutidas por Caso. Schwarz identificó una forma determinada de incorporación de ideas extranjeras en lo que denominó el fenómeno de “las ideas fuera de lugar”.¹⁹ Con tal expresión, caracterizó la adopción del *liberalismo* por las élites brasileñas decimonónicas como la ideología que les ayudó a definir la identidad de la nueva nación y a la vez contribuyó en el reconocimiento de la Independencia, ocurrida en 1822, por parte de las naciones centrales, ya que las élites locales se ajustaban a la hegemonía política del tiempo. Sin embargo, las mismas élites defendían la necesidad de preservar la esclavitud como motor indispensable del progreso económico.

Por un lado, Schwarz reconstruyó una larga tradición que defendía la inadecuación entre principios extranjeros y cotidiano nacional. O sea, él produjo un mapa específico de esa ideología en el caso de la adopción decimonónica del liberalismo en una sociedad esclavista. No se trata, así, de advocar un lugar platónico para las ideas sino de identificar la tópica articuladora del discurso hegemónico en Brasil.

La paradoja evidente exigía una resolución peculiar.

Por otro lado, Schwarz identificó una deliberada voluntad ideológica. Esto es, para consumo externo, la élite brasileña adhiere al discurso liberal, reivindicando por lo tanto *su igualdad* frente a los pares europeos e norteamer-

19. Schwarz, Roberto. *Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*, Duas Cidades, São Paulo, 1992.

ricos. No obstante, para uso doméstico, la misma élite garantiza *su diferencia endogámica* defendiendo la “necesidad” de mantener el trabajo esclavo. Ahora bien, como los públicos son diferentes, ¿por qué exigir coherencia discursiva?

(Jano es símbolo de esta estrategia dúplice, que todavía hoy posee partidarios.)

En ese escenario, una pregunta se impone: ¿cómo conciliar liberalismo y esclavitud?

En los términos que propongo: ¿cómo reunir tiempos históricos distintos?

Recordando la saga de Alonso Quijano: ¿qué método es posible en esta mezcla de códigos?

LO PROPIO Y LO AJENO

Esta es la pregunta clave que casi todos los pensadores latinoamericanos desde el siglo XIX buscan contestar. De hecho, se trata de una pregunta mimética, cuya base es la oposición entre lo propio —la realidad local— y lo ajeno —ideas extranjeras. Defiendo que en el límite se trata de una pregunta deudora del modelo de la mentira romántica, pues parece suponer la posibilidad de una determinación autotélica, autónoma de lo propio, que, así, no debería ser “contagiado” por elementos otros que no son del yo que se autodefine —me disculpo por la redundancia, inevitable en este contexto. Por supuesto, si adoptamos el modelo de la verdad novelesca el hecho de cuestionar la noción de una subjetividad autotélica implica una auténtica liberación, cuyo resultado más prometedor es el pleno reconocimiento de la centralidad del otro.

En ese horizonte, el otro es más que otro yo —en la fórmula elegante de Emmanuel Levinas. *El otro es el yo posible de mí mismo* —es, por así decirlo, al menos parcialmente, la proyección de posibles yos, en los cuales puedo convertirme— y solo puedo hacerlo con el concurso activo del otro.²⁰

(Esto, claro está, solo ocurre en el mejor de los mundos, como me advertiría con razón el maestro de Candide. Como veremos en el capítulo VI, una posibilidad nada solar tiene dominado el escenario latinoamericano. Me refiero al resentimiento contra el otro, cuya centralidad es rechazada a través de su negación violenta.²¹)

Por lo tanto, en una lectura superficial, aunque parcialmente correcta, todo sucede como si Antonio Caso no hubiese sobrepasado el nivel elemental de una crítica a las imitaciones extralógicas, creadoras del descompaso entre un yo ideal y un otro amenazador. Así leídos, sus textos formarían parte de una amplia galería de autores latinoamericanos que suelen lamentar la inadecuación del continente a los ideales superiores de libertad, igualdad y fraternidad

20. Carlos Mendoza-Álvarez asoció con provecho los dos pensadores, discutiendo las relaciones posibles entre el pensamiento de Girard y la filosofía de Levinas. Véase Mendoza-Álvarez, Carlos. *Op. cit.*

21. Tema tratado en uno de los encuentros de la Cátedra Eusebio Francisco Kino. Pienso en el libro de Gioacchino Campese, *Hacia una teología desde la realidad de las migraciones. Métodos y desafíos*, SUJ, Guadalajara, 2008. Destaco especialmente el capítulo “¿Cuántos más? Los pueblos crucificados en la frontera México-Estados Unidos”. *Ibidem*, pp. 105–153. Una reflexión miméticamente inspirada acerca del tema fue presentada por Mauricio Urbano Alarcón, “La ‘teoría mimética’ de René Girard y su aporte para la comprensión de la migración”. En *Universitas Philosophica*, *op. cit.*, pp. 159–181.

que, sin embargo, los mismos autores no pueden dejar de defender, ya que teóricamente esos ideales definen los rasgos esenciales de la “civilización”. Entonces, en el título mismo del artículo, “Bovarismo nacional”, todo estaría dicho. Víctimas de las imitaciones extralógicas, los mexicanos padecerían de una patología colectiva: el *bovarismo nacional*. Aquí, la interdividualidad colectiva es comprendida como síntoma de la necesaria dependencia a los ideales extranjeros. Tal lectura, aunque limitada y limitante, al menos tiene el mérito de anotar un punto importante, esto es, en la sencilla denominación “bovarismo *nacional*”, Caso supera la preocupación interdividual, y alcanza el nivel que denomino interdividualidad colectiva, que es el plano característico del pensamiento latinoamericano. Tal cuestión es central y puede ayudar a producir nuevas interpretaciones de la circunstancia no hegemónica.

(Las consecuencias de este desplazamiento son fundamentales y debemos desarrollar sus posibles derivaciones.)

Leamos juntos el artículo del filósofo.

En su párrafo de apertura encontramos la siguiente observación: “Jules de Gaultier es el nombre de uno de los pensadores más distinguidos de Francia. Su concepción cardinal provino de la meditación del libro de Flaubert, *Madame Bovary*, la novela inmortal que, en la historia literaria del siglo pasado, representa la síntesis más completa del idealismo romántico y el realismo naturalista”.²²

De inmediato quiero destacar un punto: en el juicio de Caso, el verdadero logro artístico de Flaubert fue la reunión

22. Caso, Antonio. “El bovarismo nacional”, *op. cit.*, p.197.

productiva de elementos opuestos e incluso mutuamente excluyentes: idealismo romántico y realismo naturalista. He aquí el procedimiento creador de la verdad novelesca, o sea, del descubrimiento de la necesaria presencia del otro en la definición del yo. A la vez, se trata de la forma de descubrir *método en la locura* de la yuxtaposición de tiempos históricos múltiples y contradictorios.²³

Ciertamente se sorprenderá el lector que busque un estudio de la miseria de lo mexicano, siempre atorado con una multitud de ideales extranjeros que debe asimilar de una sola vez. El artículo de Caso es menos un estudio del bovarismo *nacional* que el reconocimiento del sentido *antropológico de ese mismo bovarismo*. En otras palabras, el filósofo no define una esencia exclusivamente mexicana sino que anuncia un rasgo propiamente humano, por ende, antropológico.

Sigamos en la lectura:

Jules de Gaultier ha estudiado minuciosamente este curioso mal, que se simboliza en todos los personajes de Flaubert, y que Emma Bovary ofrece de relieve: la facultad de concebirse diferente de cómo se es.

*Todo hombre, en el fondo, es un bovarista, un discípulo inconsciente de la célebre heroína francesa.*²⁴

23. En la segunda escena del segundo acto de *Hamlet*, Polonio dice la conocida sentencia: "Though this be madness, yet there is method in't". Edwards, Philip (ed.), *op. cit.*, p.139. En la edición mexicana la misma escena aparece como siendo la séptima: "Aunque todo es locura, no deja de observar método en lo que dice". Shakespeare, William. *Hamlet, op. cit.*, p.25.

24. *Ibidem*, p.198; las cursivas son añadidas.

¿Qué significa decir que *todo hombre, en el fondo, es un bovarista*? Caso intuyó, a partir de la lectura inspirada que hace de Jules de Gaultier, que la *imitación* no es fruto de una debilidad del carácter mexicano sino más bien un hecho estructural de la condición humana. Hecho que consiste en definirse a sí mismo a través de la adopción de un modelo o de muchos maestros.

(No importa la aritmética sino la geometría del deseo mimético: el triángulo se impone en la determinación del deseo.)

Una consulta a la novela de Flaubert aclara esa circunstancia en un pasaje que no deja de evocar la prosa cervantina. El narrador describe las impresiones de Emma:

Entonces recordó a las heroínas de los libros que había leído y la legión lírica de esas mujeres adúlteras empezó a cantar en su memoria con voces de hermanas que la fascinaban. Ella venía a ser como una parte verdadera de aquellas imaginaciones y realizaba el largo sueño de su juventud, contemplándose en ese tipo de enamorada que tanto había deseado. Además, Emma experimentaba una satisfacción de venganza. ¡Bastante había sufrido!²⁵

Por supuesto, al fin y al cabo, ¿puede haber sufrimiento más grande que no vivir la vida añorada de los modelos elegidos como el alfa y la omega?

Exactamente como Alonso Quijano, el personaje de Flaubert se destaca por adoptar idéntica actitud, atribu-

25. Flaubert, Gustave. *Op. cit.*, p.246.

yendo a otros la tarea de encontrar la raíz de su deseo. Se trata de una libido de préstamo, por así decir. Ese fue el punto que precisamente le llamó la atención a Jules de Gaultier.²⁶

En este contexto más amplio, el dilema latinoamericano deja de ser la huella traumática de una historia particular —aunque también lo sea— para convertirse potencialmente en un laboratorio de lo propiamente mimético, esto es, de lo característicamente humano.

Si no me equivoco, esa es la lección que Caso extrajo de la obra de Gaultier.

Escuchemos sus palabras: “Sin embargo, concluye Jules de Gaultier, el bovarismo no es una ley de las morbosidades y debilidades humanas, sino un principio universal de la existencia. El genio y el *snob* son dos bovaristas”.²⁷

Recuérdese que Girard identificó el esnobismo como el principio mimético por excelencia de la obra de Marcel Proust.²⁸ Y el genio, claro está, es el sujeto mimético por antonomasia. Él se supone un ser autotélico, un auténtico superhombre, más allá de la necesidad de compararse con los demás o de ser por ellos aprobado. Sin embargo, a la vez, si no se compara con otros y si no es reconocido en su

26. En una definición escueta: “Este ángulo es el índice del bovarismo. Así se puede medir la distancia que existe en cada individuo entre lo imaginario y lo real, entre lo que uno es y lo que cree ser”. Gaultier, Jules de. *Le bovarysme*, Presses de l’Université Paris–Sorbonne, París, 2006, p.11.

27. *Ibidem*, p.200.

28. “Le snob ne recherche aucun avantage concret; ses jouissances et surtout ses souffrances sont purement métaphysiques [...] Le snobisme est le grain de poussière que s’introduit dans les engrenages de la science et détraque la machine. Le snob désire le néant”. Girard, René. *Mensonge romantique...*, *op. cit.*, 1961, p.249.

excentricidad, no puede evaluar la medida de su genialidad. En vocabulario girardiano, he ahí el dilema de los personajes de Fiódor Dostoyevski, atormentados por la imposibilidad de saber con certidumbre su propio valor y, por ello, son unos eternos náufragos del resentimiento, pues, cuanto más se les reconoce el valor, más carentes se vuelven, ya que el reconocimiento nunca estará a altura de la importancia que creen tener. El círculo vicioso atrapa al sujeto mimético: esa mariposa en busca de luz que jamás ilumina lo suficiente.

Estamos, como se percibe con facilidad, en el universo de las novelas de Dostoyevski. La noción del círculo vicioso emerge en el análisis girardiano de *Memorias del subsuelo*: “El *otro* es literalmente cualquiera que se cruce en el camino de héroe o represente un obstáculo para él o simplemente lo mire con ironía verdadera o imaginada. Inmediatamente se desencadena un ciclo de mezquinos desquites. El otro es el obstáculo mimético en su quintæ-sencia”.²⁹

La dialéctica entre el snob que nada desea y el genio que se desea a sí mismo constituye un punto central en la formulación de la teoría mimética. En las palabras de René Girard (aún más relevantes porque él mismo se reconoce en la categoría que describe):

El esnobismo ordinario, el que describe Proust, consiste en interesarse únicamente en las obras señaladas por modelos autorizados. *Mi caso era aún más grave porque yo era alérgico a toda lectura sugerida por*

29. Girard, René. “Introducción”, en *Literatura, mimesis y antropología*, op. cit., p. 91.

cualquiera. La forma más extrema del mimetismo es el anti-mimetismo intransigente pues, si bien es cierto que no hay que ser esclavo de la opinión de los otros, resulta imposible cerrarse a todo lo que venga de fuera. La imitación de los buenos modelos resulta inevitable e incluso indispensable para la creatividad. Al rechazar sistemáticamente todo modelo exterior se corre el riesgo de caer en la esterilidad intelectual.³⁰

Es decir, como hemos visto, Caso ya había identificado con precisión relojera dos tipos clásicos de sujeto mimético y tal percepción le permitió concluir su ensayo con una clave cuya potencia deseo rescatar.

Al final de su artículo, el lector encuentra la referencia que buscaba sobre las condiciones nacionales. Sin embargo, hay que leer el texto del filósofo mexicano con lentes miméticos, en un diálogo imaginario con el pensador francés: “México busca su libertad a través de su historia. Cada una de las revoluciones acerca a la patria a la realización de su destino. La vida es, en suma, más tolerable con bovarismo que sin él. Constreñidos en nuestra individualidad, nos devoraría la desesperación de no salir nunca de nuestra miseria”.³¹

Todo depende de cómo se lea la última frase. Si “no salir nunca de nuestra miseria” quiere decir no poder escapar de la “increíble miseria de ser mexicano” —para recordar el

30. Girard, René. *La anorexia y el deseo mimético*, *op. cit.*, pp. 83–84; las cursivas son añadidas.

31. Caso, Antonio. “El bovarismo nacional”, *op. cit.*, p.200.

sugere título de ensayo de Heriberto Yépez—,³² entonces, la interpretación corriente es irrefutable: el artículo de Caso es una pieza retórica, pura reliquia de un pasado que ya se volvió anacrónico. No obstante, la última frase debe leerse como conclusión de todo el texto y sobre todo de la frase inmediatamente anterior: “*La vida* es, en suma, más tolerable con bovarismo que sin él”. Por ello, a pesar del título del artículo, “Bovarismo nacional”, el abordaje de Caso no se reduce a un típico estudio de psicología del mexicano; al contrario, abre posibilidades para la asociación que vengo proponiendo entre Antonio Caso y René Girard, a través del reconocimiento del sentido antropológico de la *imitación social*.

A pesar de la obvia diferencia de vocabulario, el filósofo mexicano ya había señalado la dialéctica que subyace a la teoría mimética: “Osadía y hábito, invención e imitación, creación y evolución, moda y costumbre. Esto es la historia. Si prevaleciere el genio sobre la costumbre, todos seríamos locos. Si se impusiese la costumbre sobre el genio, todos nos degradaríamos, hasta convertirnos en bestias instintivas y puramente orgánicas”.³³

Por ende, lo que se destaca es el sentido antropológico de la imitación que, en virtud de las condiciones históricas de la experiencia latinoamericana, se volvió parte constitutiva de nuestros quehaceres cotidianos.

Para decirlo todo: no somos ni Alonso Quijano ni Don Quijote sino los dos a la vez, y tal simultaneidad —o

32. Yépez, Heriberto. *La increíble hazaña de ser mexicano*, Planeta, México, 2010.

33. Caso, Antonio. *Sociología*, *op. cit.*, p.177.

contrapunteo, para recordar el léxico de Fernando Ortiz— de los contrarios es el recurso del método de los más agudos pensadores e inventores de nuestra América.

De forma más polémica: habitamos la frontera de una locura sin método, que tanto inquietó a Hamlet, y la promesa de una esquizofrenia productiva, cuyo maestro fue Calibán.

Podemos así finalmente rescatar la actualidad del filósofo mexicano.

¿UN PASO HACIA ATRÁS?

A pesar de reconocer la lucidez del estudio que Samuel Ramos dedicó al autor de “Bovarismo nacional”, su juicio no es correcto. Según Ramos, a diferencia de la experiencia mexicana, “en otros países su constitución política no hace sino consagrar jurídicamente la práctica real de la comunidad. La explicación debemos buscarla en un rasgo del carácter mexicano que Caso llama el ‘bovarismo’”.³⁴ Con base en esta interpretación reductora del pensamiento de Caso, además de una percepción idealizada de otras realidades políticas, Ramos puede concluir:

En consecuencia, para Caso los mexicanos tienen la capacidad de formarse una idea de sí mismos que no coincide con su ser real. El individuo, dice Platón en la *República*, puede verse con caracteres más grandes que en el Estado a que pertenece. En la

34. Ramos, Samuel. “La filosofía de Antonio Caso”, en Caso, Antonio, *Antología filosófica*, op. cit, p.XXIV.

Constitución de la República Mexicana aparece este bovarismo en cuanto se concibe el Estado distinto a lo que es. Pero, ¿a qué obedece esta ilusión colectiva? Esto Caso no lo explica.³⁵

Por supuesto, Ramos buscó responder a su propia pregunta al publicar, en 1934, *El perfil del hombre y la cultura en México*. Antes de proponer un brevísimos comentario sobre determinado aspecto de este importante libro, una vez más señalo que Ramos también subrayó el carácter de *ilusión colectiva* del bovarismo sin reducirlo a un comportamiento interdividual. De hecho, el tránsito de la interdividualidad al plano que denominé interdividualidad colectiva es un rasgo fácilmente discernible en los más variados autores latinoamericanos. Otra vez, la pregunta se impone: ¿cuáles son las consecuencias de este desplazamiento del nivel interdividual al plano interdividual colectivo?

(Una respuesta inmediata —y feliz, al menos por ahora—: la potencia de las más provocadoras invenciones latinoamericanas. En sentido amplio: de las invenciones no hegemónicas.)

En efecto, la primera parte de *El perfil del hombre y la cultura en México* tiene como título general “La imitación de Europa en el siglo XIX”. De hecho, el tópico es fascinante, aunque no sea exclusividad latinoamericana, pues

35. *Ibidem*, p. XXV. No es este el espacio para desarrollar el tópico, pero es importante al menos señalar la polémica entre los dos pensadores para mejor evaluar el juicio del autor de *El perfil del hombre y la cultura en México*. Véase: “La polémica sobre el magisterio de Antonio Caso. Antonio Caso vs Samuel Ramos”. Caso, Antonio. *Obras completas. I. Polémicas*, UNAM, México, 1971, pp. 139–167.

en territorio europeo también se convirtió en tema obligatorio de investigación: “Es interesante revisar de nuevo el concepto de imitación, observando su eclipse a comienzos del XX [...] Mientras que en la segunda mitad del siglo XIX todavía existe un gran interés por el tema, éste se evaporó más tarde”.³⁶

Samuel Ramos desarrolló en su ensayo la “teoría del mimetismo mexicano”,³⁷ como él denomina el conjunto de ideas acerca del bovarismo nacional —y, aquí, estrictamente *nacional*, o sea, exclusivamente nacional, propiamente mexicano, y, sin embargo, por eso mismo, un dilema colectivo y no interindividual. De este modo, Ramos puede alejarse de la *imitación*, comprendida como síntoma de inmadurez intelectual e incluso civilizacional, con un argumento en principio irrefutable:

Los fracasos de la cultura en nuestro país no han dependido de una deficiencia de ella misma, sino de un vicio en el sistema con que se ha aplicado. Tal sistema vicioso es la *imitación* que se ha aplicado universalmente en México por más de un siglo.

Los mexicanos han imitado mucho tiempo, sin darse cuenta de que estaban imitando.³⁸

36. Girard, René. *Los orígenes de la cultura*, op. cit., p.144.

37. Ramos, Samuel. *El perfil del hombre y la cultura en México* (Austral), Planeta, México, 1993, p.40.

38. *Ibidem*, p.21. En la secuencia, añadió: “Creían, de buena fe, estar incorporando la civilización al país. El mimetismo ha sido un fenómeno inconsciente, que descubre un carácter peculiar de la psicología mestiza”.

En la frase final, sustitúyase “los mexicanos” por “los seres humanos” y la afirmación podría encontrarse en cualquier texto de René Girard: ahí se bosqueja la diferencia decisiva entre mimetismo e imitación. Al fin y al cabo, imitar sin reconocer el carácter mimético del deseo es el rasgo definidor de la mentira romántica y, en los orígenes de la cultura, el fundamento del mecanismo del chivo expiatorio —como hemos visto, se trata del fenómeno del *desconocimiento* estructural. Sin embargo, sencillamente rechazar la imitación a favor de una hipotética autenticidad ontológica es otra forma de la misma actitud, el otro lado de la mentira romántica.

Así, para Ramos, la cultura mexicana solo puede desarrollarse plenamente al superar el *mimetismo*, reemplazándolo por el conocimiento del propio ser nacional. De ahí, él empieza a coleccionar anécdotas que ilustran su punto de vista. Reproduzco apenas una, pero que revela un entendimiento limitado del gesto imitativo: “Se sabe que el modelo de las constituciones que se sucedieron en nuestro país durante la pasada centuria, fue tomado de los Estados Unidos. El primer texto de la Constitución americana que se conoció en México, al decir de Carlos Pereyra, fue una mala traducción traída por un dentista”.³⁹

El tono caricatural no deja lugar a dudas: la imitación es descalificada como gesto inferior de sumisión al *otro* extranjero, en lugar de la anhelada afirmación del *yo* nacional.

39. *Ibid*, p.23.

EXCURSO: DE BUENAS Y MALAS TRADUCCIONES

No hay que ignorar la riqueza de posibilidades generada por malas traducciones en la historia cultural latinoamericana.

Recuérdese un ejemplo paradigmático.⁴⁰

Domingo Faustino Sarmiento inscribió en la portada de la primera edición de *Facundo* una frase atribuida a Fortoul, y con ella también concluyó la “advertencia al lector”: *On ne tue point les idées*. Y la tradujo así: *A los hombres se degüella, a las ideas no*. Muy pronto la salvaje traducción inspiró un paralelo escolar, todavía más explícito: *Bárbaros, las ideas no se matan*.

Un circuito complejo subyace al epígrafe de la obra maestra de Sarmiento. La sentencia, que se volvió aforística en francés, es de Diderot y no de Fortoul, aunque haya sido empleada por muchos. La sentencia original era más sutil y ligeramente distinta: *On ne tire pas des coups de fusil aux idées*.

De esta anécdota, un personaje de *Respiración artificial* sacó una conclusión sorprendente: “O sea, dice Renzi, que la literatura argentina se inicia con una frase escrita en francés, que es una cita falsa, equivocada. Sarmiento cita mal. En el momento en que quiere exhibir y alardear con su manejo fluido de la cultura europea todo se le viene abajo, corroído por la incultura y la barbarie”.⁴¹

40. He aquí una definición perfecta del proceso: “La traducción funciona como trasplante y como apropiación”. Piglia, Ricardo. “Notas sobre Facundo”, en *Punto de Vista*, año 3, núm.8, Buenos Aires, 1980, p.116.

41. Piglia, Ricardo. *Respiración artificial*, Anagrama, Barcelona, 2001, p.131.

Sin embargo, no se piense que todo se reduce a pura negatividad, como en el caso del análisis de Samuel Ramos acerca de la vocación mimética en la cultura mexicana. En *Respiración artificial*, como si rescatara la distancia de la “imitación sistemática” a la “imitación difusa”, intuita por Pedro Henríquez Ureña, el mismo personaje descubrió la posibilidad inventiva tras el equívoco de Sarmiento: “Ahí está la primera de las líneas que constituyen la ficción de Borges: textos que son cadenas de citas fraguadas, apócrifas, falsas, desviadas; exhibición exasperada y paródica de una cultura de segunda mano”.⁴²

Al fin y al cabo, las culturas latinoamericanas no pueden dejar de reconocer el carácter, por así decir, “secundario” de sus comienzos coloniales; la *secundidad* derivada de tal circunstancia es el verdadero reto que culturas shakespearianas todavía hoy deben enfrentar.

Otra traducción fue igualmente decisiva en la afirmación de la literatura argentina contemporánea. Pienso en la versión al español de *Ulises*, de James Joyce, publicada en 1945 y firmada por J. Salas Subirat.

Es valioso el testimonio de Juan José Saer acerca de la importancia de la tarea del traductor en la promoción de una nueva imaginación literaria:

El *Ulises* de J. Salas Subirat (la inicial imprecisa le daba al nombre una connotación misteriosa) aparecía todo el tiempo en las conversaciones, y sus inagotables hallazgos verbales se intercalaban en ellas sin necesidad de ser aclaradas: toda persona

42. *Idem.*

con veleidades de narrador que andaba entre los 18 y los 30 años, en Santa Fe, Paraná, Rosario y Buenos Aires, los conocía de memoria y los citaba. Muchos escritores de la generación de los cincuenta o de los sesenta aprendieron varios de sus recursos y de sus técnicas narrativas en esa traducción.⁴³

En efecto, nada podría ser más adecuado: culturas miméticas shakesperianas tendrían que haber puesto al acto de traducir en el centro de sus propias tradiciones.

LA IMITACIÓN NECESARIA

Volvamos al ensayo de Samuel Ramos pensando en el vocabulario discutido en los dos primeros capítulos: la oposición básica entre *mentira romântica* —la creencia de que el yo no necesita imitar a nadie, no necesita adoptar *modelos*, pues su subjetividad es autónoma, autotélica— y *verdad novelesca* —el reconocimiento de que para recordar a Rimbaud el *yo es otro*, o al menos siempre parte del otro, tomado como modelo para la determinación del deseo. En este contexto, el estudio de Ramos significa un sorprendente paso hacia atrás en lo que se refiere a la consciencia demostrada por Caso del carácter antropológico del acto imitativo.

En alguna medida, la escritura de la historia cultural latinoamericana conoció dos polos: por un lado, el rechazo

43. Saer, Juan José. “El destino en español del *Ulises*”, en *Babelia*, suplemento de *El País*, Madrid, 4 de junio de 2004 [DE disponible en: <http://www.enriquevilamatas.com/escritores/escrsaerjj1.html>, consultada el 7 de octubre de 2013].

a la *imitación*, bien caracterizado por el estudio de Samuel Ramos, y, por otro, la adopción del modelo europeo (o estadounidense) como modelo ineluctable, sin el cual la barbarie predominaría sobre la promesa de civilización, como Sarmiento lo desarrolla en el proyecto de *Facundo*.⁴⁴

La vía abierta por Antonio Caso puede ser rescatada si la asociamos al modelo girardiano de verdad novelesca.

Veamos cómo hacerlo a través del examen de un ensayo fundamental, *La invención de América*, de Edmundo O’Gorman.

El célebre verso de Paul Valéry, “¡En la pureza de No-ser!”⁴⁵ extraído del poema “Ébauche d’un serpent” (“Esbozo de una serpiente”), provee un epígrafe perfecto a la lectura que propongo de uno de los más inteligentes ensayos del siglo XX, *La invención de América*, de Edmundo O’Gorman, inicialmente publicado en 1958.

Subrayo que no se trata de una obra maestra del siglo XX mexicano, o incluso latinoamericano, sino del siglo XX —en cualquier idioma o latitud. No obstante, si Voltaire tenía razón al definir un clásico como todo libro siempre mencionado y halagado, pero nunca efectivamente leído y

44. En la síntesis de Borges: “El *Facundo* nos propone una disyuntiva —civilización o barbarie— que es aplicable, según juzgo, al entero proceso de nuestra historia. Para Sarmiento, la barbarie era la llanura de las tribus aborígenes y del gaucho; la civilización, las ciudades [...] La disyuntiva no ha cambiado. *Sub specie aeternitatis*, el *Facundo* es aún la mejor historia argentina”. Borges, Jorge Luis. “Prólogo”, en Sarmiento, Domingo Faustino, *Facundo. Civilización y barbarie*, Librería El Ateneo, Buenos Aires, 1974, p.vii.

45. En el original, “Dans la pureté du Non-être!”. Los versos finales del poema son igualmente impactantes: “Jusqu’à l’Être exalte l’étrange / Toute-Puissance du Néant!”.

discutido, entonces, *La invención de América* es un clásico por antonomasia.

Antes de proponer una lectura del ensayo, empiezo recordando la influyente interpretación de Octavio Paz. Su lectura operó un efecto similar a la que Samuel Ramos propuso de Antonio Caso, determinando una cierta forma de comprender la labor historiográfica de O’Gorman.

Y hay que decirlo: necesitamos superar tal comprensión. Recuérdense las palabras del poeta—crítico:

En un libro, que es un modelo en su género, Edmundo O’Gorman ha demostrado que nuestro continente nunca fue descubierto. En efecto, no es posible descubrir algo inexistente y América, antes de su llamado “descubrimiento”, no existía. Más que del descubrimiento de América, habría que hablar de invención. Si América es una creación del espíritu europeo, empieza a perfilarse entre la niebla del mar siglos antes de los viajes de Colón. Y lo que descubren los europeos cuando tocan estas tierras es su propio sueño histórico.⁴⁶

Es sin duda ingeniosa la interpretación de Paz.⁴⁷ A tal punto es llamativa que prácticamente impide recuperar la fuerza del ensayo. Sin embargo, en el estudio de O’ Gorman,

46. Paz, Octavio. “Whitman, poeta de América”, en *El arco y la lira*, FCE, México, 1990, p.297.

47. Leopoldo Zea ya lo había dicho en 1945: “El descubrimiento de América no es obra del azar, tiene su origen en una necesidad inaplazable. Europa la descubre porque la necesita. Sus descubrimientos no se deben a que un europeo, Colón, se haya topado en ella. Sino a que el europeo había salido a su

América no es *una creación del espíritu europeo*, en el sentido de que, a través la figura de Colón, se haya impuesto a las tierras conquistadas un “ser” que antes no existía.

¡Todo lo contrario!

América *existía muy sólidamente*, como una masa de tierra que se rehusó al destino circular de isla, y, revelándose un inmenso continente, frustró el proyecto de Colón de llegar rápidamente a las Indias —sueño vuelto realidad solo en 1914 con la apertura del Canal de Panamá.

De ahí, América solo pudo ser *inventada* cuando los europeos desistieron de imponerle una predeterminación ontológica —por lo tanto, la invención de América fue un proceso opuesto al imaginado por el Premio Nobel. Al fin y al cabo, como recuerda el historiador, después de los reiterados fracasos para llegar al Oriente a través del Océano Atlántico, “se le pide al almirante que acomode su creencia a los datos empíricos y no que ajuste éstos a aquélla”.⁴⁸ Es decir, que Colón dejara de lado sus fantasías y reconociera el reto que se le imponían las tierras encontradas en medio del Océano Atlántico.

Pasaje decisivo en el ensayo y cuyas consecuencias no siempre han sido señaladas con el debido énfasis.

Más bien, el propio O’Gorman, con el objetivo de comprender el proceso histórico que él mismo llamó de *invención de América*, estableció fechas bien precisas: el

busca. Europa buscaba esta tierra, necesitaba de ella”. Zea, Leopoldo. *En torno a una filosofía americana*, en *Leopoldo Zea (1912–2004). Un proceso intelectual. En torno a una filosofía americana. Dos etapas en el pensamiento de Hispanoamérica ediciones facsimilares*, El Colegio de México, México, 2012, p.47. El ensayo de O’Gorman precisamente pone en tela de juicio tal abordaje filosófico.

48. O’Gorman, Edmundo. *La invención de América*, FCE, México, 2004, p.95.

proceso transcurre entre 1492, cuando Cristóbal Colón llega al Nuevo Mundo —como se convino llamar al continente que inicialmente se supuso ser una isla o tal vez un archipiélago—⁴⁹ y 1507, cuando Martin Waldseemüller imprime el primer mapa atribuyendo al continente el nombre de América. En este momento se reconoce definitivamente que no se trataba de una isla sino más bien de “una cuarta parte” del mundo, no sospechada por los antiguos, tampoco mencionada en las Escrituras. Tal “ausencia” implicaba un complejo reto epistemológico.

He aquí, en el acercamiento de O’Gorman, el sentido fuerte de *invención*.

(Muy escuetamente: *inventio*, en latín, quiere decir *ir al encuentro de lo ya existente*.)

En las palabras del historiador:

[...] hemos logrado reconstruir, paso a paso y en su integridad, el proceso mediante el cual América fue inventada. Ahora ya la tenemos ante nosotros [...] como el resultado de un complejo proceso ideológico que acabó, a través de una serie de tentativas e hipótesis, por concederles un sentido peculiar y propio, el sentido, en efecto, de ser la “cuarta parte” del mundo.⁵⁰

49. Recuérdese que la designación de “Nuevo Mundo” nada poseía de ingenua objetividad, sino que implicaba la imposición de una jerarquía muy precisa, en la cual cabía posición de “natural” superioridad al “Viejo Mundo”. Véase Gerbi, Antonello. *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750–1900*, FCE, México, 1982.

50. O’Gorman, Edmundo. *Op. cit.*, pp. 135–136.

Tal punto es clave: al reconocerse que las tierras encontradas en medio del Océano Atlántico no podían ser reducidas a una proyección europea, así como Paz lo imaginó, se empieza a definir la “vocación” de esa masa continental: desestabilizar los valores hegemónicos.

Como si la peroración de Calibán hubiese determinado un gesto que todavía adoptamos como consigna: “You taught me language, and my profit on't / Is I know how to curse. The red plague rid you / For learning me your language!”⁵¹

El proceso, por ello mismo, fue traumático, obligando a renunciar a las ilusiones que Colón se había hecho, al reconocer que no solo las nuevas tierras eran un continente sino también que se interponían, precisamente en su realidad física, a la codicia de los proyectos mercantiles.

Volvamos a la lectura del ensayo de O’Gorman:

Esta noción de las nuevas tierras como una barrera entre Europa y Asia las hizo aparecer como un estorbo para realizar el viejo y alucinante deseo de establecer fácil contacto con las riquezas del Extremo Oriente. Semejante sentimiento fue decisivo para precipitar el proceso ontológico que venimos reconstruyendo, porque operó como catálisis al forzar la atención sobre el estorbo como algo irritante que, por eso, reclama el reconocimiento de su identidad. Esto ayuda a entender por qué

51. Lindley, David (ed.). *The tempest*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, p.120. En la traducción al español: “Tú me enseñaste a hablar, y mi ganancia / Es que sé maldecir. ¡Maligna peste / Te plague la enseñanza que me diste!”. Shakespeare, William. *La tempestad*, en *Comedias*, op. cit, p.304.

fue en este momento cuando surgió un interés por las nuevas tierras, pero no ya como una posible y desilusionante Asia; por qué, también, apareció entonces un menosprecio por ellas y por su naturaleza que dio lugar a ese voluminoso fenómeno histórico que he calificado en otro lugar de la “calumnia de América”.⁵²

De ese modo, un efecto inesperado de la *invención de América* fue que el Nuevo Mundo llevó a los europeos a alterar radicalmente su cosmovisión, ya que en la acepción etimológica inventar América implica reconocer la autonomía de la “cuarta parte” de la tierra.

La labor de Leopoldo Zea detalló el proceso. En sus palabras: “Lo que no se encaja en esta limitada concepción de la geografía y la historia de Colón es el tipo de hombre, la gente, con la cual se encuentra. En realidad Colón no descubre, pues cree siempre encontrar lo que esperaba encontrar. Salvo que lo encontrado no corresponde a las ideas de lo esperaba encontrar”.⁵³

La *invención* supone exactamente el reconocimiento de que se abrió una grieta, un abismo entre lo que se proyectaba y lo que efectivamente se encontró. Recuperar esa dimensión del ensayo de O’Gorman constituye el verdadero homenaje que un pensador de su talla merece. Es decir, radicalizar su reflexión en lugar de sencillamente

52. O’Gorman, Edmundo. *Op. cit.*, p.184.

53. Zea, Leopoldo (ed.). “El descubrimiento de América y la universalización de la historia”, en *El descubrimiento de América y su impacto en la historia*, FCE, México, 1991, p.7.

alabarlos. Leer hoy *La invención de América* estimula una mirada crítica a las jerarquías simbólicas del mundo globalizado. Se trata de convertir a O’Gorman en nuestro contemporáneo, situando sus preocupaciones en el centro de nuestras inquietudes actuales.

DETERMINACIÓN ONTOLÓGICA *AB ALIO*

Hablando de hiatos y desencuentros, quiero recordar una vez más el trabajo de la artista plástica colombiana Doris Salcedo, cuya grieta abierta en la galería Tate Modern bien pudo haber sido inspirada en el proceso rescatado por O’Gorman.

La provocadora obra del artista brasileño Cildo Meireles, “Missão / Missões (Como construir catedrais)”,⁵⁴ juega un rol similar. En ella, el proyecto evangelizador, que acompañó la empresa colonial, conoce una traducción deliberadamente salvaje: la instalación es compuesta por un cuadrado que relaciona críticamente cielo y tierra, divino y profano, religioso y económico. El artista logra un impacto tremendo, componiendo una geometría del horror conradiano: un cielo hecho de huesos y un suelo lleno de monedas.

(Edmundo O’Gorman, Doris Salcedo y Cildo Meireles elaboran una poderosa reflexión sobre los dilemas de los orígenes.)

Me explico: como “cuarta parte” de la “tierra”, América literalmente obligó a los europeos a modernizar su concep-

54. Recomiendo dos catálogos: *Cildo Meireles. IVAM Centre del Carme (2 de febrero / 23 de abril 1995)*, Alias, México, 2009, véanse pp. 126–129, y Bret, Guy (ed.). *Cildo Meireles*, Tate, Londres, 2008, por ocasión de la exhibición en la Tate Modern (14 de octubre de 2008 / 11 de enero de 2009), pp. 98–101.

ción del universo y, por ende, su posición en él. En otras palabras, es como si América hubiese desde siempre representado un reto epistemológico a los paradigmas dominantes.

Ahora quiero concentrarme en las consecuencias del proceso de *invención de América* en la historia cultural latinoamericana.

Para O’Gorman, el hecho desempeñó un rol capital en su futura constitución: “En efecto, puesto que el ser moral con que fue inventada América es un ser *ab alio* en cuanto posibilidad de realizar la nueva Europa, se sigue que, en el fondo, la historia de América será el modo en que, concretamente, se actualizó esa posibilidad”.⁵⁵

La determinación ontológica a partir del otro —*ab alio*— habría provocado consecuencias perennes, que constituyen el tópico mismo de las reflexiones que desarrollo.

¿Cómo convertir “la pureté du Non-être” en principio productivo, en lugar de efecto paralizante? He ahí la pregunta clave, a la cual los más importantes autores y artistas latinoamericanos han contestado con su labor.

Además, ¿se trata de una pregunta propiamente girardiana! Como veremos en el próximo capítulo, ese también fue el camino seguido por los más interesantes pensadores e inventores latinoamericanos.

Veamos, sin embargo, la respuesta del historiador. Para él, dos caminos se abrieron en la historia cultural de la “cuarta parte” de la tierra: “Las vías de la imitación o de la originalidad. Ahora bien, lo cierto es que en la historia se intentaron ambos caminos y así damos razón de inmediato del más notable rasgo del acontecer americano: la existen-

55. O’Gorman, Edmundo. *Op. cit.*, p.153.

cia, de otro modo desconcertante, de las dos Américas, la latina y la sajona”.⁵⁶

En este camino binario, o en este callejón sin salida, O’Gorman creyó haber identificado dos opciones.

Por un lado, “continuar por la vía imitativa que ha presidido la historia latinoamericana desde su cuna colonial”.⁵⁷ Por otro, “adaptar el modelo a las circunstancias y no viceversa”.⁵⁸ Para O’Gorman la América anglosajona, al elegir este segundo camino, “alcanzó las más altas cumbres del éxito histórico”.⁵⁹

El lector de O’Gorman difícilmente puede dejar de sorprenderse con la conclusión (pálida) del (brillante) ensayo. Menos por la opción *excluyente* por la vía anglosajona —si hubiese optado *exclusivamente* por la vía latinoamericana la decepción sería idéntica— y mucho más por el esquemático binarismo con el cual encierra su complejo argumento.⁶⁰ Solo dos vías se anuncian, imitación u originalidad, en un retorno inesperado al típico dilema decimonónico entre pureza autóctona y sumisión al foráneo.

56. *Idem*.

57. *Ibidem*, p.156.

58. Curiosamente, aquí, es como si O’Gorman diera un importante paso hacia atrás, reconciliando su perspectiva con la de Leopoldo Zea: “Ahora bien, lo que nosotros tratamos de hacer es adaptar nuestras circunstancias a las ideas o creencias de la cultura europea [...] En vez de hacer lo contrario, adaptar las ideas o creencias a nuestras circunstancias”. Zea, Leopoldo. *En torno a una filosofía americana...*, *op. cit*, p.45. Solo que O’Gorman atribuyó la segunda actitud a los anglosajones y no a los latinoamericanos.

59. *Ibidem*, p.157.

60. Un paralelo sorprendente se impone: el poeta brasileño Oswald de Andrade, inventor del movimiento de la antropofagia, publicó en 1950 *A crise da filosofia messiânica*, ensayo en el cual perfeccionó su propuesta acerca del “canibalismo cultural”. De igual modo, concluyó su complejo argumento con una dicotomía similar, haciendo la misma opción del historiador mexicano: “Pero, sin lugar a

Solo dos vías se anuncian, imitación u originalidad, disyuntiva ya expuesta por Samuel Ramos.

Es decir: la promesa contenida en la perspectiva de Antonio Caso una vez más se pierde.

Para recuperar la potencia del planteamiento de O’Gorman, vuelvo al verso de Paul Valéry. En el poema, el “No-ser” paradójicamente *es* la pureza misma por su capacidad omnívora de asimilar todo lo que le enriquezca. Y puede hacerlo precisamente porque, al *no ser una identidad autotélica*, puede poner en juego una oscilación constante (y creativa) entre lo propio (precario) y lo ajeno (indispensable).

Mário de Andrade todo lo dijo en el agudo subtítulo de su obra maestra, *Macunaíma*: “El héroe sin ningún carácter”. Como Mário lo aclaró muchas veces, Macunaíma es un héroe sin identidad estable. Por ello, su novela es una rapsodia y el protagonista construye su yo como si fuera un auténtico *bricoleur* de subjetividades ajenas. En su visión, el brasileño no era,⁶¹ o al menos *todavía* no era.⁶² En el adverbio descansa la riqueza de la rapsodia.⁶³

dudas, es en América que está creada la atmósfera del mundo lúdico y la atmósfera del mundo técnico abierto hacia el futuro”. Andrade, Oswald de. *A crise da filosofia messiânica, em A utopia antropofágica. op. cit.*, p.145.

61. Carlos Drummond de Andrade dio forma definitiva a la intuición del autor de *Macunaíma*. Pienso en el último verso del poema irónicamente titulado “Himno nacional”: “¡Ningún Brasil existe! ¿Y acaso existirán los brasileños?”. Drummond de Andrade, Carlos. “Hino Nacional”, en *Brejo das Almas. Poesia e prosa (organizada pelo autor)*, Nova Aguilar, Río de Janeiro, 1988, p.45.

62. Mário de Andrade lo dijo muchas veces. Léase, por ejemplo, su carta al poeta Manuel Bandeira: “Hay aquí un detalle importantísimo que creo pasó enteramente desapercibido ante sus ojos: la criatura está caracterizada ‘justamente porque todavía’ no es hombre brasileño”. Moraes, Marcos Antonio de (ed.). *Correspondência de Mário de Andrade & Manuel Bandeira*, Edusp / IEB, São Paulo, 2000, p.359.

63. Presenté un estudio acerca de la forma musical de la novela en “*Sem*

(La rapsodia es la forma musical de las culturas shakespearianas.)

El hecho de “ser *ab alio*” potencialmente se revela una alternativa innovadora. O’Gorman la vislumbró, pero no supo desarrollarla. Debemos ir más allá de la dicotomía “imitación” versus “originalidad”. Propongo, al revés, que lo propio de las culturas no hegemónicas es el acto de emular, de apropiarse del otro hegemónico, convirtiéndolo en estímulo para moldear identidades siempre más heteróclitas —ontológicamente políglotas.

De ese modo, la condición objetiva de *secundidad* potencialmente se metamorfosea en capacidad subjetiva de generar complejidades, a través de un conjunto de procedimientos que en el próximo capítulo definiré con el concepto de poética de la emulación.

ANALOGÍA Y LA CUESTIÓN POLÍTICA

Es hora de traer a nuestro diálogo el principio fundamental de la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot, ajustándola a mi preocupación.

Veamos si la hipótesis parece productiva.

Beuchot propone superar el callejón sin salida contemporáneo entre interpretaciones que se presentan como unívocas y, todo al contrario, interpretaciones que se asumen como equívocas. O sea, entre un gesto interpretativo que lógicamente termina por implicar su propio fin

nenhum caráter? La rapsodia de Mário de Andrade”, en Andrade, Mario de, *Macunaíma. El héroe sin ningún carácter*, Casa de las Américas, La Habana, 2011.

—cuando se encuentra la *verdad* de un texto, no hay más nada que decir— y otro gesto que, en apariencia opuesto, también termina por suprimirse a sí mismo —una vez que todas las interpretaciones sean consideradas igualmente válidas, porque ninguna lo es en absoluto, la interpretación se vuelve propiamente inútil, ya que es igualmente útil para todo y para nada. Este callejón sin salida tuvo una materialización singular en las posiciones irreconciliables de Jean-François Lyotard y Jürgen Habermas, o sea, por ocasión de la polémica sobre el posmodernismo —o el modernismo tardío.

La propuesta del filósofo mexicano ofrece una alternativa:

En efecto, la analogía está entre la identidad y la diferencia, pero en ella predomina la diferencia. Así, una hermenéutica analógica intenta abrir el campo de validez de las interpretaciones cerrado por el univocismo, pero también cerrar y poner límites al campo de validez de interpretaciones abierto desmesuradamente por el equivocismo, de modo que pueda haber no una única interpretación válida, sino más de una, pero formando un pequeño grupo de interpretaciones válidas, según jerarquías, que pueden ser medidas y controladas con arreglo al texto y al autor.⁶⁴

Creo encontrar en el gesto filosófico subyacente al desarrollo de la hermenéutica analógica la oscilación productiva que mencioné al presentar el artículo de Antonio Caso.

64. Beuchot, Mauricio. *Op. cit.*, p.7.

De ese modo, el esquematismo de soluciones sencillas es remplazado por la complejidad analógica postulada en la teoría de Beuchot. Se trata, como buscaré mostrar en el próximo capítulo, de la orientación del acto inventivo de los más importantes artistas, escritores y ensayistas latinoamericanos.

En otras palabras, en oposición a binarismos reductores, la hermenéutica analógica, la interdividualidad colectiva y la poética de la emulación apuestan por un principio de complejidad, en el cual, como en la analogía, aunque no se opte exclusivamente por la diferencia, ella siempre se destaca como el elemento dominante, estructurador de la circunstancia no hegemónica.

Mencioné la parálisis provocada en muchos pensadores latinoamericanos por tal constelación de problemas. No quiero, sin embargo, concluir este capítulo sin reconocer que la observación es insuficiente, pues no considera los factores políticos que contribuyeron y siguen contribuyendo para la sensación de imposibilidad delante de los retos contemporáneos.

Leopoldo Zea señaló un dato subjetivo: “Hemos dicho que sentimos a la cultura occidental como nuestra, pero que al mismo tiempo sentimos que es demasiado para nosotros. No podemos adaptarnos a ella. Nos sentimos cohibidos, inferiores [...] No nos atrevemos a adaptarla a nuestra circunstancia o situación vital.”⁶⁵

Cabe subrayar que solo a un pensador periférico, no hegemónico, se le puede ocurrir la excéntrica idea de abra-

65. Zea, Leopoldo. *En torno a una filosofía americana...*, *op. cit.*, p.45.

zar el conjunto de la cultura occidental. Para un escritor parisino, por ejemplo, del siglo XIX, dominar el francés solía ser suficiente, así como hoy en día muchos escritores se creen universales escribiendo exclusivamente en inglés. Sin embargo, me refiero a una cuestión objetiva, derivada de las condiciones desiguales de la circulación de bienes simbólicos.

Recordemos, entonces, el comentario de Jorge Luis Borges, en el prólogo escrito en 1941 para su *Antología poética argentina*. Según el autor de *Ficciones*, América Latina todavía no había producido un escritor de dimensión universal: “A diferencia de los bárbaros Estados Unidos [...] este continente no ha producido un escritor de influjo mundial —un Emerson, un Whitman, un Poe—, ni tampoco un gran escritor esotérico: un Henry James, un Melville”.⁶⁶ Irónicamente, en aproximadamente dos décadas, el propio Borges se convirtió en uno de esos autores, recibiendo una consagración que se puede considerar apoteósica cuando Michel Foucault abrió *Les mots et les choses* afirmando: “Este libro nació de un texto de Borges”.

El poeta y pensador Roberto Fernández Retamar lo dijo todo al mencionar un punto fundamental, sintomáticamente ignorado por el argentino: “no es que necesariamente no lo hubiéramos *producido* (¿el Inca Garcilaso, Sor Juana, Sarmiento, Hernández, Machado de Assis, Martí, Darío?): es que no los habíamos *exportado* (para seguir con esta jerga)”.⁶⁷

66. *Apud* Fernández Retamar, Roberto. “Intercomunicación y nueva literatura en Nuestra América”, en *Para una teoría de la literatura hispanoamericana*, Instituto Caro y Cuervo, Santafé de Bogotá, 1995, p.214.

67. *Idem*.

Ahora bien, no seamos ingenuos: la universalidad de un autor, su potencial de *exportación*, no refleja obligatoriamente un valor intrínseco sino más bien depende de circunstancias políticas y económicas determinadas. Se trata, así, de pensar las condiciones de producción cultural en contextos asimétricos, desde el punto de vista de quienes se encuentran en la posición subalterna. El lector reconoce la alusión al célebre ensayo de Gayatri Spivak, “Can the Subaltern speak?”.⁶⁸ Sobre todo, como la autora no deja de subrayar, la cuestión no es si el subalterno puede o no hablar —¡no es afásico!— la cuestión es *si él puede o no ser oído*.

Adaptemos la cuestión a nuestra realidad: entonces podemos decir que el subalterno no suele ser leído, especialmente si escribe en español o en portugués. En ese caso, se sufre una auténtica “angustia de la legibilidad” —¿seré leído si escribo en español o portugués?—, cuyo corolario es el “imperativo de la traducción” —¿cuándo me van a traducir al inglés?

La ironía es que los brasileños no pensamos en traducciones al español; ni los hispanoamericanos, al portugués...

(Miméticamente deseamos el otro, es cierto; pero todavía más si habla en inglés...)

Por ello, debemos investigar los procedimientos del orden de la cultura para hacer frente a los desafíos para la invención y para el pensamiento ante la imposibilidad de adoptar el modelo de la mentira romántica.

68. Spivak, Gayatri Chakravorty. “Can the subaltern speak?”, en Nelson, Cary y Lawrence Grossberg (eds.). *Marxism and the interpretation of culture*, University of Illinois Press, Urbana / Chicago, 1987, pp. 271–313.

Una opción, sencilla e incluso inmediata: podemos, los latinoamericanos, empezar a *escucharnos* y a *leernos*. En el caso latinoamericano, se trata de radicalizar las consecuencias de la determinación ontológica *ab alio*.

¿Cómo producir conscientemente los efectos de la risa nerviosa provocada por el texto de Borges?

Esto es, ¿cómo aprender con el gesto de Doris Salcedo, abriendo nuevas grietas en la actual hegemonía?

O: ¿cómo ensanchar la provocación de Cildo Meireles, explicitando lo que se ocultara por siglos?

Vale decir, ¿cómo tornar los versos de Roberto Fernández Retamar método de pensamiento?

Como un raro, un viejo, un conmovedor Romeo
de provincia
(Pero también Romeo fue un provinciano).⁶⁹

Es lo que arriesgo en el próximo capítulo.

69. Fernández Retamar, Roberto. “¿Y Fernández?”, en *Versos*, Letras Cubanas, La Habana, 1999, p.182. Poema originalmente publicado en *Juana y otros poemas personales* (1975–1979).



IV. POÉTICA DE LA EMULACIÓN

LITERATURA LATINOAMERICANA Y SUS PRECURSORES

En este capítulo, desarrollo el concepto de “poética de la emulación”, entendido como un acercamiento teórico que debe estimular un doble propósito.

Por un lado, se trata de un objetivo propiamente teórico. El desarrollo del concepto ayudará a aclarar la afinidad electiva de un conjunto expresivo de autores latinoamericanos, en particular, u oriundos de circunstancias no hegemónicas, en general. Tal afinidad es compuesta por una serie de temas, preocupaciones y, sobre todo, procedimientos artísticos.

De hecho, la recurrencia de un campo semántico asociado a una apropiación deliberadamente anacrónica de la *aemulatio* clásica parece indicar un dominio particular, cuya presencia en siglos distintos y en autores los más diversos sugiere una estructura similar a la que llevó a René Girard a proponer la idea del deseo mimético. Así, más que un campo exclusivamente latinoamericano, ese domi-

nio sería característico de la condición periférica o, como propuse, dominio definidor de las culturas no hegemónicas.

Al fin y al cabo, valga la reiteración: ¿por qué no sustituir el término de “periférico” por la idea de “no hegemónico”, con el propósito de acentuar las asimetrías políticas, económicas y culturales en el mundo contemporáneo? Además, las relaciones de centro y periferia no son siempre unívocas, ya que en el interior de zonas periféricas pueden reproducirse nuevas relaciones de centro y periferia. A la vez, regiones centrales poseen internamente sus propias áreas periféricas. Es decir, *no busco supuestas esencias de lo latinoamericano sino más bien identifico estrategias empleadas en contextos asimétricos por los que se ubican en el polo no hegemónico.*

Al destacar, por lo tanto, la tensión entre culturas hegemónicas y no hegemónicas me refiero a la existencia concreta de literaturas favorecidas por determinada circunstancia histórica que beneficia a este o a aquel idioma en la difusión y sobre todo circulación de obras. Como vimos, la “universalidad” de este o de aquel autor depende más de la lengua en la cual escribe que de la calidad intrínseca de su obra. En ese horizonte, ¿cómo un autor decimonónico podía *escribir* una novela en portugués o en español sin haber *leído* exhaustivamente la tradición inglesa y francesa? Y también la alemana y la rusa, por supuesto.

Sin embargo, tales vicisitudes no son exclusivamente latinoamericanas; al revés, se relacionan con dilemas similares a los vividos en otras áreas culturales. Se trata, así, de reconstruir críticamente el proceso más amplio de mundialización, dominante a partir de fines del siglo XV. Lo más importante es reiterar que no me preocupo por supuestas

esencias de lo latinoamericano, antes bien identifico *estrategias empleadas en contextos asimétricos por los que se ubican en el polo no hegemónico*.

Por otro lado, pienso en un objetivo específicamente crítico. Eso es, debo demostrar el potencial propiamente analítico de la poética de la emulación en lo que se refiere a la relectura de textos considerados canónicos, sean latinoamericanos, sean oriundos de culturas hegemónicas.

En el ámbito de la Cátedra Francisco Eusebio Kino, por motivos obvios, concentraré mi atención en el estudio de autores latinoamericanos. Pero no quiero dejar de mencionar una relectura de autores del canon occidental. Al fin y al cabo, la poética de la emulación es un conjunto de procedimientos que convierte en productividad particular la dimensión mimética de las relaciones humanas; se trata, entonces, de identificar las consecuencias de la interdividualidad en el plano estético.

Antes de pasar al estudio de la poética de la emulación, debo aclarar que sus procedimientos suponen un rescate deliberadamente anacrónico de la técnica clásica de la *aemulatio*, con la cual evidentemente no se confunde, ya que la *aemulatio* era parte de un sistema retórico determinado, cuyos fundamentos fueron progresivamente solapados por el advenimiento del romanticismo. En la poética clásica, se partía de la necesaria *imitatio* de un modelo, considerado una *auctoritas* en un género determinado, para, en seguida, ensayar la *aemulatio* de ese mismo modelo. En consecuencia, nociones tales como originalidad e influencia no importaban tanto en ese horizonte, puesto que no se cuestionaba la tradición sino que se buscaba ensancharla a través de actos de emulación.

Entonces, el anacronismo deliberado que subyace a la poética de la emulación permite redimensionar aspectos decisivos de poética clásica, cuyas consecuencias inesperadas en el dominio de la política cultural permiten que una posición objetivamente secundaria en un determinado campo de fuerzas se vuelva inesperado estímulo a la invención.

RELACIONES TRIANGULARES

Con base en esa idea, no parece difícil imaginar una lectura radicalmente distinta, por ejemplo, de *Madame Bovary* (1857). Como vimos, la novela girardiana por excelencia, que inspiró el clásico estudio de Jules de Gaultier. En el nivel interdividual, por lo tanto, materia prima indispensable en la elaboración de la teoría mimética.

Pero, ¿no es verdad que la novela también discute, y de modo pionero, la creación de áreas periféricas en una cultura central? Yonville, el pueblo ficticio en el cual Emma no deja de imaginarse en París, es para Rouen, lo que Rouen es para la Ciudad Luz. Hay una clara jerarquía que conduce del centro mismo de la periferia —Yonville— al centro por antonomasia —París— sin dejar de incluir la posición de doble vínculo de Rouen —ciudad periférica en relación con París, pero central en relación con la imaginaria Yonville.

Una parte considerable de la intriga de la novela depende de esa triangulación, como si llegar a Rouen fuera un prenuncio necesario del futuro viaje a París, que nunca ocurre, como bien sabe el lector. Las alusiones a ese circuito atraviesan el texto.

Veamos.

En el segundo capítulo de la primera parte, el médico Charles Bovary conoce a la señorita Rouault, la futura Emma Bovary, al tratar a su tío. En ese contexto, palabras en apariencia triviales se convierten en motivo estructural de la novela: “El tío Rouault decía que no le habrían curado mejor los médicos de Yvetot o incluso los de Rouen”.¹

Es decir, el médico de provincia parecía destinado a ocupar puestos importantes, siempre más cerca de los centros del país —y, ¿quién sabe?, un día llegaría a París.

En el primer capítulo de la segunda parte, el narrador ubica la ficticia Yonville empleando el mismo criterio: “Yonville l’Abbaye [...] es un pueblo a ocho leguas de Rouen”.² Para los que viven en pueblos, Rouen es el centro posible y, por ende, el modelo casi exclusivo de comparación. Por así decir, es como si no hubiese otro horizonte imaginable. Sin embargo, en el capítulo siguiente, la triangulación se completa, pues en el diálogo de Emma con el estudiante León la seducción empieza con la mención al centro absoluto de sus aspiraciones:

Fue así como, uno cerca del otro, mientras que Charles y el farmacéutico platicaban, entraron en una de esas vagas conversaciones en el que el azar de las frases lleva siempre al *centro fijo de una simpatía común*. Espectáculos de París, títulos de novelas, bailes nuevos, y el mundo que no conocían, Tostes,

1. Flaubert, Gustave. *Op. cit.*, p.100.

2. *Ibidem*, p. 153.

donde ella había vivido, Yonville, donde estaban, examinaron todo, hablaron de todo hasta el final de la cena.³

La traducción es fidelísima. Flaubert escribió con la precisión que caracteriza su prosa: “une de ces vagues conversations où le hasard des phrases vous ramène toujours au centre fixe d'une sympathie commune”.⁴ La expresión es exacta: el centro de la idea fija de los futuros amantes era la relación entre Yonville y París, cuya mediación era ofrecida por la posibilidad de vivir aventuras en Rouen. Por ello, cuando León necesita convencer a su hasta entonces resistente amante al célebre recorrido por las calles de la ciudad en un coche con las ventanillas echadas y una velocidad siempre creciente, el astuto estudiante supo cómo hacerlo:

—¡Ah! ¡León!... Verdaderamente..., no sé... si debo...

Ella estaba melindrosa. Después en un tono serio:

—No es nada decente, ¿sabe usted?

—¿Por qué? —replicó el pasante—. ¡Esto se hace en París!

Y estas palabras, como un irresistible argumento, la hicieron decidirse.⁵

3. *Ibid*, p.169; las cursivas son añadidas.

4. Flaubert, Gustave. *Madame Bovary: mouers de province*, Garnier / Flammarion, París, 1966, p.119; las cursivas son añadidas.

5. Flaubert, Gustave. *Madame Bovary*, Cátedra, *op. cit.*, p.326.

El tema ilumina las relaciones de centro y periferia, autorizando una interpretación alternativa de *Madame Bovary*, así como de muchos otros títulos canónicos.

Invito al lector a consultar otra vez el texto de Flaubert con esa mirada: descubrirá una nueva novela.

(Tal vez no tanto para los que escribimos en portugués o español: vivimos en Yonville; tal vez lleguemos a Rouen; París sigue siendo para los *happy few*.)

Recuérdese, entonces, la reveladora reflexión de Catherine Morland, personaje de *La abadía de Northanger*, de Jane Austen, novela publicada póstumamente en 1818. Su acompañante en un baile en Bath desprecia la pequeña ciudad, comparándola con la capital del Imperio, tal vez en un esfuerzo para impresionar su amiga con la promesa de futuras fiestas, mucho más impactantes: “Bath, comparada con Londres, tiene poca variedad”.⁶

La respuesta de Catherine, sin embargo, vale por todo un ensayo:

—Ahora bien, cada persona debe juzgar por sí misma, y aquellas que conocen Londres pueden pensar que Bath es nada. Pero yo vivo en un pueblo aislado en el campo y nunca podré encontrar, en un lugar como este aquí, la monotonía a la cual estoy acostumbrada; porque en Bath existe una variedad de divertimientos, una variedad de cosas para ver y hacer en el día entero, y allá no hay nada que se asemeje.⁷

6. Austen, Jane. *Northanger Abbey. The complete novels of Jane Austen*, The Modern Library, Nueva York, 1960, p.1104.

7. *Idem*.

Además, Catherine reanudó el gesto fundamental de Alonso Quijano, creando un triángulo de personajes centrales para el pensamiento girardiano. He aquí como ella descubrió sus propios sentimientos acerca del mundo: “Pero de los quince a los diecisiete años, Catherine se entrenó para ser una heroína; leyó todas las obras que las heroínas deben leer con la finalidad de proveer sus memorias con las citas que son tan aprovechables y tranquilizadoras en las dificultades de sus vidas llenas de aventura”.⁸

En la secuencia, con la llaneza típica de su estilo, Jane Austen presenta una colección de citas que ayudaron a formar la interdividualidad de Catherine Morland. El término de comparación involucra siempre un tercer elemento, constituyendo la forma típica del deseo mimético.

Y no es todo.

¿No es verdad que, en tales pasajes, encontramos una posible analogía estructural con las colonias latinoamericanas? Ellas eran para Portugal o España, lo que los países ibéricos —*imperios semiperiféricos*, como el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos propuso provocadoramente— eran para las demás potencias europeas. En otras palabras, *las culturas latinoamericanas se constituyeron a partir de triangulaciones cuya estructura se encuentra formalizada en algunas de las más importantes novelas del repertorio canónico.*⁹

8. *Ibidem*, p.1064.

9. En relación con el caso brasileño, ya se propuso que Brasil se formó en el Atlántico sur, a través de una compleja triangulación involucrando Portugal, África y Brasil. Alencastro, Luiz Felipe de. *O Trato dos Viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul. Séculos XVI e XVII*, Companhia das Letras, São Paulo, 2000.

Con mucho ingenio, Sousa Santos echó mano de los personajes shakespearianos para caracterizar los imperios semi-periféricos.

Detengámonos brevemente en su análisis del colonialismo ibérico.

Su rasgo definidor es una ambigüedad radical acerca de las relaciones de poder. Por un lado, un inquietante “déficit de colonización” definió su perfil en los siglos XVI y XVII, puesto que el imperio portugués no disponía de condiciones materiales para llevar a cabo la tarea de organización y de control de sus vastas posesiones ultramarinas. Por otro, y como consecuencia de lo anterior, las colonias sufrieron un “exceso de colonización” compensatorio, cuya forma particular determinó: “que las colonias portuguesas fueran sometidas a una colonización doble: la de Portugal e indirectamente la colonización de los países centrales (especialmente Inglaterra), de los cuales Portugal era dependiente (muchas veces como si el imperio fuera una colonia)”.¹⁰

De ahí, el doble rostro del colonialismo ibérico: imperio intransigente en relación con las colonias; semiperiferia tímida en los conciertos europeos. Ese peculiar colonizador europeo compuso la compleja imagen de un “Próspero portugués [...] oscilando entre Próspero y Calibán”,¹¹ cuya metonimia es la noción de interidentidad. El lector percibe la cercanía con el concepto de interdividualidad, pues en los dos casos la identidad solo puede afirmarse a través de la otredad.

10. Sousa Santos, Boaventura de. *Op. cit.*, p.10.

11. *Ibidem*, p.36.

En el caso del estudio de Sousa Santos, su mirada crítica se concentra sobre la figura del colonizador, de ese Próspero, que al parecer nunca llegó a ser maestro del arte de multiplicar áreas no hegemónicas. Mi perspectiva, al revés, privilegia el otro polo: se trata sobre todo de rescatar las estrategias de Calibán en una estructura de poder marcada por un radical *double bind*: a la vez, déficit y exceso de colonización.

SHAKESPEARE: ¿LA INVENCIÓN DEL SUJETO PERIFÉRICO?

En ese espíritu, es posible leer con nuevos ojos algunas piezas de William Shakespeare, en especial *Othello* (1604) y *The tempest* (1611), como instancias modernas de la invención del concepto de periferia, ofreciendo una cartografía de la creación de centros hegemónicos y sus espacios asociados, difundidos en escala planetaria —como la violencia hoy en día, según Girard.

Veamos si la hipótesis parece fecunda.¹²

Tal vez se pueda considerar al personaje Oteló como la primera figuración del sujeto periférico, cuya angustia tiene menos que ver con los celos desmesurados y más con la dolorosa conciencia de su origen secundario —para anticipar una expresión de Ricardo Piglia, que veremos adelante. En otras palabras, los celos del valiente general no serían la *causa* de la tragedia sino el *efecto* de la inestabilidad derivada de su condición no hegemónica.

12. En este capítulo, solo mencionaré brevemente la idea. En el momento empiezo a trabajar en un futuro libro enteramente dedicado a esa hipótesis.

Ahora bien, poderoso en tiempos de guerra, ¿qué es que le puede pasar en tiempos de paz? Como el propio personaje dice, en la tercera escena del primer acto: “Mi lenguaje es toscó: la vida del campo no me ha dejado aprender palabras suaves, porque desde que apenas contaba yo seis años y mis brazos iban cobrando vigor, los he empleado en las lides, y por eso sé menos del mundo que de las armas”.¹³ En la ausencia de la guerra, o de la amenaza de su inminencia, ¿qué importancia tendría Otelo en la jerárquica sociedad veneciana?

Recuérdese que Otelo era oriundo de Mauritania; de ahí, llamado el moro —o, al menos, así lo creemos todos. En sabroso estudio, Giuseppe Tomasi di Lampedusa atribuyó el énfasis en el aspecto racial a una mala traducción al inglés: “El Moro de Venecia, para Cinzio, no es en absoluto un moro sino un señor Moro, apellido muy común (junto con Moroni y Moretti) en el Bergamasco”.¹⁴

(No se olvide que Sarmiento nos hizo comprender la fecundidad de las malas traducciones.)

Aquí, el posible error lingüístico resulta en incuestionable acierto estético, puesto que Shakespeare convierte la extranjería del “moro” en el dato determinante del texto, ya presentado en la primera escena del primer acto. Es así como Rodrigo caracteriza a Otelo para el padre de Desdémona, el influyente senador Brabancio: ¿cómo creer que su hija hubiese arriesgado todo por un “wheeling stranger of here and everywhere”.¹⁵

13. Shakespeare, William. *Otelo; La fierecilla domada; A vuestro gusto; El rey Lear*, op. cit, p.12.

14. Lampedusa, Giuseppe Tomasi di. *Shakespeare*, NorteSur, Barcelona, 2009, p.7.

15. Shakespeare, William. *Othello*, op. cit, p.71. La traducción al español no

A pesar de haber efectivamente secuestrado a la hija del senador para desposarla sin el consentimiento formal de su padre, Otelo es perdonado por el Senado de Venecia por una razón que no se escapó al astuto Yago: “A pesar de este escándalo, no puede la República destituirlo sin grave peligro de que la isla de Chipre se pierda”.¹⁶

La acción, como se sabe, empieza en Venecia, el centro del mundo financiero de la época. Pero no se olvide que, a partir del segundo acto, la trama se desarrolla sintomáticamente en Chipre, sitio periférico en relación con Venecia. En este sentido, el desplazamiento geográfico es ejemplar: si el primer acto transcurre en Venecia, los cuatro últimos tienen lugar en la isla de Chipre. Y sobre todo en tiempos de paz. Tan pronto empieza el segundo acto, se proclama: “Acabó la guerra”.¹⁷ En inglés, el tono es todavía más enfático porque se añade un plural, que no deja de ser amenazante para el militar Otelo: “Our wars are done”.¹⁸

Por ello, ¿cómo puede el moro mantenerse en el centro de las atenciones si sus servicios de militar no son más urgentes? Su caracterización, unidimensional, todo lo dice: “the warlike Moor”.¹⁹

es tan fuerte: “ese infame aventurero, cuyo origen se ignora”. Shakespeare, William. *Otelo; La fierecilla domada; A vuestro gusto; El rey Lear*, op. cit, p.7.

16. *Idem*.

17. *Ibidem*, p.18.

18. Shakespeare, William. *Othello*, op. cit, p.95.

19. *Ibidem*, p.96. En la secuencia, Chipre también es llamada: “this warlike isle”. En español mucho se pierde en la traducción: “Otelo, el esforzado moro”. Shakespeare, William. *Otelo; La fierecilla domada; A vuestro gusto; El rey Lear*, op. cit, p.18.

En tiempos de paz, ¿cómo puede ese guerrero obrar?

No sorprende, pues, que la ira del moro se vuelva incontrolable cuando descubre que perderá el comando de la isla en manos de Miguel Casio. Cruel ironía: él estaba convencido de que ya había sido remplazado por Casio en su lecho, ¡y ahora lo sería también en el comando de Chipre! Tal vez no solo sospechas de adulterio estuviesen en el pensamiento de Otelo sino el reconocimiento de que en la ausencia de guerras su residencia en la tierra tendría que ser lejos, muy lejos del centro: al fin y al cabo, él nunca dejó de ser un *wheeling stranger of here and everywhere*. Por ello, propuse que los celos del moro no son causa sino efecto de la conciencia de su condición existencial periférica. En inúmeros y reveladores pasajes se insiste en que Otelo no es un hombre celoso.

Solo hay que leer el texto con atención.

(Además, es la estrategia girardiana por excelencia, en su estudio del teatro de Shakespeare: “el término *interpretación* describe insuficientemente la naturaleza de la tarea que me he impuesto. Es más elemental. Yo intento leer la letra de un texto”.²⁰)

Dos o tres ejemplos de lo que afirmo.

En la tercera escena del tercer acto, Yago busca instilar celos en Otelo y, para ello, repite la palabra *jealousy* inúmeras veces, como si la reiteración lingüística pudiese producir el resultado que efectivamente termina ocurriendo.

El procedimiento es notable: como los celos suelen ser fruto de sospechas y no la confirmación de hechos, en

20. Girard, René. *Shakespeare, op. cit.*, p.10.

general, las personas celosas se convierten en involuntarios fabuladores, pues, dada la inexistencia de evidencias palpables de la traición, no pueden sino imaginar historias, fabricando fantasías de adulterio.

¡Yago sabe bien lo que hace al repetir *jealousy* tantas veces!

La reiteración de la palabra clave, *celos*, es fundamental, pues el motor de la acción de Yago es tanto la posición de comando que perdió,²¹ como, y sobre todo, los celos que el alferez siente del moro y de Miguel Casio.

Manipulador habilidoso de auténtico *phármakon*, Yago busca transferir sus celos para el moro: “tengo sospechas de que el antojadizo moro merodeó en otro tiempo por mi jardín. Y de tal manera me conmueve y devora esta sospecha, que no quedaré contento hasta verme vengado. Mujer por mujer: y si esto no consigo, trastornaré el seso del moro con celos matadores”.²²

Más que envidioso por la pérdida de una posición de comando, Yago es el verdadero celoso de la intriga, por creer que el moro e incluso Miguel Casio hayan tenido relaciones con su mujer. No deja de ser sorprendente que tal circunstancia nunca sea puesta en relieve.²³

21. Lampedusa lo dijo muy bien: “nadie se ha percatado de que Yago es (ya se entiende) un tipo muy malvado pero no Satanás, el ser que ama el mal por el mal, etc. etc. Es simplemente un oficial cuyo ascenso no ha sido respetado”. Lampedusa, Giuseppe Tomasi di. *Op. cit.*, p.77.

22. Shakespeare, William. *Otelo; La fierecilla domada; A vuestro gusto; El rey Lear*, *op. cit.*, p.23.

23. Yago ya lo había dicho en la tercera escena del primer acto: “Pero aborrezco el moro, porque se susurra que enamoró a mi mujer”. *Ibidem*, p.17. La mujer de Yago, Emilia, refiere el hecho con acrimonia: “¡Infames! De esa laya sería el que una vez te dio celos, fingiendo que yo tenía amores con el moro”. *Ibid.*, p.57.

Recupero, entonces, una cita ya mencionada en el capítulo II: “O beware, my lord, of jealousy; / It is the green-eyed monster which doth mock / The meat it feeds on”.²⁴

Yago insiste: “Good God, the souls of my tribe defend / From jealousy”.²⁵

La respuesta de Otelo es ejemplar:

Why, why is this?
Think'st thou I'd made a life of jealousy,
To follow still the changes of the moon
With fresh suspicions? No, to be once in doubt
Is once to be resolved.²⁶

Otelo es muy claro: los celos no forman parte de su vocabulario existencial; en caso de sospecha, de inmediato abandonaría a la mujer. En la escena siguiente, Desdémona reitera lo dicho por su marido. Al testimoniar la reacción iracunda de Otelo, su criada le pregunta:

¿No es celoso?

24. Shakespeare, William. *Othello*, *op. cit.*, pp. 130–131. La traducción en español: “Señor, temed mucho a los celos, pálido monstruo, burlador del alma que le da abrigo”. Shakespeare, William. *Otelo; La fierecilla domada; A vuestro gusto; El rey Lear*, *op. cit.*, p.37.

25. Shakespeare, William. *Othello*, *op. cit.*, p.131. La traducción en español: “¡Dios mío, aparta de mis amigos, los celos!”. Shakespeare, William. *Otelo; La fierecilla domada; A vuestro gusto; El rey Lear*, *op. cit.*, p.37.

26. Shakespeare, William. *Othello*, *op. cit.*, p.131. La traducción en español: “¿Qué quieres decir? ¿Imaginas que he de pasar la vida entre sospechas y temores, cambiando de rostro con la luna? No: la duda y la resolución sólo pueden durar en mí un momento”. Shakespeare, William. *Otelo; La fierecilla domada; A vuestro gusto; El rey Lear*, *op. cit.*, p.37.

Desdémona le contesta, convencida de lo que dice: “El sol de su nativa África limpió su corazón de todas esas malas pasiones”.²⁷

Hay más: en su última participación, después de haber ejecutado a Desdémona y momentos antes de suicidarse, el moro vuelve a afirmar (vuelvo al inglés siempre cuando la traducción deje escapar el sentido clave del texto shakespeariano): “Then must you speak / Of one that loved not wisely, but too well; / *Of one not easily jealous* but, being wrought, / Perplexed in the extreme”.²⁸

Nadie le contesta: parece que dijo la verdad; al menos los personajes de la pieza no son tan escépticos como los incontables eruditos shakespearianos...

Por lo tanto, un lector atento no debe considerar a los celos la causa sencilla de la tragedia: hay que buscar un motor más complejo para las acciones que llevan al asesinato de la mujer del moro.

Piénsese, en primer lugar, en el instante de ruptura, en el cual Otelo acepta la versión maliciosa de Yago acerca del interés, excesivo, de Desdémona por la causa de Miguel Casio. De hecho, Shakespeare ofrece al espectador atento numerosas muestras de la imprudencia de Miguel Casio y Desdémona, haciendo todavía menos creíble la interpretación dominante de la pieza, que todo reduce a los celos desmesurados de Otelo.

27. *Ibidem*, p.43. En inglés: “Emilia – Is he not jealous? // Desdemona – Who, he? I think the sun where he was born / Drew all such humours from him”. Shakespeare, William. *Othello*, *op. cit.*, pp.144–145.

28. *Ibidem*, p.195. En español: “Decid que he sido un desdichado: que amé sin discreción y con furor, que aunque tardo en recelar, me dejé arrastrar como loco por la corriente de los celos”. Shakespeare, William. *Otelo; La fierecilla domada; A vuestro gusto; El rey Lear*, *op. cit.*, p.73.

El moro habla consigo mismo, buscando entender las posibles causas de la traición, que, ahora sí, cree que efectivamente ha ocurrido: “Happly for I am black, / And have not those soft parts of conversation / That chamberers have, or for I am declined / Into the vale of years”.²⁹

El moro internalizó las críticas que Brabancio, Yago y Rodrigo le dirigieron en el primer acto. Finalmente, Otelo se ve a sí mismo como un *stranger of here and everywhere*. Ahora, el amor de Desdémona se convierte en una especie de pecado de orgullo: él imaginó pertenecer a las altas esferas de su mujer; pero, ya lo sabemos, *solo en tiempos de guerra Otelo es aceptado en medio de los ricos y poderosos venecianos*.

Recuérdese, además, un punto crucial: poco antes de asesinar a Desdémona, Otelo recibe una reveladora carta del Dodge, que le condenaba a regresar a Mauritania, el centro mismo de la periferia, y eso Otelo no puede soportarlo.

Conocemos ese detalle a través de un diálogo tenso entre Yago y Rodrigo, en la segunda escena del cuarto acto:

Iago – Sir, there is especial commission come from Venice to depute Cassio in Othello’s place.

Roderigo – Is that true? Why, then Othello and Desdemona return again to Venice.

29. Shakespeare, William. *Othello*, *op. cit.*, p.135. En español: “¿Quizá me estará engañando por ser yo viejo y negro, o por no tener la cortesía y ameno trato propio de la juventud?”. Shakespeare, William. *Otelo; La fierecilla domada; A vuestro gusto; El rey Lear*, *op. cit.*, p.38.

Iago – Oh, no, he goes into Mauritania and takes away with him the fair Desdemona.³⁰

Dejemos que estudiosos de culturas hegemónicas escriban libros acerca de la compleja psicología del moro o sobre los efectos perversos de los celos que no se pueden controlar; nosotros intuimos otra dimensión, en la cual Mauritania pudiera llamarse Yonville; Chipre, Rouen; Venecia, París. Así los celos son menos determinantes que el juego jerárquico de la triangulación de poder que constituye el mundo moderno, indisociable de la constitución de imperios coloniales.

(Otelo, a su modo, ¿no deja de ser el Próspero calibaniado, imaginado por Boaventura de Sousa Santos!)

SHAKESPEARE Y LA TRIANGULACIÓN COLONIAL

En *The tempest* el motivo es mucho más evidente y por ello inspiró a incontables autores latinoamericanos a reescribir la pieza. Desde el punto de vista ensayístico, se destacan como dos marcos insoslayables *Ariel* (1900), de José Enrique Rodó, y *Caliban* (1977),³¹ de Roberto Fernández Retamar.

30. Shakespeare, William. *Othello*, *op. cit.*, p.171. La traducción en español: “Yago – Esta noche se han recibido órdenes del Senado, para que Otelo deje el gobierno, sustituyéndole Casio. / Rodrigo – Entonces Otelo y Desdémona se irán juntos a Venecia. / Yago – No: él se irá a Levante, llevando consigo a su mujer”. Shakespeare, William. *Otelo; La fierecilla domada; A vuestro gusto; El rey Lear*, *op. cit.*, p.37.

31. Anoto la ortografía propuesta por el poeta y pensador Roberto Fernández Retamar: Caliban y no Cáliban o Calibán. En sus palabras: “Y en español por contagio francés, aceptamos y propagamos (y yo también lo hice, en modo copioso) Calibán [...] Pedro Henríquez Ureña escribía Cáliban, fiel

Eso sin mencionar incontables textos dedicados al tema, como el soneto “No alto”, de Joaquim Maria Machado de Assis, al cual retornaré en la conclusión.

Hay más.

Si la isla de *The tempest* es la imagen acabada de un espacio alejado de los centros de decisión —el centro mismo de la periferia—, en una radicalización del rol tanto de la isla de Chipre como de la espectral Mauritania, de igual modo, el personaje Calibán multiplica la inestabilidad del moro. Al final de la pieza la situación de Calibán —como dice Próspero, “mi esclavo [...] / Que no nos da jamás gentil respuesta”—³² se queda indefinida. ¿Seguirá con el duque para Milán? ¿Recuperará posesión sobre su isla?³³ Alternativa que anticipa en siglos las futuras reivindicaciones coloniales; como Aimé Césaire lo hizo en *Une tempête*, imaginando un Calibán, negro y guerrillero, adepto de la revolución. Lampedusa lo observó con agudeza: “Aquí tenemos al inquietante Calibán, a quien tanto se le promete de manera tan ambigua”.³⁴

En ese contexto, cabe observar que la estructura de la pieza incluye un detalle que una lectura inspirada en la poética de la emulación no puede sino señalar sin mayores

al original en inglés [...] Sin embargo, es nuestra lengua [...] cuyo anagrama lógico es Caliban, palabra llana [...] Me gustaría que se aceptara esta sana rectificación”. Fernández Retamar, Roberto. “Caliban ante la antropofagia”, en *Todo Caliban*, Antropos, Bogotá, 2005, pp. 163–164.

32. Shakespeare, William. *La tempestad*, en *Comedias*, op. cit., p.302.

33. Así Calibán impreca a su amo: “Dejad que coma al menos. Esta isla / Que me arrebata, mía es por mi madre”. *Ibidem*, p.303.

34. Lampedusa, Giuseppe Tomasi di. *Op. cit.*, p.77.

dificultades: la acción dramática, de hecho, empieza antes de que el primer discurso de Próspero haya sido proferido.

Me explico.

Todo comienza cuando Próspero y su hija, Miranda, ya se encuentran exiliados en la isla. Entonces, sabemos que su hermano, Antonio, lo traicionó para obtener el apoyo del rey de Nápoles, Alonso. Próspero era “apenas” el duque de Milán y siempre resistió a las embestidas de la ciudad más poderosa, rehusándose a someterse a la autoridad del Reino de Nápoles, manteniendo así la autonomía del Ducado de Milán. La sencilla formulación, *Reino* de Nápoles y *Ducado* de Milán explicita la asimetría de las relaciones entre Alonso y Próspero. Aquí, la prosperidad pertenecía al rey, no al duque...

¿Qué hizo el hermano del sabio para usurparle el poder? Sencillamente aceptó la autoridad del rey de Nápoles, convirtiendo Milán en una ciudad sometida a la esfera de su influencia. Sin esa necesaria introducción, la acción dramática perdería su sentido. O, lo que sería lo mismo, la pieza sería reducida a una historia romántica más de “amor a primera vista”, en el eterno retorno de la mentira romántica, ahora puesta en escena a través del enamoramiento de Miranda y Fernando.

Veamos.

En la segunda escena del primer acto, las palabras de Próspero son enfáticas y revelan el juego político que permitió la ascensión de su hermano al poder:

Por no sufrir entre el papel que hacía
Y aquel por quien lo hacía traba alguna,
Dueño absoluto de Milán por fuerza

Aspira a ser [...]
Se une (de mando tan sediento estaba)
Con el rey de Nápoles, prometiéndole
El pago de un tributo anual en pleitesía,
A su corona sometiendo
La corona ducal, y a innoble yugo,
¡Oh, mísera Milán! Tu altiva frente
Humilde doblegando.³⁵

En otras palabras, para que se comprenda la fuerza de *The tempest*, es necesario recuperar las tensiones políticas que definían las relaciones de centro y periferia en el interior de Europa.

Una vez más, la triangulación se impone: Nápoles es el centro mismo; Milán la periferia en el centro; la isla, el centro mismo de la periferia.

Si recordamos *Othello*: entonces, Nápoles es Venecia; Milán, Chipre; la isla, Mauritania.

Si pensamos en *Madame Bovary*: Nápoles es París; Milán, Rouen; la isla, Yonville.

Finalmente, si nos imaginamos en esta intriga: Nápoles es Francia o Inglaterra; Milán, España o Portugal; la isla, las excolonias latinoamericanas.

Naturalmente, no se trata de detallar esas lecturas en el ámbito de mis reflexiones en esta Cátedra, pero quisiera sugerir, al menos como gesto intelectual, que una teoría literaria y cultural desarrollada en América Latina no solo ayuda a releer textos de la región sino que una teoría

35. Shakespeare, William. *La tempestad*, en *Comedias*, op. cit., p.294.

propriadamente dicha debe estimular la apropiación de cualquier literatura, sin preocuparse u orientarse por latitudes y jerarquías.

De inmediato, también aprovecho para aclarar, una y otra vez, que no empleo los conceptos de periferia y de centro como entidades estáticas, geográfica o topográficamente ubicadas. Al contrario, los imagino en tanto relaciones dinámicas, históricamente determinadas y, por ende, variables. Sobre todo, las relaciones de periferia y de centro son complejas y, en general, poseen un doble vínculo, como demuestra el caso de Rouen, en *Madame Bovary*.

México o Río de Janeiro serían ejemplos locales de la misma dialéctica: ciudades periféricas en relación con París o Nueva York, pero centrales respectivamente en relación con Tijuana o Maceió. De ese modo, las relaciones de periferia y de centro se multiplican y cambian de dirección con más frecuencia de lo que se suele reconocer. En suma, deseo tornar las nociones de periferia y de centro siempre más complejas.³⁶ De ahí la propuesta alternativa de decir *circunstancias hegemónicas* (centrales) y *no hegemónicas* (periféricas), puesto que se trata de un vocabulario dinámico que no se traduce en metáforas espaciales —y eso para no mencionar los contextos semiperiféricos estudiados por Sousa Santos. En otras palabras, no juzgo que esas sean categorías anacrónicas, como cierto discurso contemporáneo parece sugerir. Al contrario, abandonarlas nos dejaría sin instrumentos para estudiar las relaciones asimétricas

36. Véase una escueta y excelente presentación del problema en Burke, Peter. "Center and periphery", en *History & Social Theory*, Polity Press, Cambridge, 1998, pp. 79–84.

que caracterizan el mercado simbólico, especialmente, pero no exclusivamente, el mercado de los intercambios académicos, siempre tan desfavorable para quienes escriben en español y portugués.

Una contraprueba involuntariamente irónica de lo que propongo se encuentra en los sofisticados ensayos que advocan el anacronismo de análisis con base en nociones de periferia y de centro en pleno momento histórico de relaciones globalizadas y del flujo ininterrumpido de datos, cuerpos y mercancías en un mundo supuestamente transnacional y transcultural. Hagamos un ejercicio salvaje de etnografía aficionada: solo hay que consultar la bibliografía de esos ensayos. Ahora bien, casi nunca se encuentran textos de autores oriundos de países, ahora sí, periféricos, esto es, al margen de los centros de producción del saber académico contemporáneo.

(No es tarea fácil negar el carácter sintomático de tal ausencia.)

AEMULATIO / EMULACIÓN

La forma más económica de aclarar el empleo que hago de la apropiación anacrónica del concepto clásico de *aemulatio* consiste en recordar el dilema vivido por Domingo Faustino Sarmiento mientras estaba exiliado en Chile. El dilema se aclara a través de una pregunta en apariencia innecesaria: ¿cómo convencer a los lectores a comprar *El Progreso*, periódico editado por el argentino? Ahora bien, Sarmiento lo componía seleccionando, de los periódicos extranjeros, las noticias más impactantes o los artículos más relevantes para el universo de sus lectores potenciales.

Entonces, se comprende el dilema: ¿cómo competir con periódicos cuyas noticias son siempre más actuales y cuyos puntos de vista determinaban la opinión de los lectores latinoamericanos? En ese escenario, ¿cómo conquistar lectores para *El Progreso*, si los demás periódicos, europeos y estadounidenses, se encontraban disponibles y llegaban *antes* a Santiago de Chile?

He ahí la razón de la dificultad: ¿por qué esperar a la selección de noticias y la transcripción de artículos de opinión, si el público tenía acceso a los textos en su lengua original, sin precisar del apoyo de una traducción?

(No se olvide la secundidad de la circunstancia no hegemónica.)

La respuesta de Sarmiento fue ejemplar y, mucho más que simplemente anecdótica, expone un elemento estructural que todavía tenemos que desarrollar, iluminando el alcance de política cultural de la poética de la emulación: “en esta parte nuestro diario aventajaría a los más afamados de Europa y América, por la razón muy obvia de que, siendo uno de los últimos periódicos del mundo, *tendremos a nuestra disposición, y para escoger como en perlas, lo que han publicado todos los demás diarios*”.³⁷

Por lo tanto, según Sarmiento, en el universo de la estética y del pensamiento, los últimos serán los primeros porque pueden, y desde un punto de vista privilegiado, seleccionar *del conjunto de la tradición, comprendida como un todo del que se puede apropiarse lo que a uno más interese*.

37. Sarmiento, Domingo Faustino. “Nuestro folletín”, en *Obras completas*, t.II, Imprenta Gutenberg, Santiago de Chile, 1885. p.3; las cursivas son añadidas. Debo esta cita a Jens Andermann.

Un poco más y estaríamos hablando del “canibalismo cultural”, de Oswald de Andrade o de la “transculturación”, de Fernando Ortiz.

De hecho, al leer la réplica espirituosa de Sarmiento, tal vez el lector haya pensado en uno de los textos más provocadores de las vanguardias latinoamericanas, el “Manifiesto antropófago”. Su propuesta se encuentra anticipada por Sarmiento, pues el recurso retórico empleado por el argentino anuncia el procedimiento que define la antropofagia. Oswald defiende que, potencialmente, lo que le pertenece al otro se transforme en materia propia, cimiento indispensable en la formación del yo, expresando poéticamente el hallazgo de una identidad que se afirma a través del reconocimiento de la centralidad del otro.

En la busca de afinidades estructurales, quería mencionar un artículo prácticamente desconocido del joven Gabriel García Márquez, “Posibilidades de la antropofagia”. Publicado en 1950 —mismo año en que Oswald de Andrade concluyó *A crise da filosofia messiânica*, ensayo en el cual profundizó las consecuencias del canibalismo cultural en la organización utópica de una sociedad pospatriarcal—, el texto de García Márquez camina por el mismo sendero:

Estéticamente, el futuro de la antropofagia está asegurado [...] La antropofagia daría origen a un nuevo concepto de la vida. Sería el principio de una nueva filosofía, de un nuevo y fecundo rumbo de las artes [...] Pero no puede negarse que como

perspectiva, es una de las costumbres humanas cuya cercanía se siente con paso de animal grande.³⁸

Machado de Assis, consumado caníbal de lo ajeno, ya había intuido la misma dimensión inventiva del gesto antropofágico, subyacente a la asimilación crítica de tradiciones diversas. Su crónica de *A Semana*, del 1 de septiembre de 1895, discutió supuestos casos de canibalismo, ocurridos en África y en el interior de la provincia brasileña de Minas Gerais. La sorprendente conclusión a la que llega bien pudiera ser firmada por Oswald o García Márquez: “Refranes son muletillas que los fuertes no deben necesitar. El día que vuelva la costumbre de la antropofagia, sólo tendremos que reemplazar el ‘amaos los unos a los otros’, del Evangelio, por esta doctrina: ‘Comeros los unos a los a otros’. Al fin y al cabo, son los dos refranes de la civilización”.³⁹

Sobre todo en el arte y en el pensamiento. ¿Alguien ignora que la emulación es la forma más sofisticada de alabanza? De ahí que la reiteración del tema ilumine el blanco: la necesidad de imaginar estrategias para lidiar con la presencia constitutiva de un modelo, aceptado como autoridad y, por ello, adoptado como fuente de autodeterminación. La paradoja implícita en la experiencia de la secundidad constituye el verdadero *Leitmotiv* en la definición de las culturas latinoamericanas. Aquí, luce la fuerza

38. García Márquez, Gabriel. “Posibilidades de la antropofagia”, en *Obra periodística...*, *op. cit.*, p.400.

39. Machado de Assis, Joaquim Maria. *Obra completa*, t.III, Nova Aguilar, Río de Janeiro, 1986, p.673.

de la poética de la emulación, pues se busca convertir la secundidad en potencia inesperada, ya que siempre se parte de la imitación programática con el objetivo de estimular una emulación sistemática.

Además, la actitud de Sarmiento sugiere que el deseo de autodenominarse vanguardia, obedeciendo dócilmente al modelo de la “tradición de la ruptura”, tan bien estudiado por Octavio Paz,⁴⁰ puede ser un obstáculo invencible: quienes ocupan tal posición, sencillamente nada tienen delante de sí mismos: solo el vacío de una imagen monótonamente especular. Al revés, la posición retardataria, segunda, del editor de *El Progreso* le garantizó una ventaja inesperada: literalmente, último de la fila, todo se encuentra delante de sus ojos, como opciones de una generosa carta, propiamente pantagruélica, cuyo horizonte dibuja una nueva forma de entender el pensamiento y el arte en circunstancias no hegemónicas.

La poética de la emulación debe ser comprendida como una estrategia desarrollada en situaciones asimétricas de poder. Tal estrategia reúne un conjunto de procedimientos empleados por intelectuales, escritores, artistas, en suma, inventores que se encuentran en situación de asimetría, ocupando el lado menos favorecido de los intercambios —sean estos culturales, políticos o económicos. La poética de la emulación, por ende, es una forma intelectual y artística de hacer frente a una situación política: la situación de

40. En las palabras del poeta-crítico: “La expresión significa que no sólo significa que hay una poesía moderna sino que lo *moderno* es una tradición. Una tradición hecha de interrupciones y en la que cada ruptura es un comienzo”. Paz, Octavio. *Los hijos del limo. Del romanticismo a la vanguardia*, Seix Barral, Barcelona, 1981, p.17.

desigualdad objetiva en que nos encontramos, por ejemplo, hoy en día frente a obras difundidas en inglés.

¿LITERATURAS DEL SUBURBIO DEL MUNDO?

En el siglo siguiente, otro argentino reformuló la pregunta de Sarmiento. En los términos propuestos por Ricardo Piglia, en su estudio de la novela de Witold Gombrowicz, el fantasma de la secundaridad vuelve con toda fuerza:

¿Qué pasa cuando uno pertenece a una cultura secundaria? ¿Qué pasa cuando uno escribe en una lengua marginal? [...] En este punto Borges y Gombrowicz se acercan. Basta pensar en uno de los textos fundamentales de la poética borgiana: *El escritor argentino y la tradición*. ¿Qué quiere decir la tradición argentina? [...] ¿Cómo llegar a ser universal en este suburbio del mundo?⁴¹

Tales cuestiones —y no sería difícil añadir un auténtico collar de citas semejantes— ayudan a definir el alcance de la reflexión que propongo. Reafirmo que *nada tiene que ver con una desactualizada ontología del ser periférico*, puesto que aludo a una situación concreta de desequilibrio en los intercambios culturales. No se trata de identificar una esencia —algún fluido misterioso que tornaría el “ser periférico” singular y siempre idéntico a sí mismo—, pero se trata de perfeccionar una estrategia necesaria, dada la asimetría

41. Piglia, Ricardo. “La novela polaca”, en *Formas breves*, Anagrama, Barcelona, 2000, p.72.

constitutiva de los capitales simbólicos. Al contrario de lo que muchos suponen, este no es un problema vuelto obsoleto por las condiciones contemporáneas.

Es sintomática la insistencia en el mismo campo semántico de autores tan diversos. En el cuento de uno de los más importantes escritores brasileños contemporáneos, Milton Hatoum, “Encontros na península”, un joven escritor, en situación económica precaria, tiene la fortuna de encontrar una catalana que desea aprender portugués con cierta urgencia. Su motivación era singular: “No quiero hablar, ella dijo con firmeza. Quiero leer a Machado de Assis”.⁴² Es el típico caso de venganza tardía: Victoria Soller, la disciplinada alumna, había terminado una relación con el lisboeta Soares, cuya obsesión era probar la superioridad de la literatura de José Maria Eça de Queirós. De forma predecible, la catalana termina por discrepar del examante, prefiriendo al novelista brasileño y no al portugués.

Lo sorprendente es que su diálogo con el profesor improvisado reitera la duda de Ricardo Piglia:

Ya se ve que los narradores de Machado son terribles, irónicos, geniales. Y el hombre era de hecho culto. Cultísimo, ¿verdad? El siglo XIX francés es pródigo de grandes prosadores. Pero, ¿cómo Machado de Assis pudo haber aparecido en el suburbio del mundo? Misterios de suburbio, yo dije. O, quién sabe, de la *literatura del suburbio*.⁴³

42. Hatoum, Milton. “Encontros na península”, en *A cidade ilhada. Contos*, Companhia das Letras, São Paulo, 2009, p.104.

43. *Ibidem*, p.105; las cursivas son añadidas.

Piglia y Hatoum coinciden en una fórmula inquietante: *literatura del suburbio del mundo*.

¿Cómo comprenderla?

Se podría adaptar, con algún optimismo, la fórmula de Sarmiento: si los últimos pueden metamorfosearse en una inesperada vanguardia; entonces, ¿la *literatura del suburbio del mundo* puede convertirse en el centro de la cultura?

No obstante, atención: únicamente si se trata de *centro* de asimilación sistemática de tradiciones diversas. Literaturas escritas en portugués y español sufren de una auténtica “angustia de la ilegibilidad”, o sea, su respiración artificial es el “imperativo de la traducción”, condición indispensable para que sean mejor conocidas.

En este contexto, recuerdo la prosa precisa de Ernesto Sábato: “Los europeos no son *européistas*; son simplemente *européos*”.⁴⁴ Incapaz de naturalizar una cultura que no le pertenece, el europeísta tiene que lidiar con códigos que en alguna medida siempre serán *tierra extranjera* —exactamente como pasa en la película homónima de Walter Salles. Y por ser radicalmente foráneo, el europeísta mantiene la necesaria dosis de irreverencia para burlarse de la arrogancia de los valores hegemónicos. Para ser europeísta, es necesario aprender, al menos, una segunda lengua y después una nueva cultura y literatura. La ampliación del repertorio es el punto decisivo, pues demanda el desarrollo de una particular perspectiva crítica, sin la cual no se puede producir la necesaria síntesis de los distintos datos asimilados.

44. Sábato, Ernesto. “Sobre nuestra literatura”, *op. cit.*, p.27.

(En el plano estético, la poética de la emulación supone la “cultura de *síntesis*”, como Elsa Cecilia Frost denominó el proceso histórico de formación de la cultura mexicana. Por ende, *las culturas shakespearianas son siempre culturas de síntesis.*)

He ahí, entonces, una traducción posible del principio de Sábato: la distancia entre el europeo y el europeísta, yace en el espacio ocupado por sus respectivas bibliotecas! El europeísta tiene que dominar por lo menos dos tradiciones —la europea y la suya.

Un paralelo fascinante puede ser establecido entre este rasgo de las culturas latinoamericanas y un fenómeno similar que estructuró la vida literaria rusa decimonónica. No sorprende, por lo tanto, que la aguda interpretación girardiana de la obra del autor de *Crimen y castigo* parezca perfectamente adecuada para pensar la circunstancia de nuestra América.

Leamos el pasaje decisivo:

La imitación rusa de los modelos europeos es siempre un poco forzada, siempre cerca de convertirse en parodia [...]

La Rusia de 1840 se encuentra en cierto “retraso” en relación a Europa; en Rusia se confunde, de forma muy significativa, el romanescos baroco, la sensibilidad à Rousseau, el *Sturm und Drang* el romanticismo de 1830. El joven Dostoyevski devora, desordenadamente *Les Brigands* de Schiller, *Notre-*

Dame de Paris, Chatterton, Lamartine, Byron y...
Corneille.⁴⁵

Ese perfil del joven Fiódor Dostoyevski bien pudiera definir el escritor latinoamericano, alguien que “lee todo el tiempo y publica de vez en cuando”.⁴⁶ Así, de Gilberto Freyre⁴⁷ a Ernesto Sábato,⁴⁸ no son pocos los que identificaron las semejanzas entre las dos experiencias, la rusa y la latinoamericana, puesto que la asimilación simultánea de distintos estilos y de instantes históricos diversos produjo una involuntaria Biblioteca de Alejandría, donde la erudición y la parodia suelen asociarse en juegos de potencial combinatorio prácticamente infinito.

De hecho, las reglas de la *ars combinatoria* ayudan a dimensionar la fuerza de la poética de la emulación —esa anacrónica reinención moderna de la *aemulatio*.

La cuestión, claro está, nada tiene que ver con el número de libros en los estantes sino con la necesidad de

45. Girard, René. *Dostoïevski*, *op. cit.*, pp. 108–109.

46. Santiago, Silviano. “O entre-lugar do discurso latino-americano”, en *Uma literatura nos trópicos. Ensaio sobre dependência cultural*, Perspectiva, São Paulo, 1978, p.27.

47. Es sintomática de toda una época la analogía que el antropólogo estableció: “Creo que ningún estudiante ruso, de los románticos, del siglo XIX, se preocupó más intensamente por los destinos de Rusia que yo por los de Brasil cuando conocí a Boas”. Freyre, Gilberto. *Casa-grande & senzala. Edição crítica* (Archivos, 55), Université de Paris / FCE, Nanterre / México, 2002, p.7.

48. “Los rusos tenían hace mediados del siglo pasado problemas muy parecidos a los nuestros, y por causas sociales muy semejantes [...] Perteneciente Rusia a la periferia de Europa [...] no es simple casualidad que el mejor Quijote se haya filmado en Rusia [...] El parentesco se acentuó en algunos países coloniales de España, sobre todo en la vieja Argentina de las grandes llanuras”. Sábato, Ernesto. “Sobre nuestra literatura”, *op. cit.*, p.26.

relacionarlos, estableciendo criterios de lectura, favoreciendo la intensidad estructural que caracteriza la *potencia* de la circunstancia no hegemónica. En el marco de la poética de la emulación llegar después de tiempo no es un callejón sin salida sino más bien el primer paso.

Sin embargo, no se olvide: *potencia* pocas veces actualizada en la historia cultural latinoamericana.

Potencia pocas veces actualizada también porque *toda* *vía hoy sigue siendo precario y eventual el diálogo entre cultura brasileña y mundo hispanoamericano.*

Precario, sin embargo, no quiere decir inexistente. Por ejemplo, el ensayista Eduardo Portella identificó un rasgo en la composición del autor de *La región más transparente* que se asocia justamente con la mencionada intensidad. Recordemos su perspectiva: “Todos saben que en cada personaje de Carlos Fuentes conviven varios otros. El propio autor no mantiene en secreto esa su *estrategia de intensificación*”.⁴⁹

He aquí una síntesis posible del conjunto de procedimientos que estructuran la poética de la emulación: una *estrategia de intensificación* llevada a todos los niveles, convirtiéndose, por ende, en auténtica experiencia de pensamiento.

AFINIDADES ESTRUCTURALES

Dicho sea de paso (siempre vale la pena prevenir malentendidos): mi hipótesis no se relaciona con los llamados

49. Portella, Eduardo. “Carlos Fuentes: verso e reverso”, en *México: guerra e paz. Ensaíos*, Tempo Brasileiro, Río de Janeiro, 2001, p.63.

“postcolonial studies”, como fueron desarrollados, sobre todo, en Estados Unidos.

Sin ignorarlos, comparto el juicio de Jorge Fonet: “quienes integran la santísima trinidad de esa disciplina (Said, Bhabha y Spivak) tienen un decisivo punto en común: se expresan en inglés. Sin embargo, basta una ojeada somera a los conceptos de la teoría poscolonial, para comprobar hasta qué punto los pensadores de nuestra América los manejan desde hace décadas”.⁵⁰

No solo eso sino que los “postcolonial studies”, así como los “cultural studies” tienden a producir políticas de identidad, en las cuales la dimensión estratégica muy rápidamente se convierte en postulaciones esenciales, lo que impide el desarrollo de una perspectiva crítica radical.⁵¹ Para decirlo con los términos de la reflexión que desarrollo en esta Cátedra, los “postcolonial studies” y los “cultural studies” parecen atrapados en el marco de la mentira romántica, que siempre supone la predicación de un individuo en alguna medida autónomo. Al revés, en el ámbito de la teoría mimética, el concepto de interdividualidad abre un nuevo horizonte, en el cual la estrategia necesariamente se impone a esencias. En las palabras certeras del poeta y pensador Roberto Fernández Retamar, “el colonialismo ha

50. Fonet, Jorge. *Los nuevos paradigmas. Prólogo narrativo al siglo XXI*, Letras Cubanas, La Habana, 2006, p.42.

51. Gayatri Spivak lo reconoció llanamente: “Entonces, tengo que reconsiderar mi llamado por un empleo estratégico del esencialismo. En una cultura personalista, incluso entre los humanistas, quienes suelen ser profesionales de la palabra, es la propia idea de *estrategia* la que ha sido olvidada”. Spivak, Gayatri Chakravorty. “In a word: *interview*”, en *Outside in the teaching machine*, Routledge, Nueva York, 1993, p.5.

calado tan hondamente en nosotros, que sólo leemos con verdadero respeto a los autores anticolonialistas *difundidos desde las metrópolis*".⁵²

En ese sentido, recuerdo la distinción de Pedro Henríquez Ureña entre "imitación difusa" e "imitación sistemática". Otra vez, tal distinción sugiere la posibilidad de articular una poética de la emulación como forma estratégicamente latinoamericana, esto es, no hegemónica, de lidiar con la presencia insoslayable del mediador, del otro, en la definición de la propia identidad. Ernesto Sábato así sintetizó el método de Henríquez Ureña: "Por eso tomaba de la tradición lo que era vivo, lo que importaba para lo nuestro, lo de hoy y aquí".⁵³ Como vimos, un principio muy semejante fue expuesto por Alejo Carpentier. La semejanza de sus análisis no llega a sorprender, puesto que demuestra el carácter de buena parte de las más importantes realizaciones del pensamiento latinoamericano, así como de sus invenciones artísticas. De igual modo, recordemos el final del pasaje ya discutido del escritor cubano: "Cuando Diego Rivera, hombre en quien palpita el alma de un continente, nos dice: 'Mi maestro, Picasso', esta frase nos demuestra que el pensamiento no anda lejos de las ideas que acabo de exponer".⁵⁴

La referencia a Rivera es decisiva: la transmisión del oficio en las escuelas de pintura preservó el modelo descartado por el romanticismo en otras artes, o sea, el modelo

52. Fernández Retamar, Roberto. "Caliban ante la antropofagia", *op. cit.*, p.55.

53. Sábato, Ernesto. "Pedro Henríquez Ureña", *op. cit.*, p.75.

54. Carpentier, Alejo. *Op. cit.*, p.165. El ensayo de Carpentier fue originalmente publicado en 1931.

que propuse recuperar de *imitatio* y *aemulatio*; modelo que permite reunir Joaquim Maria Machado de Assis, Pedro Henríquez Ureña, Alejo Carpentier, Jorge Luis Borges, Alfonso Reyes, Octavio Paz y Roberto Fernández Retamar, entre tantos otros pensadores e inventores fundamentales.

Tal parece haber sido la motivación de Christopher Domínguez Michael en su lúcida caracterización de la obra de Jorge Luis Borges:

Ocurre que Borges llegó a ser, por un camino largo, torcido y sorprendente, un escritor original sin despreciar el proceder de los pintores de caballete que a veces vemos copiando las obras maestras de los museos.

Esas imitaciones suyas acabaron por convertirse en variaciones significativas y luego en originales.⁵⁵

He aquí un pasaje que la hipótesis de la poética de la emulación permite rescatar. Además, se relaciona con lo que el joven García Márquez intuyó críticamente antes de realizarlo en su ficción: la “ansiedad de la influencia”, en el sentido de Harold Bloom, es, para decirlo polémicamente, un lujo típico de los creadores de culturas hegemónicas, siempre involucrados en saber quién es el más “original”. René Girard lo dijo con su habitual ironía: “una idea algún tanto romántica pero interesante de la (mimética) ‘ansiedad de la influencia’, etc[étera]”.⁵⁶

55. Domínguez Michael, Christopher. *Jorge Luis Borges*, Nostra, México, 2010, p.11.

56. Girard, René. “Entrevista con René Girard”, *op. cit.*, p.222.

Ahora bien, en culturas no hegemónicas la simple postulación de una primogenitura estética se reviste de rasgo involuntariamente cómico. En estas latitudes, la cuestión no es de una posible “angustia” sino de la enriquecedora “productividad de la influencia”. Un escritor que desee seriamente ser original solo puede ser un autor cuya biblioteca personal contenga pocos libros interesantes... El joven periodista García Márquez ya había comprendido que el prejuicio de la originalidad debe de ser sustituido por el desarrollo de la complejidad textual, pues la lectura se impone como matriz de toda invención.

De ahí también la centralidad de la obra de Shakespeare en las culturas que propongo llamar —¡valga la redundancia!— *shakespearianas*: nadie se nutrió de lo ajeno con más apetito que el inventor de *Los dos hidalgos de Verona*. Machado de Assis trajo a la superficie esa afinidad profunda al hacer el elogio del autor inglés, comparando sus piezas con un largo poema escrito por Dios. De ese modo, Shakespeare hubiera sido el más grande de todos, “pero evidentemente es un plagiaro”.⁵⁷ Que el mayor de todos los escritores lo haya sido por ser un plagiaro, es una intuición que confiere a la secundidad una forma estética propia.

Algo semejante intuyó Sergio Pitol al definir la “originalidad” de Borges: “Gustavo Londoño siempre insistía que Borges era un heredero directo de Chéjov. A mí no me parece. *Borges inventó una literatura propia, transformó nuestro idioma apoyado en los modelos clásicos, casi todos ingleses.*

57. Machado de Assis, Joaquim Maria. *Dom Casmurro*, op. cit, p.51. Se trata del famoso capítulo “La ópera”.

Leyó al *Quijote* en inglés, como a Homero y a muchos clásicos más”.⁵⁸

Es como si Borges fuera siempre más *original* cuanto más *imitara* a la tradición. La contradicción es apenas aparente.

Por ello mismo, debo, ahora, aclarar el sentido que atribuyo al concepto de invención.

INVENTIO

En su inventario de formas distintas de creación, George Steiner recuperó la distancia entre dos verbos que actualmente suelen ser empleados como sinónimos: *creare* e *invenire*.⁵⁹ *Crear*, del latín *creare*, implica producir lo nuevo en el instante mismo de la creación, se trata de la utópica *creatio ex nihilo*, es decir, creación desde la nada. *Inventar*, al contrario, del latín *invenire*, supone un acto más modesto, puesto que significa *encontrar*, *descubrir*, y muchas veces hacerlo de forma azarosa. Por lo tanto, *inventar* supone la existencia de elementos previos, que deben ser (re)combinados en nuevos arreglos y relaciones.

(Se trata exactamente de la noción desarrollada por Edmundo O’Gorman en *La invención de América. Las culturas shakespearianas* pertenecen al universo de la *inventio*.)

La invención es uno de los procedimientos más importantes de la poética de la emulación, suponiendo un coro-

58. Pitó, Sergio. *Una autobiografía soletrada. (Ampliaciones, rectificaciones y desacralizaciones)*, Almadía, Oaxaca, 2010, p.9; las cursivas son añadidas.

59. Steiner, George. *Grammars of creation*, Yale University Press, Nueva Haven, 2001.

lario fundamental, es decir, la anterioridad de la lectura en relación con la escritura, y, en el caso de culturas no hegemónicas, la centralidad de la traducción en el desarrollo de la propia tradición. No es, entonces, casual que el poeta-crítico Haroldo de Campos haya propuesto una sugerente teoría de la “transcreación”, según la cual el acto de traducir es sobre todo un acto de crear, como él lo dijo. O un acto de inventar, como lo propongo, pues el traductor, esto es, el “transinventor”, comienza siempre apropiándose de un texto anterior. Literalmente, él es un *inventor*.

Haroldo de Campos mantuvo un diálogo muy productivo con Octavio Paz, tradujo el poema “Blanco” al portugués, en cooperación con el poeta mexicano.⁶⁰ Haroldo y su hermano Augusto de Campos enriquecieron mucho la literatura brasileña de la segunda mitad del siglo XX con la noción sencilla pero fundamental de la dimensión artística de la *tarea del traductor* —para recordar la expresión célebre de Walter Benjamin.⁶¹ Por un lado, su labor ensanchó el horizonte de la poesía en Brasil a través de la incorporación sistemática de un repertorio hasta entonces poco o nada conocido. Por otro, amplió las posibilidades de la lengua portuguesa, al buscar modos nuevos de decir, con el propósito de revivir en portugués la forma de otros idiomas.⁶²

(Una doble tarea típica del registro de la *inventio*.)

60. Paz, Octavio y Haroldo de Campos, *Transblanco*, Guanabara, Río de Janeiro, 1986.

61. En el original, *Die Aufgabe des Übersetzers*, Walter Benjamin escribió el texto como prefacio a la traducción que hizo en 1923 de *Tableaux parisiens*, de Charles Baudelaire.

62. Recomiendo, como una introducción a la obra de Haroldo de Campos, la antología organizada por André Fisher, *Hambre de forma*, ya citada en este libro. Véase, también, el ensayo del editor, André Fisher, “La entelequia activa

Al contrario, si la originalidad es concebida como *creatio*, el autor debe necesariamente seguir el modelo romántico, imaginándose un auténtico demiurgo de sí mismo. Estamos en el ámbito del autor–como–creador (*writer–as–originator*),⁶³ o del ingeniero en la famosa comparación propuesta por Claude Lévi–Strauss en *Pensamiento salvaje*. De otro lado, si la originalidad es pensada como *inventio*, el autor debe verse a sí mismo como un lector *original* de la tradición, incorporándola y reciclándola. Estamos, entonces, en el ámbito mucho más interesante del autor–como–adaptador (*writer–as–arranger*), o del *bricoleur*, para seguir con la comparación del antropólogo francés.

Pensemos en otro ejemplo de ese procedimiento.

Leamos un pasaje decisivo del “Prólogo al lector”, de *Memorias póstumas de Blas Cubas*:

Que Stendhal confesase haber escrito uno de sus libros para cien lectores, es cosa que admira y consterna. Lo que no admira, ni probablemente consternará, es si este otro libro no tuviera los cien lectores de Stendhal, ni cincuenta, ni veinte, y cuando mucho, diez. ¿Diez? Tal vez cinco. Se trata, en verdad, de una obra difusa, en la cual yo, Blas

de Haroldo de Campos”, en Campos, Haroldo de. *Hambre de forma...*, *op. cit.*, pp. 7–47.

63. La expresión *writer–as–originator* es de Robert MacFarlane, a la cual se opone la idea del *writer–as–arranger*. Su libro es muy importante para las ideas aquí propuestas. MacFarlane, Robert. *Original copy: plagiarism and originality in Nineteenth–Century literature*, Oxford University Press, Oxford, 2007. Para la distinción entre tipos de escritores, véase, p.16.

Cubas, si adopté la forma libre de un Sterne y de un Xavier de Maistre, no sé si agregué algunos rezongos de pesimismo. Puede ser. Obra de muerto. La escribí con la pluma de la sátira y la tinta de la melancolía, y no es difícil prever lo que podrá salir de esa mezcla.⁶⁴

Ese es un pasaje-clave: el auténtico rito de pasaje de Machado de Assis. El narrador de *Memorias póstumas de Blas Cubas* se revela un escritor consciente de ser, sobre todo, un lector. El pasado deja de ser visto como un bulto, de cuya influencia angustiosamente un creador necesita liberarse. Al revés, la superficie de los textos machadianos se encuentra poblada por innumerables referencias, claras u oblicuas, a autores, temas y procedimientos sacados de la tradición.

Difunto autor, como él propio se denomina, Blas Cubas posee una libertad inédita, pues ya no tiene que preocuparse por mantenerse al tanto de las últimas novedades europeas y estadounidenses. Ahora, la secundidad no es más un límite sino más bien se convierte en una perspectiva crítica de gran agudeza, que se concretiza en osadías formales y en mezclas de contenidos muchas veces contradictorios. Es exactamente lo que importa: la complejidad estructural es la otra cara de la moneda de la secundidad política y económica.

Nadie comprendió mejor el gesto machadiano que Carlos Fuentes. Su perfecta caracterización del gesto

64. Machado de Assis, Joaquim Maria. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, en *Obra completa*, t.I, *op. cit.*, p.513.

machadiano vale por una síntesis de la potencia típica de la circunstancia cultural fundada en la secundidad:

Y sin embargo, el hambre latinoamericana, el afán de abarcarlo todo, de apropiarse todas las tradiciones, todas las culturas, incluso todas las aberraciones; el afán utópico de crear un cielo nuevo en el que todos los espacios y todos los tiempos sean simultáneos, aparece brillantemente en las *Memorias póstumas de Blas Cubas* como una visión sorprendente del primer Aleph, anterior al muy famoso de Borges, del cual, el suyo, el propio Borges dice: “Por increíble que parezca yo creo que hay, o que hubo, otro Aleph”. Sí: es el de Machado de Assis.⁶⁵

Como ya hemos visto en las palabras de Sarmiento, llegar después puede convertirse en una ventaja. Verdadero difunto autor *avant la lettre*, el editor de *El Progreso* no precisó esperar por la tumba para vivir el delirio de Blas Cubas. Presionado por condiciones objetivas que no podía alterar, concernientes a relaciones políticas y económicas desiguales, el argentino inventó una manera subjetiva de enfrentar el dilema; forma esa radicalizada en la prosa del brasileño.

Carlos Fuentes señaló con precisión el rasgo definidor de la obra machadiana, y al hacerlo no dejó de evocar el texto de Antonio Caso:

Las imitaciones extralógicas de la era independiente creyeron en una civilización Nescafé: podíamos ser

65. Fuentes, Carlos. *Machado de la Mancha*, FCE, México, 2001, p.24.

instantáneamente modernos excluyendo el pasado, negando la tradición. El genio de Machado se basa, exactamente, en lo contrario: su obra está permeada de una convicción: no hay creación sin tradición que la nutra, como no habrá tradición sin creación que la renueve.⁶⁶

Además de interpretar a los escritores con los cuales dialoga, Machado propuso un concepto para definir sus procedimientos: “forma libre”.⁶⁷ Y no se olvidó de imponer transformaciones fundamentales en ella. Tal itinerario exige un copiloto, por así decirlo: o sea, a la “pluma de la sátira” Machado añadió la “tinta de la melancolía”. Por lo tanto, el inventor del mimético narrador de *Dom Casmurro* reunió los siglos XVIII y XIX —en las figuras de Sterne, Xavier de Maistre y Stendhal—, así como introdujo humor en el tono sombrío de la melancolía. Ese gesto sugiere que hubiera anticipado la técnica del “anacronismo deliberado”, como imaginada por Jorge Luis Borges, a través de la yuxtaposición de tiempos históricos distantes y de géneros literarios distintos.

Ánimo explicitado en el prólogo de la tercera edición de *Memorias póstumas de Blas Cubas*.

Machado supo empuñar a la vez el arco y la lira: “Lo que hace de mi Blas Cubas un *autor particular* es lo que él llama ‘rezongos de pesimismo’. Hay en el alma de este

66. *Ibidem*, p.10.

67. Sergio Paulo Rouanet desarrolló una importante lectura de la relación entre Machado de Assis y los escritores adeptos de la “forma libre”, en *Riso e melancolía*, Companhia das Letras, São Paulo, 2007.

libro, por más risueño que parezca, un sentimiento amargo y áspero, *que está lejos de venir de sus modelos*. Es copa que puede tener labores de igual escuela, *pero lleva otro vino*".⁶⁸

El vocabulario no podría ser más directo y pertenece todo al campo semántico de la *aemulatio* clásica —en el sentido señalado por Christopher Domínguez Michael. No se deje de subrayar la orfebrería conceptual: *labores de igual escuela*, puesto que, en tesis, el modelo es el mismo para todos; se encuentra establecido por el repertorio común y es consagrado por la tradición de los usos retóricos. Pero, la misma copa debe siempre *lleva[r] otro vino*, pues la *aemulatio* solamente se realiza al afirmar su diferencia.

Sin embargo, y metodológicamente ese punto es fundamental, cabe subrayar que la emulación moderna se realiza bajo el signo de la *forma libre*, es decir, no se trata de un rescate atemporal de procedimientos clásicos sino más bien su transformación a través del anacronismo de su adopción en un periodo postromántico.

De ahí, en la *forma libre*, imitada en las *Memorias póstumas*, se introdujeron *rezongos de pesimismo*; efecto *que está lejos de venir de sus modelos*. Si el punto de partida es, entre tantos otros, Sterne, Xavier de Maistre, Garrett y Stendhal, el punto de llegada es la invención de una obra maestra, única, singular. Ahora bien, si la copa fue hecha por manos artesanas, el vino revela un *terroir* propio y, como toda buena cosecha, exige un largo y paciente cultivo.

(He aquí como la secundidad se metamorfosea en complejidad estructural, ayudando a caracterizar las culturas shakespearianas.)

68. Machado de Assis, Joaquim Maria. "Prólogo da terceira edição", 1896, en *Memórias póstumas de Brás Cubas*, *op. cit.*, p.513; las cursivas son añadidas.

El reconocimiento explícito de la simultaneidad de épocas históricas diversas produce una percepción que diferencia la factura literaria machadiana, esto es, la mirada estratégica latinoamericana hacia la tradición. La afinidad de tal actitud con la teoría mimética fue aclarada por el propio pensador francés: “La imitación de los buenos modelos resulta inevitable e incluso indispensable para la creatividad. Al rechazar sistemáticamente todo modelo exterior se corre el riesgo de caer en la esterilidad intelectual”.⁶⁹

Además, la simultaneidad de la aprehensión de distintos códigos estimula un fenómeno que llamo de la “compresión de tiempos históricos”, indispensable para aquilatar la potencia de la poética de la emulación.

COMPRESIÓN DE TIEMPOS HISTÓRICOS

Partiéndose del presupuesto de la yuxtaposición de tiempos históricos distintos y géneros literarios diversos, la literatura latinoamericana es siempre mayor que América Latina, *pues necesariamente incluye diversas tradiciones simultáneamente.*

Piglia así se define esa potencia:

La tesis central del ensayo de Borges es que las literaturas secundarias y marginales, desplazadas de las grandes corrientes europeas, tienen la posibilidad de un manejo propio, “irreverente” de las grandes tradiciones. Borges pone como ejemplo de esta

69. Girard, René. *La anorexia y el deseo mimético*, op. cit., pp. 83–84; las cursivas son añadidas.

colocación, junto con la literatura argentina, a la cultura judía y a la literatura irlandesa.⁷⁰

Tal irreverencia resulta de la mencionada yuxtaposición. En otras palabras, si, como Sarmiento nos enseñó, ser el último tiene sus ventajas estéticas e intelectuales, entonces, como Carlos Fuentes señaló, el deseo de actualizarse a ultranza se revela involuntariamente cómico.

La razón fue expuesta meridianamente por Borges:

Creo que nuestra tradición es toda la cultura occidental, y creo también que tenemos derecho a esta tradición, mayor que el que pueden tener los habitantes de una u otra nación occidental [...]

Creo que los argentinos, los sudamericanos en general, estamos en una situación análoga; podemos manejar todos los temas europeos, manejarlos sin supersticiones, con una irreverencia que puede tener, y ya tiene, consecuencias afortunadas.⁷¹

Por ello, el deseo de estar siempre al tanto, en lugar de dedicarse a la frecuencia irreverente del conjunto de la tradición, significa el desperdicio de una oportunidad única.

Oportunidad que se asocia con la necesidad de trabajar en medio de la presencia de tiempos históricos diversos.

En la definición fuerte de Alejo Carpentier:

70. Piglia, Ricardo. *Op. cit.*, p.73.

71. Borges, Jorge Luis. "El escritor argentino y la tradición", en *Discusión*, en *Obras completas. 1923-1949*, t.I, Emecé, Buenos Aires, 1989, pp. 272 -273.

Para quien estudia la historia musical de Europa, el proceso de su desarrollo resulta lógico, continuado, ajustado a su propia organicidad, presentándose como una sucesión de técnicas, de tendencias, de escuelas ilustradas por la presencia de creadores cimeros, hasta llegarse, a través de logros sucesivos, a las búsquedas más audaces del tiempo presente [...] como bien lo dijo Stravinsky: “Una tradición verdadera no es el testimonio de un pasado trascendido; es una fuerza viviente que anima e informa el presente” [...]

Cuando nos enfrentamos con la música latinoamericana, en cambio [se trata] de *un arte regido por un constante rejuego de confrontaciones entre lo propio y lo ajeno, entre lo autóctono y lo importado.*⁷²

Los artistas y escritores —hay que reconocerlo— más que los teóricos y pensadores han logrado desarrollar un método compositivo que transforma la yuxtaposición de tiempos históricos en forma estética.⁷³

Dos breves ejercicios de literatura comparada pueden aclarar mi propuesta.

72. Carpentier, Alejo. “América Latina en la confluencia de coordenadas históricas y su repercusión en la música”, en Aretz, Isabel (ed.), *América Latina en su música*, Siglo XXI / UNESCO, México, 2007, pp. 7–8; las cursivas son añadidas.

73. He aquí el sentido fuerte de uno de los mejores estudios de la obra maestra de Alejo Carpentier: “En *los pasos perdidos* se somete a prueba, no sólo la literatura hispanoamericana, sino la misma posibilidad de escribir desde Hispanoamérica [...] *Los pasos perdidos* es una obra–encrucijada, una frontera. No es sólo una obra clave en la literatura hispanoamericana, sino que sintetiza todo el discurso literario occidental desde su última ruptura en el Romanticismo”. González Echevarría, Roberto. “Introducción”, en Carpentier, Alejo, *Los pasos perdidos*, Cátedra, Madrid, 1985, pp. 15–16.

Pienso en ensayos sobre el arte de la novela escritos por novelistas; género que se convirtió en una verdadera poética moderna de la novela, tal la cantidad de autores que se dedican a ese ejercicio.

Empiezo por el libro de Edward Morgan Forster, *Aspects of the novel*, publicado en 1927. Hágase rápidamente una lista de los países de los autores citados: básicamente, son de lengua inglesa. Y poco o nada más: la excepción es la referencia a André Gide. Sin embargo, una reveladora nota de pie de página informa: “Translated by Dorothy Busy as *The counterfeiters*, Knopf”.⁷⁴ Es decir, mismo libros de otras literaturas suelen ser leídos en traducciones al inglés. A pesar de ese obvio límite, las observaciones de Forster son sugerentes y agudas; por ello, siguen vigentes y discutidas con interés. Sin embargo, me refiero al marco relativamente angosto de sus referencias de lectura: es como si leyera textos originalmente escritos en inglés o traducidos a ese idioma.

Y, *believe it or not*, Cervantes no se encuentra en el horizonte de Forster.

¿Cómo teorizar acerca de la novela sin una lectura detallada y *personal* de *Don Quijote*?

Los límites estrechos del repertorio y lingüístico no son exactamente buenas credenciales.

(Imagínese lo ridículo de un crítico latinoamericano que decidiera escribir un largo libro sobre el “canon occidental” solo conociendo su propio idioma...)

74. Forster, Edward Morgan. *Aspects of the novel*, Harcourt Brace, Nueva York, 1973, p.80.

En 1986, Milan Kundera contribuyó al género con su *L'art du roman*, ensanchando considerablemente el horizonte de las referencias. El autor de *La insoportable levedad del ser* comienza adecuadamente con un estudio agudo sobre la contribución cervantina a la invención del propio género.⁷⁵ Al hacerlo indica la amplitud de sus lecturas en comparación con el autor de *Maurice*.

No obstante, Kundera sufre de una miopía semejante. Como si fuera un Terencio de una *Bildung* determinada, nada de lo que es europeo le es ajeno. Por ejemplo, si no me equivoco, de los latinoamericanos, solo menciona Carlos Fuentes y aun así se trata de una mención ligera.⁷⁶ Todo se aclara en el capítulo “Setenta y una palabras”, un glosario del vocabulario definidor del universo de Kundera.

Leamos la entrada decisiva:

Novela (europea). La novela que llamo europea se forma en Europa central al alba de los Tiempos modernos y representa una entidad histórica en sí que, más tarde, expandiría su espacio más allá de la Europa geográfica (sobre todo, en las dos Américas). Por la riqueza de sus formas, por la intensidad vertiginosamente concentrada de su evolución, por su rol social, la novela europea (al igual que la música europea) no tiene parangón en ninguna otra civilización.⁷⁷

75. Kundera, Milan. “L'héritage décrié de Cervantes”, en *L'art du roman*, Gallimard, París, 1986, pp. 11–32.

76. *Ibidem*, p.28.

77. “Soixante et onze mots”, en *ibid*, pp. 172–173.

Novela *europaea*: el límite del horizonte literario dispensa comentarios.⁷⁸

Necesito aclarar el punto: no se trata de exigir conocimiento de una tradición determinada —la latinoamericana, por ejemplo— sino de poner en tela de juicio la naturalización de ciertos postulados. Toda vez que uno se considera el alfa y la omega de una área cualquiera, el resultado más común es la pérdida de capacidad crítica, pues ya no es una cuestión decisiva la producción de una compleja síntesis de miradas distintas y a veces adversarias. De ese modo, Forster y Kundera pueden sentirse muy a gusto con una confesión llana de su poco interés por todo aquello que no les sea especular.⁷⁹

Octavio Paz presentó enfáticamente una otra experiencia de pensamiento:

Ser latinoamericano es un saberse —como recuerdo o como nostalgia, como esperanza o como condena-

78. La noción ya había sido propuesta, entre otros, por un conocido estudioso de la historia de la novela: “Las grandes novelas de los años 1920 forman series dentro de una serie [...] Más allá de las diferencias de cultura, y sobre todo de escritura, la noción de ‘novela occidental’ manifiesta su pertinencia”. Zérafra, Michel. *La révolution romanesque*, Klincksieck, París, 1972, p.6.

79. Reitero el punto: no se trata de convertir este ensayo en un desquiciado panfleto sino de subrayar un dato estructural, que reduce la complejidad de la asimilación europea de lo ajeno. Léase un testimonio elocuente acerca del problema: “un traductor europeo, quien alertaba a los autores latinoamericanos acerca de la total falta de respeto con que son encaradas las traducciones de sus obras en algunos países de Europa [...] donde mutilan y modifican los textos originales [...] Los europeos siguen dedicando a los novelistas de estas tierras [...] una frívola ojeada que no se diferencia mucho de la que el colonizador consagró siempre a los aborígenes”. Benedetti, Mario. “La rentabilidad del talento”, en *Subdesarrollo y letras de osadía*, Alianza, Madrid, 1987, p.27.

ción— de esta tierra y de otra tierra. El arte latinoamericano vive en y por este conflicto. Sus mejores obras son la respuesta a esta condición realmente única y que no conocen ni los europeos ni los asiáticos ni los africanos.⁸⁰

Ahora bien, ábrase, para una simple ojeada, *Cartas a un joven novelista*, de Mario Vargas Llosa, publicado en 1997.

¡Otro universo se descortina!

Vargas Llosa, por supuesto, trabaja con los autores canónicos mencionados por Forster y Kundera; sin embargo, añade a su reflexión autores de tradiciones no hegemónicas que, en apariencia, ni siquiera son conocidos por los otros dos escritores. Además, su ensayo elabora conceptos y propone una visión histórica sistemática del fenómeno de la novela, constituyendo una diferencia notable en relación con los esfuerzos anteriores precisamente por el panorama sintético que ofrece al lector.

Véase un ejemplo que aclara la fecundidad de la perspectiva de Vargas Llosa:

[...] en dos novelas contemporáneas, escritas en Brasil y otra en Inglaterra, con un buen número de años de intervalo —me refiero a *Grande Sertão: Veredas*, de João Guimarães Rosa y a *Orlando*, de Virginia Woolf— el súbito cambio de sexo del personaje principal (de hombre a mujer en ambos

80. Paz, Octavio. “El grabado latinoamericano”, en *Sombras de obras. Arte y literatura*, Seix Barral, Barcelona, 1996, p.189.

casos) provoca una mudanza cualitativa en el todo narrativo, moviendo a éste de un plano que parecía hasta entonces “realista” a otro, imaginario y aun fantástico.⁸¹

He aquí la fuerza del gesto del autor de *La guerra del fin del mundo*: al poner en el mismo nivel la literatura inglesa —mirada exclusiva y excluyente de Forster— y la literatura brasileña, Vargas Llosa produce una revolución silenciosa, rompiendo con jerarquías establecidas e imponiendo la diferencia de la calidad superior de su repertorio literario y de su agudeza crítica.

El lector sospecha donde quiero llegar: el mero ensanchamiento de las referencias implica la necesidad de producir un estudio más completo y también más complejo. El que Vargas Llosa incorpore autores y títulos de tradiciones muy distintas le obliga a desarrollar criterios nuevos de selección y sobre todo de organización del material.

Pienso en un ejemplo similar a partir de otro ángulo.

En 1973, Rosario Castellanos escribió *Mujer que sabe latín*, obra en la que presenta sus reflexiones sobre el feminismo, tanto desde el punto de vista político como teórico. Además de un breve análisis de contenido más general sobre los sentidos del movimiento, Castellanos estudió la contribución concreta de feministas o sencillamente de escritoras en todo el mundo. Entonces, como no podría dejar de ser, discutió la obra de las más importantes escritoras europeas

81. Vargas Llosa, Mario. *Cartas a un joven novelista*, Alfaguara, México, 1997, p.96.

y estadounidenses. Sin embargo, una vez más, una diferencia fundamental se destaca. Castellanos también incorporó en sus reflexiones el trabajo de la brasileña Clarice Lispector, de la argentina Silvina Ocampo, de la chilena María Luisa Bombal, de la española de origen catalán Mercedes Rodoreda, de la mexicana Ulalume González de León, entre muchas otras referencias que nunca se encontrarían en las obras clásicas del feminismo escritas en Europa o Estados Unidos. Por eso, pudo afirmar en su ensayo sobre María Luisa Bombal: “Las novelistas latinoamericanas parecen haber descubierto mucho antes que Robbe-Grillet y los teóricos del *nouveau roman* que el universo es superficie”.⁸² No se trata de “patriotismo latinoamericanista” fuera de lugar sino más bien de mirada crítica que emerge potencialmente de la ampliación radical del repertorio de lecturas.

En el plano teológico, Carlos Mendoza-Álvarez descubrió un mecanismo similar. En su diálogo con René Girard ese punto se volvió decisivo. El pensador francés señaló una inversión relevante. En sus palabras: “A finales del siglo XIX, el *Seminario de Misioneros Extranjeros* de la calle de Bac en París enviaba una cantidad impresionante de misioneros a países de religiosidad arcaica”. Durante el siglo XX, no solo el proceso se interrumpió sino que, para sorpresa de Girard, “ahora, en cambio, son los sacerdotes de Filipinas, Polonia y Colombia quienes vienen a la Europa racionalista y secularizada como misioneros”.⁸³

82. Castellanos, Rosario. *Mujer que sabe latín*, FCE / SEP, México, 1984, p.144.

83. “Pensar la esperanza como apocalipsis”. Conversación con René Girard”, en Mendoza-Álvarez, Carlos. *Op. cit.*, p.393.

La sutil respuesta del teólogo mexicano evidencia la fuerza epistemológica potencial de la comprensión de los tiempos históricos: “hay que señalar que esos nuevos misioneros conocen con frecuencia más al Occidente ilustrado que lo que conocían los misioneros decimonónicos europeos sobre las culturas a que llegaban”.⁸⁴

La consecuencia de la yuxtaposición de miradas es todavía más importante, al producir una novedad epistemológica comparable a la revolución cubista, con su aprensión simultánea de aspectos múltiples de un “mismo” objeto. En palabras del teólogo mexicano: “Es un tipo de pensamiento que pone a dialogar diversas mentalidades y disciplinas”.⁸⁵

René Girard descubrió un procedimiento estructuralmente similar en la Rusia de Dostoyevski y sobre todo en su ficción:

Es notable que Dostoyevski, desde su adolescencia hasta su vejez, habría viajado a través de todos los momentos de una dialéctica que se desarrolló por aproximadamente tres siglos en la Europa Occidental. En 1863, el escritor ruso tenía todavía treinta, cincuenta o incluso cien años de retraso respecto a sus contemporáneos alemanes o france-

84. *Ibidem*, p.394.

85. *Idem*. En este pasaje, Mendoza-Álvarez destacó un importante ejemplo de tal modelo: “gracias a la obra de jóvenes pensadores, el intercambio entre culturas es fecundo. Tal es el caso de James Alison, quien se formó en Inglaterra y Brasil”.

ses. Aun en pocos años él les alcanzará y los superará a todos.⁸⁶

Entiéndase el punto para que no se vea la postulación de esencias donde solo hay identificación de estrategias: el ensanchamiento del repertorio, típico del caso de los inventores de culturas no hegemónicas, invita a un necesario esfuerzo de síntesis que potencialmente produce una mirada en particular crítica. La agudeza de esa mirada, por lo tanto, además de un rasgo individual, sería también un dato estructural que compone uno de los ejes de la poética de la emulación.

Al fin y al cabo, la combinación de diversos siglos de la tradición y de distintos géneros literarios, y sobre todo el rescate de actos de lectura y de escritura típicos de la tradición prerromántica, ayuda a redimensionar en los planos teórico y crítico el “anacronismo deliberado” del célebre cuento de Jorge Luis Borges.

(*Deliberado*: hay que reiterar. El rescate moderno de actos clásicos de lectura y escritura no significa sencillamente reproducirlos sino más bien imponerles una diferencia que constituye la novedad de la poética de la emulación.)

ANACRONISMO DELIBERADO

La comprensión de tiempos históricos favorece el esfuerzo de reunir tiempos distintos, y a veces muy distantes entre sí, así como mezclar géneros diversos, y a veces contradictorios.

86. Girard, René. *Dostoïevski*, op. cit., p.110.

En busca de la obra invisible de Pierre Menard, Borges intuyó una técnica de lectura que permite conceptualizar el fenómeno:

[...] la técnica del anacronismo deliberado y de las atribuciones erróneas. Esa técnica de aplicación infinita nos insta a recorrer la *Odisea* como si fuera posterior a la *Eneida* y el libro *Le jardin du Centaure* de madame Henri Bachelier como si fuera de madame Henri Bachelier. Esa técnica puebla de aventuras los libros más calmosos. Atribuir a Louis Ferdinand Céline o a James Joyce la *Imitación de Cristo* ¿no es una suficiente renovación de esos tenues avisos espirituales?⁸⁷

El anacronismo deliberado implica una operación de lectura que consiste en imaginar nuevas relaciones posibles, a partir de una simultaneidad inventada en el instante mismo de la lectura. Tal método tiende a confundir los actos de escritura y de lectura, sugiriendo en última instancia un gesto que posee una clara afinidad electiva con las innovaciones de Machado de Assis, pues, en los dos casos, emerge la figura del autor–como–adaptador, un reciclador de distintas tradiciones.

(En una palabra: un *inventor*.)

La literatura latinoamericana debe ser estudiada a partir de una perspectiva comparada, en una oscilación constante entre lo propio y lo ajeno. De hecho, ese ir a la

87. Borges, Jorge Luis. "Pierre Menard, autor del *Quijote*", en *Ficciones*, en *Obras completas. 1923–1949*, t.I, *op. cit.*, p.450.

deriva es definidora del cotidiano de un inventor periférico, pues él está condenado a transitar entre su lengua y las otras lenguas (en general, las hegemónicas) que precisa aprender, entre su cultura y las otras (en general las dominantes) que desea aprehender.

(Aprender y aprehender: pasos necesarios para canibalizar, transculturar el otro —todos los otros.)

Oscilación entre lo propio y lo ajeno que el joven ensayista y poeta Roberto Fernández Retamar supo ejercitar con madurez precoz, como se verifica en *Idea de la estilística*.⁸⁸ El método ahí bosquejado anuncia la fecundidad de sus futuros trabajos. Fernández Retamar revela con elegancia un conocimiento sofisticado de las más recientes corrientes de la estilística europea de la época, especialmente la francesa y la alemana, pero no deja de incluir de manera activa los estudiosos españoles y, siempre que es posible, incorpora ejemplos del español hablado en Cuba. Por lo tanto, Fernández Retamar parte de las teorías francesas y alemanas, siempre en diálogo con la tradición de la estilística española. Por fin, el universo latinoamericano es colocado en situación de igualdad con el universo europeo, componiendo así un mosaico de voces, cuya complejidad es la marca de su pensamiento.

88. Fernández Retamar, Roberto. *Idea de la estilística. (Sobre la lingüística española)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003. Véase el bosquejo del método: “Aunque con intención general, hemos de referir de preferencia, siempre, que los estudios realizados así lo permitan, al español actual”. *Ibidem*, p.64. La primera edición se publicó en 1958.

La estrategia del joven poeta consistió en poner en el mismo nivel de diálogo teorías hegemónicas (la francesa y la alemana), la tradición más específica (la española) y la contribución propia (la cubana). Se trata de un método ejemplar que, en alguna medida, precisamos llevar adelante, en especial en las circunstancias de un mundo globalizado.

Por lo tanto, tal vez haya llegado la hora de mostrar, *teóricamente*, que, si nos expresamos en una “lengua secundaria”, al fin y al cabo, por eso mismo podemos releer radicalmente el conjunto de distintas tradiciones: esa es la tarea de la poética de la emulación.

CODA: UN, DOS PUNTOS

Probablemente, una pregunta se impuso al lector mientras atravesaba este largo capítulo: ¿no será artificial el vínculo que propuse entre Machado, Sarmiento, Oswald, Paz y Fuentes? Todavía hoy sigue siendo precario el diálogo entre cultura brasileña y mundo hispanoamericano —en sentido amplio, siempre fue escaso el diálogo sur–sur, como lo propone muy acertadamente Alberto Ruy–Sánchez.

No obstante, la asociación del autor de *Memorias póstumas de Blas Cubas* con el autor de *Facundo* es favorecida por un artículo publicado en *Gazeta de Notícias*, el 9 de julio de 1888.

En este texto, Machado rememora su (casi) encuentro con el escritor argentino:

Cuando hoy contemplo el rápido progreso de la nación argentina, *me recuerdo siempre de la primera y única vez que vi al Dr. Sarmiento*, presidente que sucedió al General Mitre en el gobierno de la República.

Fue en 1868. Estábamos algunos amigos en el *Club Fluminense*, Plaza de la Constitución, casa donde hoy se encuentra la Secretaría del Imperio. Eran nueve horas de la noche. Vimos entrar al salón del té a un hombre que ahí se hospedara en la víspera. No era joven; *ojos grandes e inteligentes*, barba afeitada, un tanto lleno. Se demoró poco tiempo; *de cuando en cuando, miraba hacia nosotros, que también le examinábamos, sin saber quién era*. Era justamente el Dr. Sarmiento, venía de Estados Unidos, donde representaba a la Confederación Argentina, y de donde saliera porque acababa de ser electo presidente de la República. Había estado con el Emperador, y venía de una reunión científica. Dos o tres días después, siguió para Buenos Aires. *La impresión que nos dejara ese hombre fue, de verdad, profunda*. En aquella visión rápida del presidente electo se puede decir que nos aparecía el futuro de la nación argentina.⁸⁹

La escena es pura ficción: Machado y sus amigos miran curiosos a Sarmiento.

El argentino devuelve la mirada, igualmente intrigado.

Sin embargo, no llegan a intercambiar ni siquiera dos palabras.

O tal vez no.

Sin saberlo, Machado y Sarmiento dialogaron en inúmeras ocasiones. En sus obras, elaborando una salida

89. Machado de Assis, Joaquim Maria. "O futuro dos argentinos", en *Obra completa*, t.III, *op. cit.*, p.1,013; las cursivas son añadidas.

para tornar productiva la circunstancia política y cultural que objetivamente no podían alterar, esto es, la secundidad del contexto latinoamericano.

(Diálogos similares se multiplican, pero hay que saber dónde buscarlos.)

Antes de pasar al próximo capítulo, un último punto.

Valga la reiteración: no se afirma que la circunstancia latinoamericana, o sea, la condición no hegemónica, necesariamente lleve a la invención de una poética con base en el rescate deliberadamente anacrónico de la técnica de la *aemulatio*. Lo que se propone es que la ubicación periférica favorezca la potencia estratégica que compone la poética de la emulación.

Además, tal hipótesis, y debo ser el primero en señalarlo, privilegia los aspectos “solares” de la circunstancia no hegemónica, una vez que la poética de la emulación logra convertir la centralidad del otro en un factor positivo, que señala alternativas en lugar de subrayar dilemas.

Sin embargo, mi reflexión sería insuficiente si no destacara aspectos “nocturnos” de la misma centralidad del otro, característica de la condición hegemónica. En ese caso, en lugar de una poética inventiva, lo que predomina es la violencia expiatoria contra los menos favorecidos. Si se quiere, se trata de la violencia cotidiana contra el otro cuya otredad es vista como todavía más precaria que aquella que define la circunstancia periférica.

Se trata del “otro otro”, categoría que propondré en el capítulo VI, con el propósito de caracterizar un aspecto nada solar de la circunstancia no hegemónica.

El tema es complejo, pero insoslayable.

Hora, por lo tanto, de enfrentarlo.



V. VIOLENCIA Y TEORÍA MIMÉTICA

DOBLE VÍNCULO

En este capítulo vuelvo a privilegiar el acercamiento panorámico de un aspecto determinado de la obra girardiana.

Ahora bien, busco comprender la percepción de René Girard del tópico de la violencia, al destacar las formas de lidiar con el fenómeno por él estudiadas. La violencia constituye la zona sombría de la paradójica constelación mimética, ya que, miméticamente desencadenada, suele resolverse, de modo por igual mimético, a través del mecanismo del chivo expiatorio. La mimesis no es nada “original” y de ahí extrae su vigor. Así, para identificar la estructura profunda del mimetismo, es necesario que el investigador sepa reconocer el motor de sus gestos.

Girard lo dijo sin pruritos: “Soy muy mimético. Ya que soy polémico, soy mimético. Reconozco que soy polémico y

en mis escritos tengo necesidad de una especie de incentivo, de cebo”.¹

Reitero, entonces: la redundancia de la formulación se impone como parte intrínseca del proceso.

En el círculo mimético, los contrarios conviven en tensión permanente.

Veamos.

La zona luminosa del círculo mimético se refiere a la formación de grupos sociales a través de la imitación de patrones y comportamientos; sin esa posibilidad no tendríamos, por ejemplo, ni siquiera lenguaje. Sin embargo, la zona sombría se asocia con la violencia derivada de rivalidades generadas en el círculo de la mimesis. La teoría mimética solo adquiere vigor cuando se logra comprender que las dos zonas son partes indisolubles de un mismo proceso —recuérdese, en este sentido, el carácter de doble vínculo de las principales intuiciones girardianas.

Ha llegado, entonces, la hora de aclarar lo que Gregory Bateson denominó *double bind*. El doble vínculo designa un tipo de relación neurótica en que dos órdenes no solo contradictorias sino también mutuamente excluyentes, le son dadas a una persona. En palabras de Bateson, se trata de “una situación en la cual no importa lo que una persona haga, ella nunca puede lograr éxito”.² La estructura paradójica de las órdenes hace que sea inviable cumplirlas de manera simultánea; como en las clásicas situaciones de las fábulas, cuando aquél que todo quiere, nada obtiene, pues

1. Girard, René. “El revés del mito...”, *op. cit.*, p.130.

2. Bateson, Gregory. “Toward a theory of schizophrenia”, en *Steps to an ecology of mind*, *op. cit.*, p.201.

se encuentra a medio camino entre dos tesoros y no puede decidirse por uno debido al recelo de perder el otro.

El doble vínculo, sin embargo, acarrea consecuencias muy graves, al producir disturbios serios. Es el caso de la esquizofrenia, sobre todo cuando el carácter paradójico de las órdenes no es verbalizado. En otras palabras —y de ellas se trata—, cuando, además de la presencia de órdenes que se contradicen, hay una prohibición posterior y fundamental: no se pueden formular preguntas acerca de las órdenes que se anulan a sí mismas, mucho menos cuestionarlas. He aquí la singularidad de la literatura que, al exponer ficcionalmente situaciones de *double bind*, ya implica una diferencia fundamental en la mera verbalización del dilema.

Como siempre, ¡hay que recurrir al teatro shakespeariano!

(Al fin y al cabo, nuestro propósito es identificar las formas de la violencia definidoras de las culturas shakespearianas.)

En la escena sexta del cuarto acto de *King Lear*, cuando el enloquecido Lear encuentra al conde de Glocester y a su hijo Edgardo, el rey, que voluntariamente se destronó, anticipa el sentido batesoniano de *double bind*.

Recuérdese cómo Lear justifica el estado deplorable al que llegó (cito el pasaje en inglés porque la traducción deja escapar la fuerza de la intuición shakespeariana): “Lear – Ha! Goneril with a white beard? They flattered me like a dog and told me I had the white hairs in my beard ere the black ones were there. *To say ‘ay’ and ‘no’ to everything that I said ‘ay’ and ‘no’ to was no good divinity*”.³

3. Foakes. R.A. (ed.). *Op. cit.*, p.334; las cursivas son añadidas. En la traducción al español: “Lear – ¡Ah, Goneril! ¡Con una barba blanca! ¡adulábanme

¿Por qué repetir las mismas palabras si los actos las contradicen continuamente? Lear perdió la razón en un laberinto de indicaciones contradictorias: en la primera escena de la pieza, las hijas Goneril y Regan le juran amor eterno y fidelidad absoluta. No obstante, tan pronto se adueñan del poder, cambian de manera radical sus actitudes sin, al menos de inmediato, modificar sus discursos. La paradoja enloquece al aturdido Lear, cuyo único y último recurso es precisamente hablar de la discrepancia que lo atormenta. Al hacerlo ilumina la fuerza de la experiencia literaria, poniendo en palabras el dolor que lo destroza.

Por ello, Edgardo puede decir, evocando la frase de Polonia acerca de la falsa locura de Hamlet: “Edgar – O matter and impertinency mixed, / Reason in madness”.⁴

En el pensamiento girardiano, esta dimensión es determinante, puesto que poner en palabras la raíz misma del dilema produce una diferencia decisiva: “frecuentemente, la literatura es más fuerte que la teoría, porque ella da a entender las cosas que no se suelen decir explícitamente”.⁵

como a un perrillo faldero; decíanme que tenía en la barba pelos blancos aun antes de tenerlos negros! ¡Contestaban sí y no a cuanto les decía!” Shakespeare, William. *Otelo; La fierecilla domada; A vuestro gusto; El rey Lear*, *op. cit.*, p.296; las cursivas son añadidas.

4. Foakes. R.A. (ed.). *Op. cit.*, p.340. En español: “¡Cómo andan aquí mezclados la extravagancia y el buen sentido! ¡cuánta razón en la locura!”. Shakespeare, William. *Otelo; La fierecilla domada; A vuestro gusto; El rey Lear*, *op. cit.*, p.298. Además, para la teoría mimética, *King Lear* es un texto particularmente importante, pues, “en sus últimas piezas, hay efectivamente personajes que se ubican fuera del círculo mimético: Cordelia, al final de *Rey Lear*, por ejemplo”. Girard, René. “Une répétition à variations’...”, *op. cit.*, p.203.

5. Girard, René; André Gounelle y Alain Houziaux. *Dieu, une invention?*, Éditions de l’Atelier, París, 2007, p.130. O: “la literatura es siempre más fuerte que la filosofía en el plano de las relaciones humanas”. Girard, René. *Quand ces choses commenceront...*, *op. cit.*, p.166.

Aprovecho para subrayar aquí que Girard no establece jerarquías entre las formas artísticas; lo que le importa es la capacidad de reflexionar acerca del mimetismo en el ámbito de los comportamientos.

Véase este elocuente ejemplo:

Recuerdo uno de los capítulos de Seinfeld en la cadena televisiva NBC que captaba de modo brillante la “normalidad” de la *bulimia nerviosa* de nuestro mundo [...] Al ver esta serie volví a maravillarme ante la superioridad de la expresión dramática, capaz de sugerir con un solo destello lo que volúmenes enteros de grandilocuente “investigación” nunca conseguirían comprender siquiera de un modo aproximado.⁶

Todo al revés, en la esfera de lo cotidiano la imposibilidad de ejecutar la tarea y, a la vez, la necesidad imperiosa de hacerlo crea una inestabilidad que, continuamente impuesta a una persona, puede llevarla a desarrollar pertur-

6. Girard, René. *La anorexia y el deseo mimético*, op. cit., pp. 24–25. Otra instancia fuerte del mismo gesto intelectual: “Mi ‘biblia’ del deseo mimético es *Troilus y Cresida*, pero en primer lugar descubrí a Shakespeare a través de *Sueño de una noche de verano*. De un punto de vista literario, es el mejor recuerdo de mi vida. Vi la pieza inicialmente en la televisión. Y no la comprendí totalmente, porque todavía no la había leído”. Girard, René. *Quand ces choses commenceront...*, op. cit., p.36. Hay más: “¿Si el cine existiera en el tiempo del Renacimiento, creemos de verdad que los grandes artistas lo despreciarían? Es exactamente esta tradición realista que Mel Gibson busca revivir. Su aventura consiste en llevar al extremo los recursos incomparables de la técnica más realistas que jamás existieron”. Girard, René. “*La Passione di Cristo* di Mel Gibson”, op. cit., p.14.

baciones mentales permanentes. Eso porque la estructura de doble vínculo engendra condiciones que “hacen prohibitivo que la víctima escape del campo” de actuación del círculo vicioso del *double bind*, quedándose así atrapada en la repetición neurótica de su propia imposibilidad.⁷

Como vimos, en la elaboración de su pensamiento, Girard llegó a comprender la estructura del *double bind* sin conocimiento directo de la obra de Gregory Bateson, aunque haya demostrado grande interés en su explicación de los desdoblamientos del doble vínculo tras leer especialmente *Naven*.⁸

PREGUNTAS NO FORMULADAS

Ahora, trataré acerca de una cuestión decisiva en el marco de esta Cátedra: en las reflexiones que propuse siempre busco transitar de lo interindividual a lo interindividual colectivo.

Debo, entonces, preguntar: ¿qué puede ocurrir con una sociedad cuando las relaciones constantes de doble vínculo le son impuestas diariamente? Es el caso del día a día en las grandes ciudades latinoamericanas; de hecho, aparece como la circunstancia determinante en la formación de las

7. *Ibidem*, p.207. En el original: “A tertiary negative injunction prohibiting the victim from escaping the field”.

8. “Más tarde, llegué a apreciar mucho su libro *La ceremonia del naven*, en el que habla de un único ritual. Se trata de uno que produce lo que Bateson llama a *symmetrical schismogenesis*, una ‘división de formas’ que se asemeja mucho, en mi opinión, a lo que llamo yo la indiferenciación de los dobles, que se da cuando la crisis mimética llega a su paroxismo”. Girard, René. *Los orígenes de la cultura*, op. cit., p.46.

culturas de nuestra América, de donde surgen afinidades sorprendentes con la teoría mimética.

Gabriel Andrade, por ejemplo, destacó una instancia relativa al tabú del incesto y el esfuerzo de evitar crisis de indiferenciación; en tanto el incesto suele ser visto como la forma universal de impureza:

Valga destacar que, aun sin leer a Girard, esta es la misma conclusión a la que llega García Márquez en el final de *Cien años de soledad*. Tras cometer incesto, la familia Buendía y el pueblo de Macondo desaparecen por medio de la violencia representada por el ventarrón. Más aún, el niño producto de la unión incestuosa nace con una cola de cerdo.⁹

Por ello mismo, antes de discutir la cuestión de la violencia en la obra girardiana, quiero reconocer un punto débil en los capítulos anteriores de este libro, dedicados principalmente a los conceptos de “interdividualidad colectiva”, “determinación ontológica *ab alio*” y “poética de la emulación”. El lector puede objetar que mi lectura de la circunstancia latinoamericana es tan solo luminosa, como si en la mimesis latinoamericana no se presentara la violencia. Según la mirada propiciada por la determinación ontológica *ab alio*, desde siempre dependemos intrínsecamente de la alteridad para la definición de la identidad, lo que habría producido formas innovadoras en el arte y el pensamiento latinoamericanos.

9. Andrade, Gabriel. *La crítica literaria de René Girard*, op. cit, p.106.

Pero, en ese caso, mis reflexiones no estarían a la altura del reto de pensar miméticamente, pues habría sustituido la tensión de la paradoja por una cómoda panacea conceptual, traduciendo las dificultades objetivas de la circunstancia no hegemónica en inesperadas ventajas epistemológicas y en exitosa invención estético-literaria.

Ahora bien, el propio René Girard advirtió que tal interpretación de su pensamiento es inadecuada: “quiero insistir en que el análisis mimético no es una receta. Jamás debe ser reducido a una receta lista, ya que lo mimético es la fluidez absoluta. Lo mimético es lo antisistémico por excelencia, en la medida en que la propia realidad impone constantemente nuevas formas de cuestionamiento”.¹⁰

Quiero ser el primero en reconocer que, hasta ahora, mi perspectiva fundamentalmente positiva del fenómeno mimético ha dejado un conjunto fundamental de preguntas, ya no digo sin respuestas, pero sin siquiera ofrecer una primera formulación.

Tales preguntas son indispensables. Veamos algunas de ellas, a las que el lector podrá añadir otras tantas.

¿Dónde se encuentran las zonas sombrías de la interdividualidad colectiva, tal como propuse el dicho concepto y sus avatares? En mi planteamiento, en apariencia exclusivamente solar, ¿cómo entender la aparente sinrazón de la violencia cotidiana que cada día parece más incontrolable?

No voy a discutir en este capítulo todos estos cuestionamientos, pero ponerlos desde ahora sobre la mesa es

10. Girard, René. “A teoria mimética não se limita à crítica das linguagens”, en Assmann, Hugo (ed.), *René Girard com teólogos da libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*, Vozes, Petrópolis, 1991, p.41.

fundamental. No llega a constituir un problema no encontrar respuestas a las preguntas que hacemos. Jean-François Lyotard propuso que las preguntas verdaderamente filosóficas no buscan respuestas, más bien estimulan preguntas nuevas, favorecen cuestionamientos desde un ángulo inesperado: “Los filósofos proponen preguntas que no poseen respuestas, preguntas que deben permanecer sin respuesta para que puedan ser llamadas filosóficas. Preguntas que pueden ser contestadas son solamente cuestiones técnicas”.¹¹

(Por cierto, no llegar a formular preguntas, constituye el problema más serio de todos: el doble vínculo.)

Adelanto el argumento que voy a desarrollar en el próximo capítulo: la condición histórica latinoamericana puede ser mejor comprendida a través de la misma estructura paradójica que articula la teoría mimética, con énfasis en las relaciones determinadas por dobles vínculos de distintos grados de complejidad. Si no me equivoco, ese factor ayudará a ver con nuevos ojos el problema de la violencia en nuestras sociedades.

Mientras tanto, antes de elaborar esta hipótesis, debo volver a la cuestión de la violencia en la obra de René Girard.

En lo que sigue no propondré un estudio detallado de los cinco libros que voy a mencionar —tal propósito exigiría que empezara la Cátedra otra vez... Mi objetivo será más bien modesto. Tan solo deseo destacar dos puntos en cada libro: la comprensión girardiana de la violencia, con énfasis

11. Lyotard, Jean-François. “Can thought go without a body?”, en *The inhuman: reflections on time*, Stanford University Press, Stanford, 1991, p.8.

en los cambios en su pensamiento, así como las formas desarrolladas en momentos históricos distintos para lidiar con ese fenómeno, miméticamente desencadenado.

MENTIRA ROMÁNTICA Y VERDAD NOVELESCA

El primer libro de Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, fue dedicado al estudio de la novela europea moderna, partiendo de Miguel de Cervantes y llegando a Marcel Proust, con estudios sobre Gustave Flaubert, Stendhal y Fiódor Dostoyevski.

El horizonte temporal de este ensayo, o sea, los tiempos modernos, limitó el examen de la violencia al plano interdividual. De hecho, una de las principales funciones del estado moderno fue detener el monopolio de la violencia a través de la creación no solo de ejércitos propios sino también de cuerpos armados cuya finalidad, en el sugerente título del libro de Michel Foucault, era *surveiller et punir*. En la fórmula de uno de los novelistas más importantes para la teoría mimética, el estado moderno, con su aparato militar y jurídico, significaba la promesa de que ningún crimen debería quedarse sin el correspondiente castigo. Con efecto, sin ese presupuesto, todo el sistema se derrumba; al revés, su apareamiento anunció el aparato estatal de control externo de la violencia.

He aquí el sentido arqueológico del discurso del Príncipe, con el cual se concluye *Romeo y Julieta*: “Príncipe – ¡Tardía amistad y reconciliación, que alumbra un sol bien

triste! Seguidme: *aún hay que hacer más: premiar a unos y castigar a otros*. Triste historia es la de Julieta y Romeo”.¹²

Premiar, por supuesto, como las alianzas políticas lo reiteran hasta los días de hoy. Pero, sobre todo, *castigar*; es decir, monopolizar el derecho de venganza en una instancia central y externa,¹³ por ende, capaz de disciplinar el flujo de la violencia miméticamente desencadenada, limitando al máximo sus desdoblamientos.

En su primer libro, Girard identificó un crecimiento potencial de la violencia en las relaciones individuales. Pero no se trataba del tipo de violencia que suele llevar a la disolución de un grupo social, pues, como vimos en el caso de *Romeo y Julieta*, formas institucionales de su control ya se encuentran plenamente desarrolladas.

Veamos los dos puntos.

Para Girard, la novela moderna pone en escena el predominio creciente de la mediación interna —esa es la mediación que más produce conflictos, dada la proximidad, incluso física, entre sujeto y modelo.¹⁴ Cuanto más cercanos, más probable es la disputa inminente por la posesión del objeto de deseo, añorado por ambos. Si en el *Don Quijote*, la mediación era absolutamente externa,

12. Shakespeare, William. *Hamlet; Penas por amor perdidas; Los dos hidalgos de Verona; Sueño de una noche de verano; Romeo y Julieta*, Porrúa, México, 2006, p.272; las cursivas son añadidas.

13. Es cristalino el sentido de las palabras inmediatamente anteriores del Príncipe: “¡Capuletos, Montescos, ésta es *la maldición divina que cae sobre vuestros rencores!*”. *Idem*; las cursivas son añadidas.

14. De ahí, el interés de Girard por el hombre del subsuelo: “Dostoyevski es el novelista que más acorta la distancia entre mediadores y mediados, exaltando la rivalidad, el odio y la violencia”. Andrade, Gabriel. *La crítica literaria de René Girard*, *op. cit.*, p.47.

por ende, idealizada, en la saga de Proust, *À la recherche du temps perdu*, al contrario, la absoluta cercanía de los personajes provoca la explosión de rivalidades miméticas. En este sentido, debe mencionarse que uno de los más distinguidos girardianos de las generaciones más jóvenes, Pierpaolo Antonello, descubrió una impresionante escena. En ella, el narrador llega a comparar la masacre psicológica que un personaje sufre con el ritual del canibalismo primitivo,¹⁵ sugiriendo con claridad la dimensión expiatoria de muchos de nuestros mejores ambientes civilizados.

(Por ejemplo, la Universidad y sus infinitas disputas de poder hermenéutico.)

Leamos a Proust:

Parecían miembros de una tribu de antropófagos en los que se ha despertado el apetito de sangre humana a la vista de una herida infligida a un hombre blanco. Este instinto imitativo, junto con la ausencia de valor, gobiernan tanto a las sociedades como a las masas. Y todo el mundo se ríe de alguien que se percibe como el blanco general de las burlas, aunque diez años después se le venera en ambientes

15. En el original: “ils avaient l’air d’une bande d’anthropophages chez qui une blessure faite à un homme blanc a réveillé le goût du sang. Cet instinct d’imitation et l’absence de courage gouvernent les sociétés comme les foules. Et tout le monde rit de quelqu’un dont on voit se moquer, quitte à le vénérer dix ans plus tard dans un cercle où il est admiré. C’est de la même façon que le peuple chasse ou acclame les rois”. Proust, Marcel. *Sodome et Gomorrhe. À la recherche du temps perdu*, t.III, Gallimard, París, 1988, p.231. Agradezco a Pierpaolo Antonello por la cita.

en los que ha pasado a ser objeto de admiración. Del mismo modo, el pueblo destrona a los reyes o los aclama.¹⁶

He aquí la clave para entender la percepción girardiana del mundo moderno. En un bosquejo de cronología mimética, su emergencia corresponde al instante histórico del predominio de formas variadas de mediación interna, con su conocido potencial conflictivo. Tal rasgo se agudizó en el mundo contemporáneo, cuyo estímulo al consumo se basa en la exposición dura y cruda de la naturaleza mimética del deseo.

En las palabras del pensador francés: “Para observar las manifestaciones más superficiales, basta mirar la televisión. El deseo mimético domina insolentemente la publicidad [...] La comunicación tecnológica favorece, acelera y amplifica de modo gigantesco ciertas manifestaciones del deseo mimético. Ella nos obliga a verlo, pero no lo engendra”.¹⁷

Sin embargo, como el estado moderno ya se encontraba plenamente establecido, la conversión personal es presentada como la forma principal de lidiar con la violencia miméticamente desencadenada. Se trata de una forma igualmente interdividual, como la propia violencia discutida en *Mensonge romantique et vérité romanesque*.

16. Proust, Marcel. *Sodoma y Gomorra*. Apud Girard, René. *Los orígenes de la cultura*, op. cit, p.142. Girard comentó el pasaje: “En este texto está dicho todo, hasta la divinización ulterior de la víctima y la naturaleza victimaria y ritual de la monarquía”. *Idem*.

17. Girard, René. “L’amitié qui se transforme en haine”, en Anspach, Mark R. (ed.), op. cit, p.198.

Tal conversión es sobre todo una decisión ética, que, en la medida de lo posible, implica abandonar rivalidades generadas por el deseo mimético.¹⁸ Pero se debe subrayar que en las novelas estudiadas por Girard la conversión suele presentarse a través de una imaginación propiamente religiosa, recurriendo a metáforas y comparaciones fácilmente asociables con el cristianismo —aspecto que fue decisivo en la reconversión del pensador francés.

En síntesis, la violencia se ciñe al plan interdividual y, por ello, su superación también ocurre en el mismo nivel.

Como hemos visto, *Romeo y Julieta*, en este contexto, ofrece una reflexión poderosa acerca del surgimiento de una instancia externa de control de rivalidades locales. El interminable ciclo de venganza que reúne y destruye a las familias Montesco y Capuleto solo es interrumpido por la emergencia de un tercer término, más poderoso que las dos familias, y que, sobre todo, centraliza los medios de la guerra.

En los libros siguientes el escenario se volverá mucho más complejo.

LA VIOLENCIA Y LO SAGRADO

La violence et le sacré, como el propio título sugiere, es el libro-hito girardiano en lo que se refiere al tópico de la violencia. Además, el título aclara el sentido paradójico del fenómeno. Nótese que Girard no establece una divi-

18. Véase por ejemplo la potencia antropológica de la definición en apariencia tan solo religiosa: “Imitar a Cristo es identificarse con el otro, borrarse ante él [...] La identificación supone una amplitud singular para la empatía”. Girard, René. *Clausewitz en los extremos...*, *op. cit.*, p.199.

sión binaria, que para muchos parecería lógica: violencia o sagrado, como si la emergencia del fenómeno religioso conllevara el fin de la violencia. Al contrario, Girard explicita el doble vínculo que constituye el proceso de escalada social de la violencia miméticamente desencadenada: la violencia y lo sagrado. En principio, por lo tanto, el fenómeno religioso efectivamente representa una forma de lidiar con la violencia, manteniéndola bajo control a través de la instrumentalización del sacrificio. En sus orígenes, el fenómeno religioso no buscaba eliminar la violencia, pero sí disciplinarla. De ahí, la importancia de Freud para Girard, pues el creador del psicoanálisis comprendió que “siempre hay un linchamiento” en la génesis de las religiones.¹⁹

Vale decir entonces lo siguiente: si en *Mensonge romantique et vérité romanesque* la violencia mimética era mantenida bajo control, o limitada al plano interdividual, a través de mecanismos externos de vigilancia y de punición, en *La violence et le sacré*, Girard retrocedió en el tiempo histórico con el objetivo de contestar una pregunta tan sencilla como fundamental: ¿cómo controlar la violencia miméticamente desencadenada en la ausencia de instituciones, cuya función primordial es exactamente impedir el contagio mimético?

La importancia de la pregunta se asocia al fenómeno de la mimesis. Su propagación atraviesa grupos sociales como una corriente eléctrica que se recarga a sí misma en la combustión de la violencia. El contagio mimético, entonces, no puede sino llevar a una entropía social que en la práctica equivale a la disolución traumática de la comunidad.

19. Girard, René; André Gounelle y Alain Houziaux. *Op. cit.*, p.105.

En tal circunstancia de caos provocado por la irrupción y, sobre todo, por el cruzamiento de rivalidades locales, ningún tipo de “conversión” es posible. Puedo decirlo más precisamente: ninguna forma de conversión suele ser la primera opción, ya que el conflicto tiende a abarcar la totalidad del grupo social. En consecuencia, la forma de lidiar con la violencia tiende a ser igualmente colectiva y se resuelve recurriendo a la energía del mecanismo expiatorio. En ese ámbito, ¿cómo rescatar la potencia ética de la conversión?

Al fin y al cabo: “Lo que nosotros llamamos conversión es hacer la experiencia finalmente de chivo expiatorio como una experiencia objetiva de perseguidor”.²⁰

Vale la pena, entonces, dada la complejidad de la opción señalada por Girard, recordar muy brevemente el proceso, aunque ya lo haya mencionado en el capítulo I.

Recordemos sus elementos básicos: el momento histórico es todavía anterior a la creación de mecanismos externos de control de la violencia miméticamente desencadenada. En el ambicioso proyecto girardiano, se trata de “una historia antropológica, una historia sacrificial de la humanidad que empieza antes de la Historia de los historiadores”.²¹

En este instante del largo proceso histórico que involucró a los homínidos, según la teoría del pensador francés, no se puede más que, a través del contagio mimético, seguir produciendo una escalada de la violencia, siempre que uno busque adueñarse del objeto poseído por quien antes fue

20. Girard, René. “El revés del mito...”, *op. cit.*, p.72.

21. Girard, René. *Quand ces choses commenceront...*, *op. cit.*, p.147.

tomado como modelo y, ahora, porque impide el pleno acceso al objeto de deseo, es visto como un rival irreconciliable.

Uno solo tiene que imaginar la multiplicación de ese tipo de rivalidades locales, que inevitablemente se cruzarán en muchos puntos —puesto que una persona puede ser el modelo de muchos sujetos a la vez, así como ella puede tener muchos modelos de manera simultánea—, para vislumbrar la escalada incontrolable de la violencia. En ese escenario de caos absoluto, la solución tiene que ser igualmente absoluta, abarcando la totalidad del grupo social, o sencillamente no será una solución capaz de lidiar con la gravedad de la crisis.

Según Girard, la respuesta colectiva primaria es el mecanismo del chivo expiatorio. Este mecanismo permite la creación de un modelo endogámico de control de la crisis, a través de la canalización de la violencia contra un único miembro del grupo, “descubierto” culpable del desorden. Su sacrificio disciplina la violencia que se encontraba diseminada y lo hace por contagio igualmente mimético. Así, todos se sienten convencidos de que es efectivamente culpable el miembro del grupo que será sacrificado.

La corriente mimética se tensiona al máximo, pero ahora todo pasa como si el grupo se convirtiera en un arco, disparando su flecha en el mismo blanco. El sacrificio promueve el retorno del orden perdido y de inmediato el sacrificado pasa a ser visto como un ser sagrado, pues él possibilitó el retorno de la paz. En ese marco, el título del libro cobra plena fuerza: *la violencia y lo sagrado*.

Girard conceptualizó el proceso de la siguiente manera:

Si la violencia unánime contra la víctima propiciatoria pone realmente término a esta crisis, está claro que debe situarse en el origen de un nuevo sistema sacrificial. Si la víctima propiciatoria es la única que puede interrumpir el proceso de desestructuración, también está en el origen de toda estructuración. [...] la violencia contra la víctima propiciatoria pudiera ser radicalmente fundadora en el sentido de que, al poner fin al círculo vicioso de la violencia, inicia al mismo tiempo otro círculo vicioso, el del rito sacrificial, que muy bien pudiera ser el de la totalidad de la cultura.²²

Retengamos los elementos más importantes: la violencia mimética ocurre en el plano colectivo y, por ello, exige una respuesta igualmente colectiva. Tal respuesta es el mecanismo del chivo expiatorio, cuya realización depende de la estructura de doble vínculo que ilumina las relaciones entre violencia y sagrado.

Las primeras religiones establecen, a partir de ese asesinato fundador, prohibiciones —que buscan evitar la eclosión de rivalidades miméticas— y ritos —que se encargan de mantener viva la eficacia del mecanismo del chivo expiatorio.

Los dos polos se asocian y se refuerzan:

El objeto de las prohibiciones es siempre algún probable objeto de contienda mimética o la contienda

22. Girard, René. *La violencia y lo sagrado*, op. cit, p.101.

mimética misma, de manera directa o indirecta, como en el caso de imágenes, hermanos gemelos, etc. Los ritos evidentemente tornan a representar la intensificación de la violencia mimética que las prohibiciones procuran impedir.²³

Los ritos se desarrollan en puro estado de paradoja: a la vez, “exponen” el proceso del sacrificio y “ocultan” el hecho de que el sacrificado no es más culpable que los que le sacrificaron.²⁴ Se trata del fenómeno de la *méconnaissance*, elemento indispensable del carácter sistémico del mecanismo del chivo expiatorio.

Una de las definiciones más agudas de la naturaleza lingüística del *desconocimiento* fue propuesta por el novelista y Premio Nobel John Maxwell Coetzee, lo que no deja de confirmar la creencia girardiana en la superioridad epistemológica de la literatura: “Como la reciprocidad violenta destruye toda diferencia, *ella misma escapa a la representación*, pues el lenguaje es compuesto por diferencias. Eso explica la ceguera de la filosofía, hasta ahora, ante lo que Girard tuvo la perspicacia de comprender”.²⁵

En otras palabras, el sacrificio, o sea, el asesinato fundador, que engendra la posibilidad de la cultura, permite el establecimiento definitivo de la idea misma de diferencia, en tanto toda crisis mimética es siempre una crisis de indi-

23. Girard, René. “Entrevista con René Girard”, *op. cit.*, p.205.

24. Como dijo Girard, en inúmeras ocasiones: “Las únicas víctimas propiciatorias ‘reales’ son aquellas que no son reconocidas como tales”. *Ibidem*, p.220.

25. Coetzee, J.M. “Érasme. Folie et rivalité”, en Anspach, Mark R. (ed.), *op. cit.*, p.78.

ferenciación. De ahí que su resolución sacrificial promueva el retorno de la diferenciación en la figura del miembro del grupo que es sacrificado, al crear condiciones para la emergencia de la simbolicidad. Ese punto es fundamental en el pensamiento girardiano, pues la víctima propiciatoria se convierte en el “fuera del grupo” que, por ello mismo, permite que el grupo vuelva a reconocerse en tanto unidad y no multiplicación desordenada de rivalidades.

Por lo tanto, la *méconnaissance* puede convertirse en auténtica segunda naturaleza y así pasar desapercibida, porque en un primer momento no se dispone de lenguaje para definirla. Girard propuso que fue a partir de la centralidad del sacrificio que el propio lenguaje pudo desarrollarse en sus niveles simbólicos, propiamente humanos: “Tanto Lorenz como Darwin prefieren no ver una separación neta entre los animales y los seres humanos, y pienso que tienen razón; pero ambos minimizan la dimensión simbólica, la ‘simbolicidad’, o no la mencionan. Sin embargo, se trata de algo esencial”.²⁶

La centralidad del fenómeno llevó el pensador francés a detallar el proceso:

Se puede imaginar que la hominización duró centenas de millares o mismo de millones de años. Lo que hace la especificidad del hombre es la “simbolicidad”: eso es, la capacidad de disponer de un sistema de pensamiento, que permite de transmitir una cultura de generación en generación. Tal no

26. Girard, René. *Los orígenes de la cultura*, op. cit, p.118.

pudo haber comenzado sino con la víctima y el sacrificio.²⁷

Recapitulemos lo expuesto hasta el momento.

En su segundo libro, Girard ensanchó el horizonte de su reflexión tanto del punto de vista espacial —ahora la violencia abarca el conjunto de una comunidad— como del punto de vista temporal —el pensador retrocedió a los orígenes de la cultura.

Esa doble ruta supone el doble vínculo del fenómeno de la emergencia de la cultura, determinado por la centralidad de la violencia.

Llegado a ese punto, una nueva pregunta se impuso al pensador francés: ¿se puede concebir un espacio propiamente humano que logre superar la violencia?

En su diálogo con Maria Stella Barbieri, el pensador resumió el sentido de su investigación: “Lo que me ha orientado hacia la violencia es la esperanza de salir adelante allí donde la antropología del siglo XIX había fracasado, en la explicación el origen de lo religioso, de los mitos y de los ritos. Y todo esto, para desembocar en el cristianismo”.²⁸

La pregunta todavía puede ser reformulada en los términos de Coetzee: ¿cómo inventar un lenguaje que revele lo que se mantuvo oculto desde los orígenes de los tiempos?

27. Girard, René. *Quand ces choses commenceront...*, *op. cit.*, pp. 51–52.

28. Girard, René. “El revés del mito...”, *op. cit.*, p.131. Un estudioso del pensador francés tiene razón al observar: “Al menos en *Mentira romántica y verdad novelesca*, Girard nunca elabora comentarios apologéticos de la fe cristiana, cuestión que cambiaría notablemente en sus libros posteriores. Pero, desde este primer libro Girard demuestra una apologética del monoteísmo”. Andrade, Gabriel. *La crítica literaria de René Girard*, *op. cit.*, p.58.

*DES CHOSES CACHÉES DEPUIS
LA FONDATION DU MONDE*

En este libro, René Girard enfrentó con detalle el complejo fenómeno de la *méconnaissance*, como si buscara una respuesta para la cuestión que propuso en su libro anterior.

Una formulación del problema: el fenómeno religioso es indisoluble de la escalada mimética de la violencia. En alguna medida, lo religioso ayuda a controlar la violencia a través de tabúes y de la memoria constante de la posibilidad de recurrir al sacrificio de uno de los miembros del grupo. Ahora bien, la simple existencia de prohibiciones sugiere que todo el grupo es culpable del mismo “pecado original”, por así decir. Por supuesto, me refiero al deseo mimético.

A la vez, los tabúes y los ritos exponen y ocultan el hecho que, si traído a la luz del día, provocaría el colapso del mecanismo sostenido por el carácter sistémico de la *méconnaissance*: la “culpa” del sacrificado no es distinta de la culpa de quienes le sacrificaron.

(¿Cómo comprender esa miopía colectiva?)

Es como si el dilema de “la carta robada”, de Edgar Allan Poe, no se redujera a una historia policiaca sino más bien a la emergencia de las instituciones culturales.

Veamos.

El astuto monsieur Dupin encuentra una preciosa carta robada precisamente porque, para mejor ocultarla, se le había dejado ostensivamente delante de todos: “la suciedad; la condición manchada y desgarrada del papel, todo ello era tan inconsistente con los *auténticos* hábitos metódicos

de D... que sugería a voz en grito la intención de engañar a todo el mundo dándole una idea del nulo valor del documento, a plena vista de cualquier visitante”.²⁹

Importa señalar el método de monsieur Dupin: el que la carta estuviese delante de todos era tan importante como la comparación con la rutina ordenada del señor D. Es decir, la solución del enigma fue posible por el contraste entre los dos factores.

Entiéndase, entonces, la importancia de la cuestión en el pensamiento girardiano: mientras nos mantengamos miopes, la violencia sacrificial seguirá imponiendo su lógica. Y hay que reconocer que se trata de una lógica muy eficaz, pues es capaz de controlar la violencia, aunque solo sepa hacerlo de modo igualmente violento —derivando de ahí su energía autorreproductora. Por ende, si es verdad que en muchas sociedades se sustituyó el sacrificio humano por el sacrificio de animales, ofrenda de alimentos y otras formas de sustitución siempre menos violentas, es todavía más importante subrayar que la violencia simbólica del sacrificio mantuvo su rol protagónico. Vale decir, siguió siendo la regla la exclusión violenta de un miembro del grupo transformado en *otro absoluto*.

La pregunta de René Girard, por lo tanto, puede formularse de la siguiente manera: ¿es posible encontrar un modo de control externo de la violencia que no recurra a la misma lógica violenta del mecanismo del chivo expiatorio, incluso cuando se revista de formas menos violentas?

29. Poe, Edgar Allan. “La carta robada”, en *Los extraordinarios casos de monsieur Dupin*, Multimedios, México, 1999, p.123.

Para proponer la cuestión de modo todavía más directo: ¿es posible *encontrar un espacio no sacrificial de control de la violencia miméticamente desencadenada?*

La respuesta de Girard en *Des choses cachées depuis la fondation du monde* es inequívoca: el cristianismo ofrece no solo la posibilidad sino la experiencia de un espacio propiamente no sacrificial.³⁰ Para demostrarlo, Girard puso como ejemplo el célebre juicio de Salomón en el caso de dos mujeres que reivindicaban ser la madre de un mismo niño.

El pensador francés, además, reconoció la centralidad del episodio en la arquitectura de ese complejo libro:

Las cosas ocultas desde la fundación del mundo es un ensayo construido enteramente alrededor de este texto, que ha jugado un papel esencial en mi reflexión sobre el sacrificio [...] La situación humana fundamental es un juicio de Salomón sin que haya ningún Salomón que ejerza de árbitro. En *Las cosas ocultas* sugiero que no se debería usar el mismo término para definir los comportamientos de la ramera mala y de la buena.³¹

30. En su último libro, Girard lo dijo enfáticamente: “Cristo vino a tomar el lugar de la víctima. Se situó en el corazón del sistema para revelar los mecanismos (*resorts*) ocultos de este último [...] La Pasión nos enseña que el hombre viene del sacrificio, que nació con lo religioso”. Girard, René. *Clausewitz en los extremos...*, *op. cit.*, p.17.

31. Girard, René. *Los orígenes de la cultura*, *op. cit.*, p.99.

Recuérdese muy rápidamente el episodio.

Dos mujeres habían dado a luz, pero el hijo de una de ellas falleció durante la noche. Al notarlo, una de las dos madres colocó a su hijo muerto en los brazos de la mujer que seguía durmiendo, quedándose con el que estaba vivo. A la mañana siguiente, la otra madre naturalmente se dio cuenta que el niño muerto no era su hijo y buscó reparación recurriendo al rey Salomón. El rey empleó su conocida argucia, y, con el propósito de aclarar el dilema, profirió una orden en principio absurda:

Dijo el rey: “Ésa dice: ‘Éste es mi hijo, el vivo, y tu hijo es el muerto’, y la otra dice: ‘No, al contrario, tu hijo es el muerto, y mi hijo es el vivo’.” Entonces ordenó el rey: “Traedme una espada”. Presentaron la espada al rey y éste sentenció: “Cortad al niño vivo en dos partes y dad mitad a una y mitad a otra”.³²

Bajo lentes miméticos, brilla la sutileza que subyace a la orden en apariencia brutal: como las rivalidades miméticas producen una energía cada vez más violenta, pues los rivales terminan por olvidar el objeto que generó la disputa para concentrarse en el odio recíproco que les consume, la única forma de superar la explosión de la rivalidad consiste en retornar al objeto —y de forma igualmente violenta. En el mecanismo del chivo expiatorio, eso mismo ocurre mediante la canalización de la violencia colectiva contra

32. 1 Reyes 3, 16–18. Cito la *Biblia de Jerusalén. Nueva edición revisada y aumentada*, Desclée de Brower, Bilbao, 1999, p.373.

un único miembro de la comunidad, vuelto un auténtico objeto–imán, cuya inmanencia violenta genera la trascendencia de lo sagrado.

En ese registro, la orden de Salomón equivale al retorno violento del objeto y la virtual imposibilidad de cumplir el mandato.

O, todavía peor, la amenaza latente de hacerlo, produce el corto circuito que deshace, aunque sea temporalmente, el efecto de la *méconnaissance*, definidora de las relaciones miméticas en su estado de crisis de indiferenciación. El cuerpo del niño que sería partido en dos equivaldría a una metonimia cruda de los dobles miméticos que desean aniquilarse recíprocamente.

He aquí, entonces, que todo se decide cuando la verdadera madre del hijo se arriesga para evitar el terrible veredicto: “A la mujer de quien era el niño vivo se le conmovieron las entrañas por su hijo y replicó al rey: ‘Por favor, mi señor, que le den a ella el niño vivo, pero matarlo, ¡no!, ¡no lo matéis!’ Mientras, la otra decía: ‘Ni para mí ni para ti: ¡que lo corten!’”

En la secuencia del texto, Girard identificó el surgimiento de un espacio no sacrificial. La falsa madre, por supuesto, no se conmovió ante la instrucción de Salomón, pero la madre del niño prefiere perderlo a verlo muerto de forma tan cruel. Decide renunciar a su hijo para salvarlo, aunque no deje de poner en riesgo la propia vida, puesto que asume que había robado al niño de su “madre”.

El rey Salomón, sin embargo, comprendiendo perfectamente la situación, dicta el famoso veredicto: “Sentenció entonces el rey: ‘Entregadle a ella el niño vivo, ¡no lo matéis! Ella es su madre’. El juicio pronunciado por el rey

llegó a oídos de todo Israel y cobraron respeto al rey, al ver que dentro de él había una sabiduría divina con la que hacer justicia”.³³

La verdadera madre del hijo renunció a la reparación a la que tenía derecho para salvar la vida de su hijo. Al contrario, por amor al hijo, decidió conscientemente no vengarse de la falsa madre. Salomón descifró el gesto y la verdadera madre recibió la reparación que le era debida sin haber recurrido a la violencia. Es notable que, en ese contexto, no se haga ninguna mención a una posible punición a la prostituta que buscó adueñarse del hijo de la otra, como si en la letra del texto tampoco hubiese espacio para una reparación violenta.

Este espacio no sacrificial contamina, así, la propia escritura.

Tal entendimiento permite que se establezca un vínculo inesperado entre las categorías desarrolladas en el estudio de la moderna novela europea y la lectura girardiana de las Escrituras.

Así como la mentira romántica oculta el carácter mimético del deseo, ignorando el rol protagónico del modelo en su determinación, las religiones basadas en ritos sacrificiales ocultan el hecho central de que el sacrificado solo se convierte en sagrado porque se desconoce que no es culpable —sin la *méconnaissance* el sistema no tendría la misma fuerza.

De igual modo, así como la verdad novelesca revela el carácter mimético del deseo, al destacar el rol protagónico del modelo en su determinación, el cristianismo revela

33. *Idem.*

que el sacrificado no es culpable, él es verdaderamente la víctima. Finalmente, se puede emplear la expresión hoy día coloquial —chivo expiatorio— y el poder hacerlo sintetiza el aporte clave del cristianismo.

De hecho, según la perspectiva girardiana en *Des choses cachées*, esa sería la gran contribución antropológica, epistemológica y ética del cristianismo.

Precisemos los tres puntos.

Contribución antropológica: las Escrituras, con énfasis en el Nuevo Testamento, muchas veces parecen rescribir mitos arcaicos, pero con un cambio que poco a poco se convierte en la revelación misma de *las cosas ocultas desde la fundación del mundo*. Es decir, por un lado, la centralidad absoluta del fenómeno religioso en la constitución de lo humano y, por otro, la omnipresencia del sacrificio expiatorio en las primeras manifestaciones religiosas.

(La intertextualidad bíblica, por lo tanto, tiene un centro muy claramente determinado: la inocencia de la víctima.)

Aporte epistemológico: de igual modo, las Escrituras presentan momentos distintos de una misma revelación central que consiste en la inocencia *absoluta* del sacrificado. Ahora bien, en el instante en que es sacrificado, él no posee en absoluto la culpa de la crisis específica que la comunidad atraviesa. La culpa es más bien colectiva y por ello necesita ser colectivamente expiada.

Conocimiento ético: una vez que se reconoce el carácter mimético del deseo, la sabiduría evangélica revela toda su fuerza: “Aquel de vosotros que esté sin pecado, que

le arroje la primera piedra”.³⁴ O sea, el que se considera inmune a las consecuencias del deseo mimético, juzgándose así superior a los demás —subráyese la involuntaria ironía: declararse superior implica encontrarse atrapado en la lógica del mimetismo—, se atribuye una posición de absoluta exterioridad en el ámbito del sistema en el cual se encuentra. La imposibilidad de la tarea revela el obvio equívoco de la posición.

Las tres dimensiones se conjugan en el pensamiento girardiano: “Inicié mi carrera como crítico literario muy lejos de la teología. Pero poco a poco me fui dando cuenta de que, si hacemos antropología mediante cierta observación atenta de los fenómenos, en lugar de alejarnos de lo religioso, ese camino nos lleva a su centro”.³⁵

Finalmente, a través de la yuxtaposición de esos tres niveles —antropológico, epistemológico y ético—, la *méconnaissance* puede transformarse en conocimiento compartido, al anunciar la promesa de un espacio no sacrificial.

La radicalidad del entendimiento girardiano suele confundir a sus críticos: los intelectuales de izquierda juzgan su cristianismo un óbice al desarrollo del trabajo académico, mientras los religiosos tradicionales creen que su acercamiento es mucho más antropológico que sagrado...

En la percepción de Girard: “En general, para las gentes de izquierda, yo soy un conservador, mientras las gentes de derecha me juzgan revolucionario. Yo digo lo que pienso sin

34. Juan 8, 7, *ibid*, p.1483.

35. “Pensar la esperanza como apocalipsis”. Conversación con René Girard”. Mendoza-Álvarez, Carlos. *Op. cit*, p.398.

llevar en cuenta tales categorías”.³⁶ Aquí reside una afinidad profunda entre Girard y Dostoyevski. Recordemos cómo el pensador francés definió al novelista ruso: “Él es extranjero en todos los lugares”³⁷ —justamente como el Oteló shakespeariano. De ahí, “la fatalidad del desarraigo (*déracinement*)”.³⁸ ¡Exactamente como Girard siempre se sintió en el sistema universitario!

Pocos entendieron la posición del pensador francés como el filósofo italiano Gianni Vattimo:

Girard me ha permitido comprender la esencia posible e histórico–progresiva del cristianismo y de la modernidad. Normalmente nosotros, crecidos en un contexto católico, hemos imaginado siempre que existía una antítesis y una oposición entre ser cristiano y ser modernos [...]

La palabra clave que he comenzado a emplear tras leer a Girard es, precisamente, *secularización*, como realización última del cristianismo en cuanto religión no sacrificial [...] La secularización no sería el abandono de lo sagrado sino la aplicación completa de la tradición sagrada a determinados fenómenos humanos.³⁹

36. Girard, René. *Quand ces choses commenceront...*, *op. cit.*, p.141.

37. Girard, René. *Dostoïevski*, *op. cit.*, p.137.

38. *Ibidem*, p.139.

39. Girard, René y Gianni Vattimo. *Op. cit.*, pp. 41–42.

Una parte considerable de las críticas hecha a la obra girardiana suele detenerse en el momento de su reflexión bosquejado en *Las cosas ocultas*, como si representara el punto de llegada de las formulaciones de la teoría mimética sobre la centralidad de la violencia y la posibilidad de desarrollar un espacio no sacrificial.

Como mostraré en seguida, Girard llegó a cambiar considerablemente su pensamiento, lo que implicó una forma muy distinta de comprensión del sentido del término sacrificio y, por ende, del propio cristianismo, en un sentido todavía más radical que el imaginado por Vattimo. Los críticos de la teoría mimética suelen ignorar estos importantes cambios,⁴⁰ manteniéndose, por el contrario, limitados al pensamiento girardiano tal como fue desarrollado en *Des choses cachées depuis la fondation du monde*.

(Como si Freud fuera leído sin considerar las distintas fases del desarrollo de su teoría acerca del inconsciente. ¿A quién se le ocurriría tal hermenéutica? Ahora bien, es lo que se hace siempre con el pensamiento girardiano...)

*EVOLUTION AND CONVERSION*⁴¹

En virtud del planteamiento presentado en *Des choses cachées*, Girard no quiso emplear la palabra sacrificio en el contexto cristiano, pues le parecía importante establecer

40. Michael Kirwan lo señaló con inteligencia: “Quien lea *Las cosas ocultas* para conocer lo que piensa Girard acerca de sacrificio se equivoca seriamente, debido a los cambios de énfasis en su teoría desde el apareamiento del libro en 1978”. Kirwan, Michael. *Op. cit.*, p.7.

41. Este libro de diálogos con René Girard fue producido en inglés: *Evolution and conversion. Dialogues on the origins of culture* (The Continuum, Londres,

una distinción nítida entre la “mentira romántica” de las religiones sacrificiales y la “verdad novelesca” del cristianismo. Por un lado, el mantenimiento de la *méconnaissance*; por otro, la explicitación de aquello que el *desconocimiento* ocultaba: la inocencia de la víctima expiatoria. De ese modo, la palabra sacrificio estaría reservada a los casos en que ocurre directa o indirectamente el asesinato fundador: casos efectivos del mecanismo del chivo expiatorio, o ejemplos de su puesta en escena a través de ritos sacrificiales.

En este contexto, Girard evitó cualquier asociación entre cristianismo y sacrificio, como si fuera necesario establecer un lindero definitivo entre los dos modos de vivir la religiosidad. Sin embargo, el esfuerzo de distinguirlos de forma tan cabal ha creado problemas conceptuales en relación con la coherencia interna de la obra girardiana, en tanto esa dicotomía postulaba que, al menos con el surgimiento del cristianismo, el doble vínculo, indisociable, entre la violencia y lo sagrado, había sido idealmente remplazado por la posibilidad de una experiencia de lo sagrado radicalmente no violenta: la experiencia cristiana.

2008). Sin embargo, tuvo sus primeras ediciones en otros idiomas. En portugués: René Girard. *Um longo argumento do princípio ao fim. Diálogos com João Cezar de Castro Rocha e Pierpaolo Antonello* (Topbooks, Río de Janeiro, 2000). En italiano: *Origine della cultura e fine della storia. Dialoghi con Pierpaolo Antonello e João Cezar de Castro Rocha* (Raffaello Cortina, Milán, 2003). En francés: *Les origines de la culture. Entretiens avec Pierpaolo Antonello et João Cezar de Castro Rocha* (Desclée de Brouwer, París, 2004). En español: *Los orígenes de la cultura, op. cit.* Ya existen ediciones en polaco, coreano, checo y japonés. Hay una nueva edición en portugués, ampliada y revisada: *Evolução e conversão* (É Realizações, São Paulo, 2011). Muy pronto saldrá una nueva versión en español, siguiendo esta última edición brasileña.

El carácter supuestamente exclusivo de esa dimensión del cristianismo fue contestado por pensadores que reconocen la importancia del pensamiento girardiano. Por ejemplo, Paul Ricoeur, después de afirmar que “la mimesis girardiana se propone como pasaje obligatorio”,⁴² subrayó que “el símbolo cristiano no es necesariamente el único posible”.⁴³ Sandor Goodhart fue todavía más claro: “la desconstrucción de lo sacrificial no es nueva. Ella ya existe en la Biblia hebrea. Este es un viejo tema judío”.⁴⁴ Jacques T. Godbout asocia la actitud de la “buena ramera” a una disposición más general que escaparía a la determinación mimética y que antecede al cristianismo: “el amor maternal, que siempre existió y que trasciende continuamente la lógica de la violencia mimética. No hay necesidad de recurrir al Cristo para reconocer su existencia en toda la historia de la humanidad”.⁴⁵

En efecto, este es un tema clave en los desdoblamientos de la teoría mimética.

En 1990, en un importante encuentro con teólogos de la liberación, organizado por Hugo Assmann, y realizado en Piracicaba (São Paulo), Franz Hinkelammert lo comprendió perfectamente, al señalar que el pensamiento girardiano

42. Ricoeur, Paul. “Le religieux et la violence symbolique”, en Anspach, Mark R. (ed.), *op. cit.*, p.144.

43. *Ibidem*, p.148.

44. Goodhart, Sandor. “La victime innocente dans Isaïe 52–53: ressemblance des textes juifs et chrétiens”, en Anspach, Mark R. (ed.), *op. cit.*, p.152. Véase también en el mismo libro, de René Girard, “Réponse à Sandor Goodhart sur la victime innocente”, en *ibidem*, pp. 153–155.

45. Godbout, Jacques T. “L’amour maternel et le jugement de Salomon”, en *ibid.*, p.156. Véase también en el mismo libro, de René Girard. “Réponse à Jacques Godbout sur le jugement de Salomon”, en *ibid.*, pp. 158–159.

no era antisacrificial sino más bien no sacrificial. Al fin y al cabo, “sacrificar” el sacrificio sería, en sí mismo, una actitud sacrificial, al negar la fuerza constitutiva de la paradójica convivencia de la violencia y de lo sagrado en la formación de la cultura, a través de la formalización de las primeras instituciones propiamente humanas.

En sus palabras: “¿Es comprender correctamente el pensamiento de René Girard definirlo como antisacrificial? Me parece que no, porque su pensamiento es más bien no sacrificial [...] La posición antisacrificial puede ser extremadamente sacrificial”.⁴⁶

Los extremos suelen tocarse, como auténticos dobles miméticos, que mientras más se niegan más se asemejan. Así, negar rotundamente la violencia, o juzgar al cristianismo como intrínsecamente superior a las demás religiones, acarrearía una inevitable paradoja, pues la afirmación de la superioridad generaría una ansiedad mimética en adeptos de otras confesiones, cuyo resultado predecible sería la imposibilidad de diálogo.

Posteriormente, *el pensamiento girardiano conoció una transformación significativa. No es azaroso que un filósofo latinoamericano haya señalado la utopía no sacrificial del pensamiento girardiano en aquel entonces, pues desde siempre en nuestra circunstancia la violencia se reveló insoslayable. De hecho, Girard vino a reconocer que Hinkelammert había señalado un punto importante: “Me acuerdo de esa discusión y pienso que el participante tenía razón”*.⁴⁷

46. Hinkelammert, Franz. *Apud Assmann, Hugo (ed.), op. cit.*, p.42.

47. Girard, René. *Los orígenes de la cultura, op. cit.*, p.101.

Ahora bien, sería muy difícil pensar el contexto latinoamericano si tuviésemos que partir de una teoría que no reconociera la centralidad de la violencia no solo en los orígenes de la cultura sino más bien en el día a día contemporáneo. El reto que tenemos por delante es precisamente desarrollar una reflexión transformadora sobre la omnipresencia diaria de formas distintas de violencia —desde sus rasgos más brutales y físicos hasta sus matices simbólicos más sofisticados.

Escuchemos, entonces, al pensador francés proponiendo una revisión de su filosofía. Para ello, él distinguió, en una nueva clave, la actitud sacrificial y la fe cristiana. Él vuelve a referirse estratégicamente al juicio de Salomón, pero con el propósito de distinguir dos formas de sacrificio, en lugar de proyectar en el cristianismo un espacio propiamente no sacrificial.

He aquí la diferencia decisiva que los críticos del pensamiento girardiano no han comprendido:

Y ya que el sentido de “sacrificio” como inmolación, como acto cruento y criminal, es el más antiguo, decidí que la palabra se debería aplicar al primer tipo de actuación, al sacrificio—crimen. *Sin embargo, actualmente he cambiado de parecer.* No cabe ninguna duda de que la distancia entre estos dos tipos de acciones es la mayor que se puede imaginar, pero en definitiva no es otra que la diferencia que separa el sacrificio arcaico, que desvía sobre una víctima totalmente “aparte” la violencia de los que se pelean, y el sacrificio en sentido cristiano, que consiste en renunciar a toda reivindicación.

ción egoísta, y hasta la vida si es preciso, para no quitarle la vida a otro, para no matar.⁴⁸

Un poco más adelante, Girard reiteró la idea de forma todavía más clara; como también lo hará en su último libro, *Achever Clausewitz*, que veremos adelante:

Hablemos claro: un espacio absolutamente no sacrificial es imposible. Cuando escribía *La violencia y lo sagrado* y *De las cosas ocultas* intentaba dar con ese espacio a partir del cual todo podría ser comprendido y explicado sin ninguna implicación personal. Sin embargo, hoy día pienso que semejante tentativa está condenada al fracaso.⁴⁹

Reitero lo que dije en la introducción: mi lugar de enunciación tiene límites precisos y, aunque no sea capaz de abordar el tema teológicamente, me gustaría poner algunas cuestiones sobre la mesa, pensando sobre todo en sus consecuencias para la realidad latinoamericana.⁵⁰

Por ello, para comprender el cambio en las posiciones girardianas, propongo la siguiente reflexión.

48. *Ibidem*, p.100; las cursivas son añadidas.

49. *Ibid*, p.102.

50. Pienso, por ejemplo, en una sugerente reflexión: “Si bien, la teoría mimética no puede pretender ser un marco interpretativo de la totalidad del fenómeno de la migración, hay que reconocer que resulta muy fructífera para la comprensión de aquella migración menos reconocida, más vulnerable y estigmatizada como es la migración irregular, el refugio y desplazamiento forzado”. Alarcón, Mauricio Urbano. *Op. cit.*, p.179.

La inocencia del sacrificado es *relativa* y, a la vez, *absoluta*.

Relativa porque el deseo mimético representa una culpa de carácter colectivo, ya que todos desean miméticamente. Por ende, las rivalidades y envidias derivadas del deseo mimético también constituyen la fábrica humana del sacrificado. Sin embargo, a la vez, se trata de una inocencia *absoluta* porque en el instante en que la víctima expiatoria es sacrificada, ella no posee en absoluto la culpa del desorden que atraviesa la comunidad.⁵¹

De igual modo, la culpa de los sacrificadores es *relativa* y, a la vez, *absoluta*.

Relativa porque todos, potencialmente, acusan al otro de culpas que también les pertenecen, es decir, en alguna medida, todos son sacrificadores de lo ajeno. Sin embargo, se trata, a la vez, de una *culpa absoluta* porque en el instante en que sacrifican al chivo expiatorio todos, a pesar de su inocencia, le inculpan *absolutamente*.

Este último punto es todavía más importante. Afirmar la inocencia de la víctima se volvió hoy en día un lugar común, en general anodino, puesto que se le suele proclamar a través de la imputación de culpas siempre a otros, pero nunca a nosotros mismos. Así, paradójicamente, tal

51. He aquí una excelente formulación que evidencia la *inocencia absoluta* de la víctima: “Una característica de la violencia es que, cuando estalla, los mismos hombres que la provocaron suelen buscar causas o justificaciones exteriores que los exoneren: actuaron en legítima defensa, sus víctimas pusieron en peligro el destino de la comunidad [...] *Exteriorizan* su violencia como si, al atribuirle una causa independiente de su voluntad, se purificaron de ella”. Robert, Jean. “*Economía y violencia*”: ¿un debate con o sin economistas?, Universidad de la Tierra, Chiapas, 2012, p.1.

tipo de afirmación de la inocencia de la víctima reitera el mecanismo del chivo expiatorio, al ubicar a la víctima en una posición de superioridad, a partir de la cual puede juzgar e inculpar a los demás. En ese círculo vicioso, la víctima se convierte en inesperado sujeto victimario.

Jean-Pierre Dupuy lo dijo con agudeza: “Las víctimas son tan importantes para nosotros que es en nombre de las víctimas que nos perseguimos y atormentamos mutuamente. Una variante cómica de esta perversa inversión es la ‘political correctness’ de los americanos. Entre más acumula uno signos victimarios, más seguro está de acceder a los privilegios”.⁵²

Es decisivo reconocerse potencialmente culpable, ya que no se dejará de desear miméticamente. Tal vez podamos adoptar la postura de no confundir deseo y envidia, pero ni siquiera se puede garantizar el éxito de ese sencillo proyecto ético. Recuérdese lo que dice Girard, en su penetrante análisis del teatro shakespeariano: “pues si bien toda envidia es mimética, no es cierto que cualquier deseo mimético proceda de la envidia”.⁵³ La envidia, más que tan solo el deseo mimético, supone el deseo metafísico: el anhelo de ser lo que el otro es, en una forma radical y direccionada de bovarismo.

Hay que considerar el sentido que la envidia posee en el pensamiento girardiano para darse cuenta de la relevancia del proyecto ético de apartar los dos sentimientos:

52. Dupuy, Jean-Pierre. *La crisis y lo sagrado*, Universidad de la Tierra, Chiapas, 2012, p.10.

53. Girard, René. *Shakespeare...*, *op. cit.*, p.9.

Al igual que el deseo mimético, la envidia subordina el *algo* deseado al *alguien* que mantiene con ese algo una relación privilegiada. La envidia ansía esa superioridad de *ser* que ni el *alguien* ni el *algo* por sí solos, y sí exclusivamente la conjunción de ambos, parecen poseer. La envidia expresa una carencia de ser que avergüenza al envidioso, sobre todo después de la aparición del orgullo metafísico en la época del Renacimiento. Ésta es la razón de que la envidia sea el pecado más difícil de confesar, y el más extendido.⁵⁴

La consecuencia más importante del reconocerse potencialmente culpable en lugar de inculpar a los demás, incluso en casos de defensa auténtica de víctimas concretas, es también la tarea más difícil, aunque decisiva en el escenario contemporáneo.

(Al respecto cabe decir que la tarea que más importa es la de crear condiciones favorables para el complejo diálogo entre víctimas y verdugos.)

En otras palabras, la estructura paradójica de la mimesis también contagia la posibilidad de encontrar un espacio no sacrificial. Por ende, lógicamente, tal espacio no puede ser más que un principio regulador, en términos propuestos por Immanuel Kant. Solo así sí se puede preservar la posibilidad de un ideal que se sabe inasequible, o sea, la convivencia mimética en un espacio no sacrificial, pero que se debe mantener como orientación ética de nuestras acciones.

54. *Ibidem*, pp. 8–9.

De ahí emerge la centralidad de una teología del perdón, tal como ha sido propuesta por James Alison:

[...] quiero sugerir que el perdón es una herramienta intelectual humana de vital importancia. Conforme perdonemos y seamos perdonados, vamos viendo lo que realmente es. Así nos vacunamos de ser configurados por la paranoia, que desemboca en la teoría de las conspiraciones, y quiero sugerir que la teoría de las conspiraciones es precisamente la mentalidad de los que no han recibido el perdón y no pueden perdonar, y que por lo tanto no pueden llegar a percibir lo que existe.⁵⁵

En este contexto, Alison acuñó la expresión “inteligencia de la víctima”,⁵⁶ al implicar un doble movimiento que precisamente permite escapar del doble vínculo. Por un lado, evitando las trampas de la autovictimización, que suele inmovilizarlo a uno en puro resentimiento, y, por otro, dejando de inculpar al otro —incluso el propio

55. Alison, James. *“Para la libertad nos ha libertado”*. *Acercamientos para desatar los nudos de la expiación gay y lesbiana*, SUJ, Guadalajara, 2008, p.50.

56. René Girard subrayó la fuerza de los hallazgos conceptuales de James Alison: “La expresión que él forjó [...] *the intelligence of the victim*, es difícil traducir a otras lenguas porque designa al mismo tiempo la intelección o comprensión que tenemos de la víctima, ella misma, cuando logra ir más allá del resentimiento. Alison tiene logros verbales de una fuerza extraordinaria”. “Pensar la esperanza como apocalipsis”. Conversación con René Girard”, en Mendoza-Álvarez, Carlos. *Op. cit.*, p.395.

verdugo—, de modo de no caer en el círculo interminable de la venganza.⁵⁷

Carlos Mendoza—Álvarez llevó adelante los postulados de esta antropología del perdón:

De esta manera, el perdón es recibido y ofrecido como *gratuidad* absoluta en un dinamismo de transmisión de la vida teologal que incluye en su seno al sujeto vulnerable, expuesto ante la presencia del Otro en tanto otro, pero al mismo tiempo convoca a una existencia nueva a aquél que había naufragado en las aguas caudalosas de la omnipotencia. Se trata, en síntesis, de aprender a vivir el deseo mimético ciertamente, pero como imitación alternativa: de un amor no recíproco y asimétrico porque es donación pura.⁵⁸

Por supuesto, las consecuencias de tal postura son complejas, pero por eso mismo especialmente importantes para la circunstancia latinoamericana. Aquí se destaca la fuerza del concepto de “*intelligence of the victim*”, de la inteligencia

57. Mario Roberto Solarte vio bien a ese punto: “En los contextos concretos de los sistemas de violencia, la salida progresiva de la imitación de los modelos de rivalidad, para seguir modelos de deseo gratuito que renuncian a la venganza, se puede expresar como voluntad o deseo de amor. Se trata de un concepto de no violencia activo y fuerte”. Solarte Rodríguez, Mario Roberto. “Mímesis y no violencia...”, *op. cit.*, p.64.

58. Mendoza—Álvarez, Carlos. *Op. cit.*, p.294. En otro contexto, el teólogo mexicano reiteró la propuesta: “la inteligencia del *perdón* como acto escatológico que es fin de la historia violenta (*chronos*) e inicio de los tiempos mesiánicos (*kairós*)”. Mendoza—Álvarez, Carlos. “Subjetividad posmoderna e identidad reconciliada. Una recepción teológica de la teoría mimética”, en *Universitas Philosophica*, *op. cit.*, p.157.

de la víctima que aprende a perdonar.⁵⁹ Tema en particular sensible para la historia reciente, con sus miles de desaparecidos políticos, niños secuestrados por dictaduras militares, masacres contra poblaciones indígenas, explotación de indocumentados reducidos a anacrónicos trabajadores esclavizados, feminicidios que siguen impunes, las secuelas del narcotráfico, la violencia de los aparatos del estado.

Veamos, por fin, las reflexiones acerca de la violencia en el último libro de René Girard, *Achever Clausewitz* (2007),⁶⁰ fruto de su diálogo con Benoît Chantre.

ACHEVER CLAUSEWITZ

Achever Clausewitz es el último gran libro de René Girard, en el cual el pensador perfecciona y profundiza temas centrales en la arquitectura de la teoría mimética. Probablemente la forma más económica de aclarar su importancia sea discutir el título del libro.

Por un lado, *achever* significa “acabar, finalizar, *concluire*”, cumplir de forma satisfactoria una tarea, terminar un trabajo de modo ejemplar, con perfecto acabado o remate.

En esa acepción, “*achever Clausewitz*” implica ir más allá de la obra del general prusiano, dando a sus ideas un acabado inexistente en el original, llevando a sus últimas consecuencias las premisas contenidas en *De la guerra*.

59. Véanse los libros de James Alison, *Knowing Jesus* (SPCK, Londres, 2012; primera edición de 1994); *The joy of being wrong: original sin through Easter eyes* (The Crossroad, Nueva York, 1998).

60. René Girard. *Achever Clausewitz. Entretiens avec Benoît Chantre*, Carnet Nord, Paris, 2007.

Girard lo dijo de manera contundente: “hace falta que consumemos a Clausewitz y llevemos a término el movimiento que él mismo interrumpió [...] Clausewitz piensa las relaciones miméticas entre los hombres, aun cuando, si él tuviera una filosofía, utilizaría la razón del Iluminismo”.⁶¹

Por otro lado, *achever* implica, en algunos usos, “acabar, finalizar, matar”. Por ejemplo, la sentencia “achever un homme blessé” debe ser traducida así: “matar un hombre herido”, es decir, darle el tiro de gracia.

En ese sentido, por lo tanto, *achever* Clausewitz exige considerar seriamente las consecuencias violentas de la guerra, subrayando que no se trata de un hecho aislado —terrible, por supuesto, pero ocasional. Por el contrario, la guerra se vuelve un dato estructural de las relaciones humanas en los más distintos niveles. De ahí, la centralidad de la idea de “duelo” en el pensamiento de Carl von Clausewitz.

Literalmente, la figura del duelo invade la vida cotidiana, lo que hace de *Vom Kriege* una inesperada brújula para comprender con nuevos ojos fenómenos contemporáneos, tales como el terrorismo, el fundamentalismo religioso, los efectos de la globalización y del consumismo sin límites que se alimenta del predominio actual de la mediación interna. En la lectura girardiana, se destaca “esa atrapante definición del duelo como una ‘escalada a los extremos’, que de inmediato me recordó lo que denomino conflicto mimético”.⁶²

En la lectura girardiana, el motivo oculto de la escritura de *Vom Kriege* es un sistema de rivalidades miméticas que se desarrolló en dos planes.

61. Girard, René. *Clausewitz en los extremos...*, op. cit, p.13.

62. *Idem*, p. 27.

Un nivel propiamente personal, que involucra, ni más ni menos, a Clausewitz y a Napoleón. Como vimos, el general francés se volvió obstáculo de todo el mundo y su presencia en la literatura y en la artes es uno de los hechos más significativos en el marco de una cronología mimética de la historia moderna y contemporánea.⁶³

(Julien Sorel, el héroe malogrado de *Le rouge et le noir*, es un personaje conceptual que sintetiza una atmósfera particular. Así como el provinciano Lucien de Rubempré, el personaje de *Illusions perdues*, y su deseo imposible de emular al gran general.)

Otro nivel, de carácter más general, es el que implica las históricas disputas entre Prusia y Francia. Por ello, en la interpretación de Girard, la rivalidad del general prusiano con el emperador francés aparece como auténtica metonimia de una rivalidad mimética más general, y mucho más contagiosa, que desde la segunda mitad del siglo XVIII involucró las culturas alemana y francesa en una disputa sin tregua. En el plano político y económico, esa rivalidad determinó el rostro de la política europea hasta 1945 por lo menos —lo que equivale a decir la historia moderna y contemporánea; de ahí la actualidad de libro de Clausewitz. Además, según Girard, “hasta los años 1965–1970 la guerra seguía teniendo un papel sacrificial. En Francia, el cambio se produjo en 1968, y en cualquier otra parte alrededor de este mismo periodo. Desde entonces, no hay más que fenó-

63. Juan Manuel Díaz propuso una sugerente cronología propiamente mimética en su ensayo “Elementos para la reconstrucción de una filosofía de la historia en René Girard”, en *Universitas Philosophica*, *op. cit.*, pp. 75–90; véanse especialmente pp. 84–87.

menos mundiales”.⁶⁴ En consecuencia, el modelo del duelo como síntesis de la historia se habría mantenido válido hasta fines de los años de 1960.

Joseph Conrad escribió uno de sus textos más conocidos exactamente alrededor de este sistema de rivalidades. En el párrafo de apertura de su novela dedicada al tema se percibe la capacidad de producir conocimiento, característica de los grandes autores.

Conrad lo dice todo:

Napoleón I, *cuya carrera fue una especie de duelo contra la Europa entera*, desaprobaba los lances de honor entre los oficiales de su ejército. El gran emperador militar no era un espadachín y tenía bien poco respeto por las tradiciones.

Sin embargo, la historia de un duelo, que adquirió caracteres legendarios en el ejército, corre a través de la epopeya de las guerras imperiales.⁶⁵

Napoleón enfrentó la tradición como si la querella se redujera a una cuestión personal. Sin las condiciones de pertenecer a la aristocracia, por sus orígenes modestos, el futuro general supo imponerse a pesar de ello. Su gesto de coronarse a sí mismo imperador es la actitud hipermimética por excelencia: auténtico hombre del subsuelo que llegó al poder máximo y obliga a todos a mirarlo con envidia.⁶⁶

64. Girard, René. “El revés del mito...”, *op. cit.*, p.90.

65. Conrad, Joseph. *El duelo*, Bruguera, Madrid, 1983, p.5; las cursivas son añadidas.

66. Es reveladora la siguiente analogía: “La arrogancia de los economistas y financieros es que creen que pueden, como Napoleón, ceñirse ellos mismos

Vuelvo a la novela de Conrad.

Los tenientes de un regimiento de húsares, Feraud y D'Hubert empiezan una disputa personal materializada en un sinfín de enfrentamientos, como si hubiesen internalizado la rivalidad del imperador en su *duelo contra la Europa entera*. Así, de la interdividualidad colectiva a la interdividualidad *tout court*, el conflicto entre los dos oficiales presenta una miniatura de la “ley de escalada a los extremos” que tanto fascinó a René Girard. El final trágico que aguarda a los dos personajes no debe sorprender, pues ya se encuentra prefigurado en el título mismo de la novela.

Rematar el tratado *De la guerra* equivale a *rematar* la propia teoría mimética. Por lo tanto, a través de una relectura radical de la filosofía del general prusiano, Girard descubrió la posibilidad de bosquejar una historiografía mimética de la historia moderna y contemporánea, del siglo XVIII a los días actuales, de la revolución francesa a los fundamentalismos religiosos del siglo XXI. Por ello, Girard pudo afirmar que la violencia planetaria que caracteriza el presente tuvo su bautismo de fuego en la rivalidad tratada en *Vom Krieg*.

Vale la pena recordar la cita mencionada en el segundo capítulo: “Atrevámonos entonces a afirmar que nosotros, alemanes y franceses, somos responsables de la devastación que se está produciendo, pues nuestros extremos se tornaron el mundo entero. Quienes creamos el reguero de pólvora y encendimos la mecha fuimos nosotros”.⁶⁷

la corona del Emperador. Es decir, que se imaginan que pueden colocarse ellos mismos en posición de exterioridad, esto es de autoridad”. Dupuy, Jean-Pierre. *La crisis y lo sagrado*, *op. cit.*, p.11.

67. Girard, René. *Clausewitz en los extremos...*, *op. cit.*, p.12.

Sigamos la cronología mimética: en sociedades tradicionales, y en el mundo político anterior a las revoluciones americana y francesa, predominaba la mediación externa. En ese tipo de mediación, un sentido rígido de jerarquía ayudaba a mantener bajo control las consecuencias violentas de las rivalidades miméticas, pues, en general, sujeto y modelo habitaban universos distintos, cuya distancia, por sí solo, diluía el potencial de violencia. En ese mundo, pongamos un ejemplo azaroso, un militar talentoso, pero sin pertenecer a la aristocracia, conocería límites muy rígidos en su ascensión, y, ¡sobre todo, sabría respetarlos!

(Como un Oteló exitoso, Napoleón significó la emergencia moderna de la mediación interna como regla de oro del mundo contemporáneo.)

Recuérdese que en *Mensonge romantique et vérité romanesque* la respuesta a la violencia engendrada por los desdoblamientos del deseo mimético consistía en un gesto de carácter personal: la conversión novelesca.⁶⁸ En vocabulario mimético, el conflicto interdividual era resuelto en el mismo plano, e implicaba una transformación personal.

En *Achever Clausewitz* todo se vuelve mucho más complejo. Ya no se dispone de una solución interdividual a la cuestión de la violencia, pues, ahora, el problema posee dimensión planetaria. El contagio mimético, por así decirlo,

68. Gabriel Andrade propuso una iluminadora asociación: “Verdad y método de Gadamer apareció un año antes que *Mentira romántica y verdad novelesca* [...] Mucho más que narrar historias, el novelista ofrecía al lector un conocimiento para que el lector mismo se liberase del deseo metafísico. Lo mismo que la tradición de Gadamer, de nada servía afrontar un texto sin penetrar en él”. Andrade, Gabriel. *La crítica literaria de René Girard, op. cit.*, pp. 63 y 65.

se diseminó a tal punto que decisiones de carácter personal no pueden enfrentar los avatares del deseo mimético.

En las circunstancias contemporáneas, la conversión ética implicaría aceptar los límites impuestos por la mediación externa, renunciando por ende al propósito de adueñarse del objeto de deseo del modelo. Ahora bien, en un mundo dominado por la mediación interna tal posibilidad se encuentra cada día más lejana.

Tal condición explicita la radical imposibilidad de encontrar el espacio no sacrificial buscado en *Des choses cachées depuis la fondation du monde*; ella también aclara que ya no se puede contar con la solución del mecanismo del chivo expiatorio, descubierta en *La violence et le sacré*, una vez que el mecanismo sacrificial tuvo sus entrañas expuestas por el advenimiento del cristianismo. Así, *Achever Clausewitz* inaugura una nueva radicalidad en la obra girardiana, poniendo en tela de juicio las respuestas ofrecidas por sus tres libros–hito.

Dos caminos, entonces, fueron abiertos.

En primer lugar, Girard desarrolló una “imaginación apocalíptica”. Recuérdese el sentido fuerte de la afirmación de otro modo sorprendente: “Esa escalada hacia el apocalipsis es la plasmación superior de la humanidad”.⁶⁹

Entiéndase la perspectiva del pensador.

Reitero lo que fue discutido en el capítulo I.

Apocalipsis, aquí, remite a la etimología: del latín tardío *apocalypsis*, derivado del griego *ποκλυψις*, con el significado de “acto de descubrir, descubierta; revelación”. En el

69. Girard, René. *Clausewitz en los extremos...*, op. cit, p.306.

caso del pensamiento girardiano, se trata del crecimiento de la violencia en escala planetaria, *revelando* inequívocamente la encrucijada a que la historia llegó: o la humanidad promueve la propia extinción o tendrá de aprender a lidiar con la dimensión conflictiva que constituye la fábrica de lo humano —miméticamente concebido claro está. El apocalipsis, entonces, puede significar tanto el descontrol completo de la violencia, como la esperanza de una vía nueva de convivencia, con base en el reconocimiento recíproco del mimetismo que a todos contagia.⁷⁰

Con la radicalidad típica de su pensamiento, Girard afirmó:

[...] mi teoría se ocupó de describir los mecanismos que los descubrimientos recientes en neurología corroboran: la imitación es primordial, y recurso básico del aprendizaje, antes que algo aprendido. No podemos eludir el mimetismo si no es comprendiendo sus leyes: únicamente la comprensión de los riesgos de la imitación nos permite pensar una auténtica identificación con el otro. Sin embargo,

70. Por ello, como también vimos en el primer capítulo, Girard escribió: “El apocalipsis no anuncia el fin del mundo; funda una esperanza”. *Ibidem*, p.14. Sin embargo, vale destacar una interpretación divergente: “De hecho creemos que el pensamiento de Girard es plena y explícitamente apocalíptico, no sólo por las razones religiosas vinculadas con su fe católica, sino también por el cerrojo racional que genera violencia sobre el deseo, sin dejar ninguna salida pacífica. Incluso lo que ya parecía como una actitud casi inalcanzable de los seres humanos —la abnegación absoluta de Cristo— puede pervertirse bajo el vector de la violencia”. Vinolo, Stéphane. *Op. cit.*, pp. 36–37.

tomamos conciencia de ese primado de la relación moral en el momento mismo en que se consuma la atomización de los individuos, en que la violencia aumentó una vez más en intensidad e imprevisibilidad.⁷¹

Por otra parte, estudiosos de la teoría mimética buscan alternativas para un mundo dominado por la mediación interna.

Giuseppe Fornari imaginó una “buena mediación interna”.⁷²

Benoît Chantre supuso la posibilidad de pensar en una “mediación íntima”.⁷³

Mucho antes, Jean-Pierre Dupuy y Paul Dumouchel aclararon la potencia productiva y no solo destructiva de la mediación interna en las economías capitalistas contemporáneas.⁷⁴

71. Girard, René. *Clausewitz en los extremos...*, *op. cit.*, pp. 10–11.

72. “De hecho, la idea de Giuseppe Fornari de una ‘buena mediación interna’ es muy estimulante, pero puede que fuera necesario más bien adoptar una nueva terminología que ilustrase los dos aspectos, positivo y negativo, de la mediación interna tal como se presenta en el mundo moderno. El lado positivo, en efecto, no aparece en mis primeros libros, no está presente más que parcialmente en los siguientes, y aparece más hacia el final de mi último libro”. Girard, René. “El revés del mito...”, *op. cit.*, p.127.

73. “‘Mediación íntima’ (en el sentido del *Deus interior intimo meo* de san Agustín), en la medida en que supone una inflexión causada a la mediación interna, siempre pasible de degenerar en mala reciprocidad. Esta ‘mediación’ interna no sería otra cosa que la imitación de Cristo, lo cual constituye un descubrimiento antropológico esencial”. Girard, René. *Clausewitz en los extremos...*, *op. cit.*, p.199.

74. Dupuy, Jean-Pierre y Paul Dumouchel. *L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*, Seuil, París, 1979. Esta edición contiene un posfacio de René Girard.

Dupuy sintetizó su tesis, con un giro lingüístico que evoca la célebre máxima de Clausewitz acerca de la naturaleza de la política: “*la economía es la continuación de lo sagrado por otros medios*. Como lo sagrado, la economía detiene y contiene la violencia por la violencia. Mediante la economía —como mediante lo sagrado— la violencia de los hombres se sitúa a distancia de sí misma para autorregularse”.⁷⁵

En el *remate* de su obra, sin embargo, Girard no procuró ofrecer respuestas; por el contrario, tiró los dados en una apuesta cuyo resultado final es impredecible y puede bien, como en el lance mallarmeano, depender del azar.

Así, al ser interrogado sobre la posibilidad de un modelo de relacionamiento mimético que mantendría el conflicto bajo control, Girard replicó:

Ese movimiento es posible, pero *no depende de nosotros*. Estamos inmersos en el mimetismo [...] Dado el ascenso de la indiferenciación en escala planetaria, y el ingreso en una era de mediación interna, tengo motivos para dudar de la universalización posible de ese paradigma. La escalada a los extremos es una ley irreversible.⁷⁶

75. Dupuy, Jean-Pierre. *La crisis y lo sagrado*, *op. cit.*, p.8. Sin embargo, Dupuy reconoció en la secuencia inmediata de su raciocinio: “Hoy, todo se pasa como si la economía hubiera, después de lo sagrado, perdido la capacidad de *contener* la violencia en los dos sentidos de la palabra. Por ello, la economía se vuelve pura violencia”. René Girard destacó la fortuna del empleo del verbo *contener* en su doble sentido; véase, Girard, René. *Quand ces choses commenceront...*, *op. cit.*, p.65.

76. Girard, René. *Clausewitz en los extremos...*, *op. cit.*, pp. 162–163.

CODA

No es pequeño el significado de esa interpretación de *Vom Krieg* para el entendimiento del problema de la violencia en la teoría mimética.

Escuchemos, una vez más, al pensador francés:

La violencia está desencadenada, hoy en día, a escala del planeta entero, provocando aquello que los textos apocalípticos anunciaban: una confusión entre los desastres causados por la naturaleza y los desastres causados por los hombres; una confusión entre lo natural y lo artificial. Actualmente, calentamiento global y ascenso del nivel de las aguas ya no son metáforas. La violencia que producía lo sagrado, ya no produce cosa alguna, excepto a sí misma. No es que yo me repita, es la realidad que empieza a alcanzar una verdad bajo ningún concepto inventada, pues fue pronunciada dos mil años atrás.⁷⁷

Hagamos un recuento del camino recorrido hasta aquí.

En este capítulo, se destacaron dos puntos.

La alusión a *Des choses cachées depuis la fondation du monde* no debe engañar al lector: nos encontramos en territorio muy distinto, pues ya no se trata de buscar un espacio no sacrificial. Además, la violencia contamina todos los espacios, desde las rivalidades entre potencias hasta los innumerables

77. *Idem*, p. 11.

duelos de un cotidiano dominado por grados distintos de una mediación interna omnipresente.

El pensador menciona un punto central para el mundo contemporáneo: la violencia ya no produce más lo sagrado, una vez que el mecanismo del chivo expiatorio perdió su eficacia. Al contrario, la violencia solo se autoalimenta, en un círculo vicioso que en apariencia nadie sabe cómo interrumpir.

Pero, ¿no es verdad que la historia latinoamericana, es decir, la historia de pueblos no hegemónicos, ya lo había demostrado con elocuencia?

Es lo que debo discutir en el último capítulo de este libro, reuniendo de modo definitivo *teoría mimética y América Latina*.



VI. “¿A CARA DESCUBIERTA?”

“A CARA DESCUBIERTA”

En la novela de Mario Vargas Llosa, *El sueño del celta*, un personaje secundario en la intriga, el doctor norteamericano Herbert Spencer Dickey, aclaró sin medias tintas la estructura del doble vínculo latinoamericano en lo que se refiere al problema de la violencia:

—La maldad la llevamos en el alma, mi amigo —decía medio en broma, medio en serio—. No nos libramos de ella tan fácilmente. En los países europeos y en el mío está más disimulada, sólo se manifiesta a plena luz cuando hay una guerra, una revolución, un motín. Necesita pretextos para hacerse pública y colectiva. En la Amazonía, en cambio, *puede mostrarse a cara descubierta* y perpetrar las peores monstruosidades sin las justificaciones del patriotismo o la religión. *Sólo la codicia pura y dura*. La maldad que nos emponzoña está en todas

partes donde hay seres humanos, con las raíces bien hundidas en nuestros corazones.¹

En perfecta sintonía con el método girardiano, la novela explicita lo que tantos discursos académicos silencian. Dicho sea de paso, muchas de las formas contemporáneas de violencia se hacen más extremas precisamente por la ausencia de estructuras formales e institucionales de control de rivalidades. Es en ese territorio sin leyes que ocurre la libre explosión de *codicia pura y dura*. He ahí el narcotráfico, el feminicidio y los abusos sufridos por los indocumentados —eso para no redundar en la Amazonía descrita por el personaje de la novela.

Sin embargo, y aquí se anuncia la radicalidad del doble vínculo de la experiencia histórica latinoamericana, en otras tantas regiones del continente el motor de la violencia es paradójicamente la presencia del estado, con sus aparatos represores y sus políticas públicas autoritarias. De igual modo, si la informalidad de ciertas relaciones sociales y económicas ha creado tipos alternativos y fecundos de convivio, a la vez, la misma informalidad ha generado maneras particularmente crueles y arcaicas de violencia, alimentadas por el arbitrio típico de tales situaciones.

De ahí la paradoja de la pura perversión: el estado formalmente constituido, con su corrupción crónica, y el crimen organizado, con su presencia tentacular, y a veces asistencialista, se convierten en sorprendentes dobles miméticos.

1. Vargas Llosa, Mario. *El sueño del celta*, Alfaguara, México, 2010, p.298; las cursivas son añadidas.

En el plano de la historia cultural mexicana fue posible pasar del género de los corridos de la revolución a los corridos del narcotráfico —los narcocorridos—, en un ejemplo propiamente revelador de la contaminación mimética de dos estructuras que al menos en teoría deberían ser diametralmente opuestas.

Menciónese el original estudio de Rubén Ignacio Corona Cadena, según el cual la escalada de violencia en México: “se debe a una dinámica de *igualamiento* entre las partes del conflicto. Es decir, que el Estado es considerado por los narcotraficantes como ‘otra banda más’, sin ningún privilegio, sin ninguna legitimidad que le confiera una *diferencia*. No es el ‘gran rival’, sino un rival más”.²

Como siempre, se trata del doble vínculo que constituye el universo de la interdividualidad colectiva.

La violencia cotidiana en América Latina no es un hecho reciente sino más bien un dato estructural, que se remonta a los orígenes de la organización social y sigue actuante como un océano que ciñe los archipiélagos de la modernidad.

En principio, tal conclusión no debe sorprender al lector de este libro sino más bien parecerle obvia. Según los mismos postulados de la teoría mimética, la violencia es la matriz estructural de las primeras instituciones propiamente humanas. En ese nivel, no puede haber una diferencia cualitativa de la violencia estructural en distintas

2. Corona Cadena, Rubén Ignacio. “Los mecanismos miméticos de reproducción de la violencia vistos a través de los narco-corridos”, en *Universitas Philosophica*, *op. cit.*, p.224.

latitudes, ya que siempre se trata del resultado de la misma actitud fundamental: desear miméticamente.

No obstante, la violencia no luce de idéntico modo en contextos diversos; al fin y al cabo, si así fuese, el pensamiento girardiano sería monolítico y estático. Al revés, como Mark Anspach lo dijo muy bien, Girard es “le roi du *mais*”.³ “Rey del *pero*”: precisamente porque la teoría mimética articula un pensamiento sobre las paradojas constitutivas de la fábrica de lo humano que, a la vez, desarrolla una forma propiamente paradójica de pensar problemas.

De hecho, la cita de Vargas Llosa sugiere que el carácter estructurador de la violencia, rasgo central de la teoría mimética, posee en la vida cotidiana latinoamericana una vigencia que no se puede ocultar con facilidad. El comienzo del párrafo llama la atención justamente en su nivel de generalidad: “—La maldad la llevamos en el alma, mi amigo —decía medio en broma, medio en serio”. Ahora bien, desear miméticamente es un rasgo propiamente humano y que, si no se mantiene bajo control, produce una escalada de la violencia; por ello, el tono generalizador de la afirmación. En términos de la novela, ese es el propio origen de “la maldad” referida por el personaje. Además de ese rasgo inicial, en ciertas residencias en la tierra “*la maldad [...] puede mostrarse a cara descubierta*”, introduciendo una nota histórica en el marco antropológico.

¿Por qué *a cara descubierta*?

Contestar a esta pregunta es otra manera de descubrir un vínculo, doble e inesperado, entre teoría mimética y

3. Anspach, Mark R. “Avant-Propos”, en Anspach, Mark R. (ed.), *op. cit.*, p.9.

circunstancia latinoamericana; relación que se construye justo a partir de la noción de doble vínculo.

DOBLE VÍNCULO EUROPEO

Presento, entonces, la hipótesis final: *la condición histórica latinoamericana puede ser mejor comprendida como un caso agudo de la misma estructura paradójica que articula la teoría mimética*, con énfasis en relaciones determinadas por dobles vínculos de distintos grados de complejidad. Tal posibilidad permite mirar con nuevos ojos el problema de la violencia en nuestras sociedades.

La radicalidad de esa situación puede aclararse recurriendo a una célebre diatriba contra la cultura europea.

Pienso en las palabras fuertes de Aimé Césaire:

Una civilización que se muestra incapaz de resolver los problemas que suscita su funcionamiento es una civilización decadente.

Una civilización que elige cerrar los ojos ante sus problemas más cruciales es una civilización enferma.

Una civilización que hace trampas con sus principios es una civilización moribunda.⁴

Inspirado, *comme il faut*, en los mejores ejemplos de la retórica política francesa, en su *Discours sur le colonialisme*, Césaire llegó a la impecable conclusión, expresada en un francés tan elegante como elocuente: *Europa es indefendible*.⁵

4. Césaire, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*, en Ollé-Laprune Philippe (comp.), *Para leer a Aimé Césaire*, FCE, México, 2008, p.313.

5. *Idem*.

(Por supuesto.)

Al menos, no deja de ser un consuelo tener a disposición un culpable tan evidentemente lleno de culpas —perdóneme el lector la redundancia, cuya función se ilumina enseguida. En el siglo XVIII, los europeos imaginaron perfeccionarse a través del proyecto de la *Bildung*, comprendida como un constante “construirse” del individuo en su contacto con el mundo. El acto de *sich bilden* demostraría el acierto de los ideales iluministas.

No se puede, entonces, dejar de mencionar que tal proyecto conoció uno de sus fracasos más estruendosos en el interior de las fronteras europeas. En un pequeño y fascinante libro, *L'infant de Parme*, Elisabeth Badinter rescató el célebre caso que involucró al duque Ferdinando de Parma. Educado por Auguste de Keralio y nadie menos que Condillac, el futuro gobernante debería hacer evidente los beneficios de una educación iluminista a través de un gobierno justo y sabio. Todo al revés, ¡el duque de Parma se convirtió en un místico fervoroso y un déspota muy poco ilustrado!⁶

Ahora bien, si en Europa la ilusión era todavía viable, en África la pesadilla de la presencia blanca no se ha superado totalmente. Si fue posible para Rudyard Kipling plasmar, en su conocido poema “The white man’s burden”,⁷ la imagen de un proyecto colonizador–civilizatorio en tanto

6. Badinter, Elisabeth. *L'infant de Parme*, Fayard, París, 2008.

7. Solamente destaco la primera estrofa del poema, que es muy conocido: “Take up the White Man’s burden / Send forth the best ye breed / Go bind your sons to exile / To serve your captives’ need; / To wait in heavy harness, / On fluttered folk and wild / Your new–caught, sullen peoples, / Half–devil and half–child”.

misión “ennoblecadora”, para los africanos, hasta hoy, la carga traída por la presencia de los colonizadores europeos sigue vigente y trae consigo mucho más males que “beneficios”.

De igual modo, si en América Latina el siglo XIX empezó con los movimientos de independencia, en África, al contrario, se asistió a la división del continente bajo la orientación del neocolonialismo. El énfasis de Césaire, por ello, debe ser contextualizado, ya que se nutre de la atmósfera (legítima) de la lucha por la descolonización, cada vez más fuerte en la segunda mitad del siglo XX —recuérdese que el *Discurso sobre el colonialismo* es de 1951.

Eso dicho, importa señalar el riesgo del gesto, como si fuera posible encontrar culpables irredimibles o inocentes sin mácula.

¡EL HORROR! ¡EL HORROR!

La novela de Vargas Llosa trata de una de las peores atrocidades cometidas por europeos en territorio africano —¡si se puede establecer algún tipo de jerarquía que no redunde en la “banalidad del mal”!, según la sugerente expresión de Hannah Arendt.⁸ Más precisamente, el protagonista de la novela, Roger Casement, fue testigo de los acontecimientos en el Congo Belga, cuya violencia y barbarie inspiraron

8. Me refiero al libro de Hanna Arendt, *Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil*, Penguin Books, Nueva York, 1992. La primera edición en libro salió en 1963. En las palabras de la autora: “Me tocó cubrir el juicio de Eichmann en Jerusalén en 1961 para el *The New Yorker*, donde este relato se publicó, un poco abreviado, originalmente en febrero y marzo de 1963”. *Ibidem*, “Note to the reader”.

reportes de denuncia que tuvieron un gran impacto en la época, además de proveer el tema de la obra maestra de Joseph Conrad, *Heart of darkness*.

Detengámonos en el análisis de sus consecuencias.

En 1876, el rey belga Leopoldo II fundó la Asociación Internacional Africana, y, con el pretexto de una misión cristiana y civilizadora, se adueñó de un vasto territorio, con el apoyo de las más poderosas naciones europeas. Si en un primer momento obtuvo apoyo internacional para su “generosa” iniciativa, tan pronto como los viajes a su posesión se volvieron regulares, las denuncias empezaron a tornarse siempre más frecuentes, anticipando el sentido de la dura crítica de Aimé Césaire.

Por ejemplo, en 1909, Arthur Conan Doyle redactó un informe severo en el cual no hesitó en aclarar el real objetivo de la empresa: “En Europa, el rey Leopoldo era un monarca constitucional, en África un autócrata absoluto [...] A menudo, el agente blanco excedía en crueldad a los bárbaros que tenía a sus órdenes. Y, también, a menudo, el hombre blanco prescindía del hombre negro para actuar personalmente como torturador y verdugo”.⁹

A cara descubierta, por lo tanto; *solo la codicia pura y dura*, siempre que los sucesos ocurrían *fuera de las fronteras europeas* —y no olvidemos que el marco geográfico es aquí decisivo.

En su “Carta abierta a su serena Majestad Leopoldo II”, el norteamericano George Washington Williams fue

9. Doyle, Arthur Conan. “El crimen del Congo”, en Varios autores, *La tragedia del Congo*, Alfaguara, México, 2010, pp. 225 y 243.

todavía más elocuente: “El Gobierno de Vuestra Majestad les ha embargado la tierra, quemado los poblados, robado sus propiedades, esclavizado a sus mujeres y niños, y cometido crímenes demasiado numerosos para mencionarlos en detalle”.¹⁰

Señálese la inesperada estructura de doble vínculo: en Europa, un dirigente respetuoso de las leyes; en África, un tirano sin ninguna consideración por la vida humana.

¿Cómo conciliar las dos actitudes diametralmente opuestas?

El protagonista de la novela de Vargas Llosa fue uno de los que denunciaron el horror del Congo. A fines de 1903, Roger Casement escribió un largo documento, refiriendo unas de las prácticas que se volvieron emblemáticas de los crímenes europeos en África. Esa práctica plasmó una imagen cuyo impacto es similar a la tristemente célebre fotografía de la muchacha victimada por el napalm en la guerra de Vietnam: “trajeron ante mí a un niño de no más de 7 años, cuya mano derecha había sido cortada por la muñeca [...] Se debía a que la aportación de caucho no era suficiente”.¹¹ En las páginas del reporte, casos todavía peores son frecuentes: “Un hombre que venía de un poblado a 20 millas de distancia me rogó que lo acompañara hasta su casa donde, según él, ocho de sus conciudadanos habían sido asesinados por los centinelas debido a la recogida quincenal del caucho”.¹²

10. Washington Williams, George. “Carta abierta a su serena Majestad Leopoldo II”, en *ibidem*, pp. 17–18.

11. Casement, Roger. “El informe del Sr. Casement al marqués de Lansdowne”, en *ibid*, p.115.

12. *Ibid*, p.123.

Casement efectivamente conoció a Joseph Conrad en el Congo Belga,¹³ y siempre se subraya la importancia de su permanencia en África para la composición de *Heart of darkness*. No obstante, más decisivo que detenernos exclusivamente en el contenido de la intriga es observar la sutileza de la estructura formal de la narrativa, que propicia una reflexión aguda acerca de la sentencia de un personaje secundario de la novela de Vargas Llosa. Como dijo el doctor norteamericano, la maldad “en los países europeos y en el mío está más disimulada”, como si una fina capa de invisibilidad protegiera a sus ciudadanos de los horrores perpetrados por sus gobiernos.

Todavía peor: como si los mensajeros de la civilización no conociesen la barbarie en sus múltiples disfraces.

Tal rasgo ilumina un aspecto clave en la técnica literaria de Conrad.

Antes de proseguir, permítanme una digresión.

Girard dijo lo mismo acerca del innovador trabajo de Jan Kott:

Yo recuerdo muy bien el día en que, hace ya muchos años, un crítico polaco, que llegaba de Polonia, vino a leernos su interpretación de los dramas históricos de Shakespeare, visiblemente él los leía de acuerdo con la experiencia política polaca, él veía muy bien

13. Vargas Llosa sacó provecho de esta circunstancia; al ser condenado a muerte, Casement obtuvo el apoyo de muchos escritores célebres. El polaco naturalizado inglés no quiso comprometerse: “—‘Tengo una pregunta que estuve por hacerle ayer a Gee, pero no me atreví’ —dijo Roger—. ‘¿Firmó Conrad la petición? Ni mi abogado ni Gee han mencionado su nombre’. Alice negó con la cabeza”. Vargas Llosa, Mario. *Op. cit.*, p.70.

esta venganza que la crítica inglesa, muy protegida contra la violencia, no veía más.¹⁴

Y, sin embargo, no deja de ser un síntoma inquietante de las asimetrías del mundo simbólico que el pensador *francés* se haya olvidado del nombre del estudioso *polaco*.

Vuelvo a la novela de Conrad.

El corazón de las tinieblas empieza con un narrador que pretende ser neutral. Él deliberadamente se limita a introducir el lector al escenario de la trama: un bergantín anclado en el río Támesis: “El Nellie, un bergantín de cierto calado, escoró hacia el ancla sin un solo estremecimiento de las velas, y se mantuvo en reposo”.¹⁵ Entonces, emerge, sin anuncio, la voz de Charles Marlow, anunciando un paralelo sorprendente, pero decisivo, entre la ciudad cosmopolita de Londres y los lejanos puertos de donde vinieron los marineros: “Y éste también”, dijo Marlow *de repente*, ‘ha sido uno de los oscuros lugares de la tierra’.¹⁶ La reacción de los oyentes es reveladora: “Su observación no pareció sorprendente en absoluto. Era lo propio de Marlow. Fue aceptada en silencio. Nadie se molestó ni siquiera en gruñir”.¹⁷ Al fin y al cabo, tampoco se desea siempre escuchar la verdad acerca de los orígenes de los imperios y potencias.

A partir de este punto, Marlow es el verdadero narrador de la historia, empezando poco a poco a contar a los marineros su desquiciada experiencia de travesía del río

14. Girard, René. “La reciprocité dans le désir et la violence”, en Anspach, Mark R. (ed.), *op. cit.*, p.192.

15. Conrad, Joseph. *El corazón de las tinieblas*, Castalia, Madrid, 2010, p.27.

16. *Ibidem*, p.31; las cursivas son añadidas.

17. *Ibid.*, p.32.

Congo, así como la búsqueda y por fin el encuentro con el enigmático personaje Kurtz, cuyas últimas palabras —“¡El horror!, ¡El horror!”—¹⁸ son una síntesis de la presencia europea en África.

Cuando Marlow termina de contar su relato, el primer narrador vuelve y concluye la novela con el célebre párrafo:

Marlow cesó de hablar y se sentó aparte, indistinto y silencioso, en la postura de un Buda en meditación. Nadie se movió durante el rato. “Hemos perdido el principio del reflujo”, dijo el director, *de repente*. Levanté la cabeza. La franja del horizonte estaba bloqueada por un negro banco de nubes, y el tranquilo camino de agua que llevaba a los últimos confines de la tierra fluía oscura bajo un cielo cubierto... parecía llevar al interior del corazón de inmensas tinieblas.¹⁹

Destáquese el punto relevante: la estructura formal de *El corazón de las tinieblas* sugiere que “el horror” solo puede ser experimentado a través de una serie de filtros; por ello, el cuento de Marlow es mediado por el narrador que sintomáticamente enmarca su relato. Si él empieza *de repente* a narrar sus aventuras en el Congo belga, de igual modo, el director del bergantín *de repente* rompe lo incómodo de sus

18. “El crepúsculo las repetía con un susurro persistente por todas partes en torno a nosotros, con un susurro que parecía agrandarse amenazante como el primero de un viento que se levanta: ¡El horror! ¡El horror!” . *Ibid*, p.170.

19. *Ibid*, p.171; las cursivas son añadidas.

palabras, ordenando a todos que vuelvan a sus actividades regulares: ¡no hay que reflexionar acerca del señor Kurtz!

Mejor volver al trabajo.

El bergantín, entonces, anclado en el Támesis, es una pequeña isla del horror temporal —temporal y contenido.

(Recuérdese al respecto el doble sentido del verbo *contener*, tal como fue señalado por Jean–Pierre Dupuy.)

No se olvide que los marineros no llegan a desembarcar... Todo pasa como si la banalidad del mal se mantuviese ceñida al microcosmos del puerto. Al revés, ese detalle narrativo ilumina un aspecto decisivo de la dimensión traumática del periodo nazista: además del puro horror delante de los crímenes cometidos, ahora el doble vínculo europeo no se manifiesta fuera de las fronteras del continente sino en su mismo centro.

He aquí, entonces, el horror de la banalidad del mal:²⁰ es como si los marineros hubiesen desembarcado, diseminando la presencia de lo que se mantuvo cuidadosamente oculto en el escenario europeo.

En *Los pasos perdidos*, el narrador se refiere a los campos de concentración alemanes, señalando el doble vínculo que siempre contaminó el ideal de la *Bildung*:

Lo nuevo aquí, lo inédito, lo moderno, era aquel antro de horror, aquella cancillería del horror [...] A

20. Recuérdese la oportuna reflexión: “en la figura de Adolf Eichmann no estamos tratando con un monstruo de otra estrella moral [...] Adolf Eichmann era un burócrata que seguía órdenes. Arendt tuvo que aceptar el hecho de que la maldad no tiene la cara de un monstruo sino que puede encontrar su expresión en la banalidad de la burocracia y los burócratas”. Sedmak, Clemens. *Hacia una ética para pensar el terrorismo*, SUJ, México, 2008, p.79.

dos pasos de aquí, una humanidad sensible y cultivada —sin hacer caso del humo abyecto de ciertas chimeneas, por las que habían brotado, un poco antes, plegarias aulladas en yiddish— seguía coleccionando sellos, estudiando las glorias de la raza tocando pequeñas músicas nocturnas de Mozart, leyendo *La Sirenita* de Andersen a los niños.²¹

De ese modo, se entiende que Césaire haya inculcado exclusivamente al hombre europeo de los infortunios del colonialismo, aunque no sea ese el método más propicio para descubrir los propios errores eventuales. Lo que es grave, pues, sin un cierto nivel de autocrítica, la conversión mimética no se realiza. En términos girardianos, tanto la culpa como la inocencia son simultáneamente absolutas y relativas; por ende, la acusación enfática de Césaire, no obstante que sea históricamente impecable, desde un punto de vista antropológico merece ser reformulada.

Desarrollar esa posibilidad es fundamental para nosotros.

EL OTRO Y EL “OTRO OTRO”

Empiezo con una reflexión oportuna de Carlos Pereda:

[...] es propio de colonizados no confiar en la experiencia de la primera persona, sólo hay que confiar, pues, en la experiencia de la Segunda Persona, que coloniza al amparo del punto de vista de la Tercera

21. Carpentier, Alejo. *Los pasos perdidos*, op. cit., pp. 159–160.

Persona. Así, para el colonizado sólo existe el Otro (es nuestro caso, *sobre todo si ese Otro habla inglés, francés o alemán*). Por eso, es parte de la arrogancia del colonizado estar al tanto de las últimas noticias del Otro. En cambio no hay otro para el colonizador: sólo existe Él y sólo Él. Esa es la arrogancia del colonizador.²²

En el caso latinoamericano, el periodo decimonónico es testigo de las luchas por la independencia. Entonces, un doble vínculo marcó el desenvolvimiento de los distintos proyectos nacionales, cuya consecuencia más seria fue la construcción de estructuras sociales que se pueden llamar propiamente esquizofrénicas, si lo hacemos con base en la teoría de Gregory Bateson. Como ya discutimos, individuos sometidos constantemente a relaciones de doble vínculo llegan a desarrollar formas específicas de esquizofrenia, en especial si no logran poner en palabras el cuestionamiento de las contradicciones inherentes a tales situaciones.

Ahora bien, vuelvo a la pregunta clave: ¿cuáles serían las consecuencias de la presencia dominante de ese tipo de relaciones en el plano de la interdividualidad colectiva? ¿es posible suponer un proyecto nacional que padezca de formas puntuales de esquizofrenia? En términos prestados a la teoría mimética, ¿cuál sería el modelo de *desconocimiento* que permitiría la fundación de tal sistema social en el siglo XIX?

22. Escamilla, Juan Manuel. "Filosofía en primera, en segunda y en tercera persona. Entrevista a Carlos Pereda", en *Open Insight*, vol.III, núm.4, CISAV, Santiago de Querétaro, julio de 2012, p.150; las cursivas son añadidas.

¿Cómo entender que siga activo en pleno siglo XXI?

La reflexión de Carlos Pereda ayuda a conceptualizar el doble vínculo latinoamericano. Se trata de un fenómeno constituido por una asimetría igualmente doble, con sentidos diametralmente opuestos, cuyos efectos en la organización social son todavía determinantes.

Por un lado, las culturas latinoamericanas se plasmaron a la sombra de un Otro casi absoluto. Su hegemonía nunca se puso, ni se pone, en tela de juicio; al contrario, suele aceptarse como auténtica segunda naturaleza, una respiración artificial que se ha convertido en la piel que nos reviste. La secundaridad de la circunstancia no hegemónica correspondería “naturalmente” a la primacía de ese Otro: europeo en el siglo XIX; luego, estadounidense, en el siglo siguiente. En ambos casos, solo se puede “estar al tanto de las últimas noticias del Otro” porque se le atribuye una superioridad esencial e incuestionable.

De hecho, como si siguiera siendo actual la mentalidad de Camilo Seabra, protagonista de “A parasita azul [El parásito azul]”, un cuento de Machado de Assis, publicado en 1872.

Escuchemos al narrador:

Hacía ya un año que el hijo del comendador estaba casado, cuando en su hacienda apareció un viajero francés. Llevaba cartas de recomendación de uno de sus profesores de París. Camilo le recibió alegremente y pidió *noticias de Francia*, que él todavía amaba, decía, como *su patria intelectual*. El viajero le dijo muchas cosas, y sacó por fin del equipaje un conjunto de periódicos.

Era el *Figaro*.

—El ¡*Figaro*! exclamó Camilo, tirándose a los periódicos.

*Eran atrasados, pero eran parisinos.*²³

La ironía de Machado es un cuchillo de doble filo, porque aclara la dependencia a la que (todavía hoy) nos sometemos (casi) espontáneamente a los centros de poder cultural *sobre todo si ese Otro habla inglés, francés o alemán*.

Como si la hegemonía cultural fuera un dato de la naturaleza.

Repito para evitar malentendidos innecesarios: en ese contexto, pienso en la configuración histórica de las naciones latinoamericanas, cuando aquella prerrogativa no se cuestionaba, pues abordo aquí especialmente la atmósfera intelectual decimonónica.

En aquel entonces, el Otro hablaba en el idioma de Voltaire, y la “arrogancia del colonizado” hizo con que muchos escritores e intelectuales aprendiesen el francés con una perfección que siempre sorprendió a los parisinos.

(¡No hay nada más provinciano que expresarse perfectamente en el idioma del Otro!)

ECOS DE PARÍS

Ecos de Paris: más que una metáfora, sintomático título de un volumen póstumo del escritor portugués Eça de

23. Machado de Assis, Joaquim Maria. “A parasita azul”, en *Obra completa*, t.II, *op. cit.*, p.191; las cursivas son añadidas.

Queirós. En artículo de 1880, el autor de *O primo Basílio* describió el dilema de culturas no hegemónicas con palabras que anticipan las observaciones de Carlos Pereda:

Y así para la turba humana, más impresionable que crítica, el mundo aparece como una decoración armada alrededor de París y Londres, una curiosidad escenográfica que se mira un momento, fijándose pronto toda la atención en la tragicomedia social que *palpita en el centro* [...]

Lo que *esa humanidad de provincia* hace, dice, sufre o goza —es indiferente [...] Positivamente la multitud sólo reconoce una sociedad — la de París y de Londres.²⁴

En el vocabulario del escritor portugués uno cree escuchar conceptos de geopolítica: París y Londres equivalen al centro palpitante de la vida política y cultural; los demás países son englobados en un singular revelador: *esa humanidad de provincia*.

En tono aún más enfático, el brasileño Joaquim Nabuco reafirmó el principio en sus memorias escritas en 1900:

No quiero decir que haya *dos humanidades, la alta y la baja*, y que nosotros seamos de esta última; tal vez la humanidad se renueve un día *por sus ramas*

24. Eça de Queirós, José María. *Ecos de Paris*, Lello & Irmãos, Porto, 1945, pp. 6 y 8; las cursivas son añadidas. Libro publicado en 1905.

americanas, pero, en el siglo en que vivimos, el *espíritu humano*, que es uno y terriblemente centralista, está del otro lado del Atlántico; el Nuevo Mundo para todo lo que es imaginación estética o histórica es una verdadera soledad.²⁵

Una vez más, Londres y París absorben el *espíritu humano* como resultado “natural” de su vocación *centralista*. Además, la reiteración de la figura de un centro fijo y siempre idéntico a sí mismo, subraya la amargura de la *verdadera soledad*, cuya metonimia aparece en la imagen de *las ramas americanas*; sugerente representación de la provincia, eso es, de la periferia del sistema-mundo.

Sistema cuya ubicación tenía nombre propio: París.

Y una sede: Londres.

Por ello, y sin aparente incomodidad, Joaquim Nabuco pudo justificar el sentirse más a gusto escribiendo en francés que en portugués: “en efecto, no revelo ningún secreto diciendo que sin darme cuenta mi frase es una traducción libre, y que nada sería más fácil que verterla otra vez para el francés del cual ella procede”.²⁶

Dada la omnipresencia de ese Otro, no sorprende que se encuentre formulación semejante en la obra de memorias del argentino Enrique Larreta. Después de reconocer que su patria intelectual era Francia, completó el raciocinio con envidiable coherencia:

25. Nabuco, Joaquim. *Minha formação*, Topbooks, Río de Janeiro, 1999, p.50; las cursivas son añadidas.

26. *Ibidem*, pp. 66-67.

Nada tiene, pues, de extraordinario que mi expresión literaria, a pesar del rancio sabor y anhelado purismo, no sea, precisamente, la de un español de España y deje traslucir, por momentos, en su estructura interna, en su estructura sintáctica, la influencia de los escritores de aquella otra nación. Yo, por mi parte, lo he reconocido siempre.²⁷

Aquella otra nación, en verdad, era el Otro absoluto. Aquí, la relación asimétrica es unidireccional y unívoca: la secundariedad de la circunstancia no hegemónica determinaba la primacía del Otro —cabe recordar que los rasgos potencialmente positivos de esa circunstancia fueron discutidos en los capítulos III y IV; en este, debo apuntar sus límites.

Dije que me refiero básicamente al escenario decimonónico, pues abordo la formación de nuestra América; de ahí, el marco cronológico. No obstante, tal reflexión debe favorecer la revisión de nuestra contemporaneidad. Reitero un ejemplo, y lo elijo para involucrarme, y también al eventual interlocutor.

(No hay que olvidar que, en la teoría mimética, el sujeto debe reconocerse parte del problema y no solo un investigador neutral.)

Ahora bien, en los libros producidos en las facultades de filosofía, ciencias humanas y letras de nuestros países, ¿cuántas son las teorías estudiadas que fueron imaginadas por pensadores oriundos de circunstancias no hegemónicas? ¿cuáles son los autores más citados en los cursos que

27. Larreta, Enrique. *La naranja*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1947, p.70.

dictamos, las ponencias que proferimos y los artículos que escribimos? Volvamos al ejercicio salvaje de etnografía aficionada: consulte, querido lector, la bibliografía de libros y artículos estudiados en su universidad. He aquí una manera sencilla y económica de comprobar el acierto de Carlos Pereda: “es nuestro caso, sobre todo si ese Otro habla inglés, francés o alemán”. Entonces, no podemos sino mencionarlos con la reverencia con la cual nuestros escritores decimonónicos buscaban escuchar *le dernier cris* de las corrientes literarias francesas.

La diferencia es que hoy acompañamos *the latest fashion* de las novedades académicas estadounidenses.

DOBLE VÍNCULO LATINOAMERICANO

Llegamos, por fin, al lado sombrío de la interdividualidad colectiva.

La formación social latinoamericana tuvo como cimiento la explotación sistemática de una parcela expresiva del pueblo que propongo denominar el “*otro otro*”.²⁸ Se trata del negro esclavizado, del indígena sometido a condiciones inhumanas, del mestizo condenado como si fuera un terco Calibán, híbrido e impuro. En esos casos, lo primero

28. Kenneth David Jackson empleó el concepto en sentido positivo, sugiriendo la plasticidad intelectual y artística derivada de la circunstancia no hegemónica: “Con la antropofagia, Oswald inventa y se convierte en el ‘otro otro’ [...] Ni colonial ni indígena, el intelectual se torna un ‘otro otro’”. Jackson, K. David. “Novas receitas da cozinha caníbal. O ‘Manifesto Antropófago’ nos anos 90”, en Rocha, João Cezar de Castro y Jorge Ruffinelli (eds.), *Anthropophagy Today?* (Nuevo Texto Crítico, 23 / 24), Stanford University, Stanford, 1999, p.278. Anoto el empleo de David Jackson, pero busco imponerle una diferencia que aclare la zona sombría de la interdividualidad colectiva.

que se les quitó fue la dignidad, pues el reconocimiento de sus derechos más elementales les fue llanamente sustraído. Por último, se les atribuyó una inferioridad étnica “científicamente” demostrada —como se creía. En todas esas circunstancias, se forjó la imagen de un “otro otro” que se busca volver “invisible”, pues mirarlo llevaría al descubrimiento de un indeseable doble mimético.

Aclaro lo que digo recurriendo a un contraste.

El pensamiento de Emmanuel Levinas busca justamente alcanzar un principio opuesto. Para el autor de *Totalité et infinie*,²⁹ *el otro es potencia de otro yo*, y como tal debe ser visto. Así, hay una comunión posible entre diferentes sujetos, presupuesto que favorece el diálogo y fomenta el respeto recíproco. La promesa de una asimetría intersubjetiva donde prevalezca el mutuo reconocimiento es el proyecto utópico de su filosofía, arraigada en lo que se pudiera llamar “humanismo estructural”. Tal reconocimiento no se confunde con una mismidad redundante, negación de diferencias individuales, sino más bien implica el reconocimiento ontológico del otro, estableciendo la alteridad como valor propio y absoluto.³⁰

29. Señalo un comentario agudo: “Un acercamiento comparado de los pensamientos de Girard y Levinas nos permite vislumbrar, *entre los dos*, un deseo que no sería más competencia sino más bien emulación”. Cantre, Benoît. “D’un ‘désir métaphysique’ à l’autre: Levinas et Girard”, en Anspach, Mark R. (ed.), *op. cit.*, p.220.

30. En una formulación aguda: “el sujeto desarrolla una nueva autoconciencia de la relación constitutiva al otro, de manera que el *descentramiento* operado por la crisis mimética abre otra posibilidad de ser-en-el-mundo, no tanto marcada por el deseo violento sino por el reconocimiento escatológico del rival y enemigo como hermano”. Mendoza-Álvarez, Carlos. *El Dios escondido de la posmodernidad*, *op. cit.*, p.285.

Lo opuesto ocurrió en el caso de la interdividualidad colectiva latinoamericana. El otro fue reducido a la triste figura de un “otro otro”; imagen de un pasado del cual era urgente alejarse o no se llegaría a tiempo a la cita con la modernidad que se obstinaba en reflejar el atávico eterno retorno. La consecuencia más grave de esa actitud fue, y sigue siendo, el desprecio victimario hacia el “otro otro”; perfecto chivo expiatorio de nuestra angustia de imitar fielmente al Otro. Carlos Fuentes diagnosticó con ácido sentido del humor esa ansiedad, muy definidora de la circunstancia no hegemónica: “Las imitaciones extralógicas de la era independiente creyeron en una civilización Nescafé: podíamos ser instantáneamente modernos excluyendo el pasado, negando la tradición”.³¹

Se trata, por ello, de recuperar una serie de preguntas latentes en los capítulos anteriores.

(Seguramente el lector ya se inquieta con su ausencia.)

Imaginemos algunos de esos cuestionamientos.

¿Cómo entender el feminicidio que hace ya más de una década ocurre en Ciudad Juárez? Es decir, ¿cómo entender que nos “acostumbremos” a lo inabarcable; como si fuera parte “natural” de lo cotidiano? ¿Cómo es posible que en Brasil se reciba un número cada vez más grande de indocumentados hispanoamericanos, quienes son convertidos en anacrónicos esclavos en pleno siglo XXI? Por ende, ¿cómo entender que tratemos a los migrantes que llegan a nuestros países de la misma forma como siempre fuimos tratados del otro lado de la frontera?

31. Fuentes, Carlos. *Op. cit.*, p.10.

En la expresión fuerte de un teólogo directamente involucrado con el tema:

Uno de los aspectos más desgarradores de mi experiencia de siete años de ministerio en la Casa del Migrante en Tijuana, fue sin duda el encuentro con la trágica realidad de los millares de hombres, mujeres y niños que han muerto atravesando “clandestinamente” la frontera entre México y Estados Unidos. Esto que por años había sido para mí solo una noticia periodística, se convirtió en un hecho real y perturbador.³²

Es un conjunto impresionante de preguntas y ni siquiera mencioné los callejones sin salida provocados por el narcotráfico en nuestros países, con sus resonancias tentaculares en los más distintos niveles del tejido social. Y eso para no volver una vez más a la corrupción endémica que asombra nuestros quehaceres políticos —independientemente del color de las ideologías, el Leviatán de la democracia en el continente es el poder mismo, con sus estructuras de corrupción y cooptación.

Compréndase el sentido del cuestionamiento: la teoría mimética posee un acercamiento riguroso a la violencia; de ahí, una reflexión miméticamente inspirada acerca de la circunstancia latinoamericana debe iluminar ángulos del dilema que permanecen ocultos en otros tipos de abordaje teórico.

32. Campese, Gioacchino. *Op. cit.*, p.105.

Es precisamente lo que propuso Mario Roberto Solarte en su apropiación del pensamiento girardiano, con la finalidad de superar las consecuencias de la victimización del “otro otro”: “El núcleo del proceso de cambio hacia la noviolencia es la irrupción del rostro del otro, rostro que puede cambiar nuestra violencia. Es la renuncia gratuita, totalmente imaginativa, arriesgada y creativa, a continuar con los comportamientos violentos, lo que crea una nueva posibilidad de mimesis noviolenta”.³³

He aquí la respuesta clave: el “otro otro” sufre un proceso de invisibilización social desde los tiempos coloniales; por ello, *la irrupción del rostro del otro* puede ser el primer paso para reconocerlo como *otro yo*.

Ahora bien, si acompañamos el pronóstico apocalíptico de René Girard en *Achever Clausewitz*, en el plano político y social contemporáneo, y no solo en América Latina, la omnipresencia de la mediación interna genera una violencia arcaica que ya no produce lo sagrado sino que multiplica la misma violencia.

En el caso latinoamericano, tal situación fue dominante desde sus orígenes. Aquí, una pregunta se impone: ¿cómo convertir tal circunstancia en reflexión que favorezca la superación de la *méconnaissance* fundadora de las culturas latinoamericanas? Pienso en una sutil, y por eso mismo particularmente cruel, “técnica de invisibilización social” perfeccionada por nuestras élites desde la colonia.

(De ahí, la relevancia de la reflexión de Roberto Solarte.)

33. “Mimesis y noviolencia...”, *op. cit.*, p.64.

¿Cómo caracterizar esa técnica? ¿Cómo entender el *desconocimiento* que permite el desprecio victimario hacia el “otro otro”?

Contestar tales preguntas es tarea urgente, pues, como bien recuerda Girard (y vale siempre la pena repetirlo): “Un chivo expiatorio sigue siendo eficaz durante el tiempo en que seguimos creyendo en su culpabilidad. Tener un chivo expiatorio es no saber que se lo tiene”.³⁴

Así, conceptualizar la indiferencia victimaria hacia el “otro otro” es una forma de superar la eficacia que define el fenómeno del doble vínculo, trasformando el *desconocimiento* estructural en *conciencia* crítica del propio involucramiento en procesos de exclusión.

ESTILOS DE INVISIBILIDAD

La *méconnaissance* de la formación histórica latinoamericana se luce en el género novohispano de la pintura de castas. Ese género se volvió popular en el siglo XVIII y representaba el deseo de disciplinar la mezcla de razas —como se decía en aquel entonces—, expresando el esfuerzo de establecer códigos visuales que diesen cuenta de la diversidad surgida de las inúmeras permutaciones entre etnias distintas: la indígena, la europea, la africana. Se trata de un proyecto complejo, cuyo público principal estaba constituido por europeos, ávidos por información exótica acerca del Nuevo Mundo. Tal aspecto ayudó a plasmar la forma de esa peculiar representación visual.

34. Girard, René. *Clausewitz en los extremos*, op. cit, p.15.

De ahí la estructura didáctica de los lienzos. Por un lado, el artista añadía datos relativos al vestuario característico atribuido a las castas representadas. De igual modo, daba noticias de los quehaceres cotidianos de la colonia, incluyendo informaciones sobre el tipo de comida disponible o asociada con los tipos expuestos. Por otro lado, el pintor agrupaba parejas de etnias diversas, *tornando visible* el fruto del mestizaje, que era debidamente explicado a través de fórmulas con sabor matemático: $A + B = C$.

Álgebra de entomólogos, deseosos de fijar definitivamente lo que no cesaba de transformarse.

Heraclitianas sin saberlo, las castas exponían el fracaso del esfuerzo en el momento mismo de su apogeo.

Veamos las siete primeras permutaciones de las 16 constituyentes del modelo de uno de los más célebres pintores del género, el novohispano Miguel Cabrera:

1. Español con India = Mestiza
2. Español con Mestiza = Castiza
3. *Español con Castiza = Español*
4. Español con Negra = Mulato
5. Español con Mulata = Morisca
6. Español con Morisca = Albina
7. *Español con Albina = Torna atrás*

Paremos en esa última combinación, pues no pretendo disecar el género sino más bien señalar su carácter de doble vínculo, reforzando su naturaleza paradójica.

Veamos.

La pintura de castas *muestra* la diversidad irreductible de las etnias presentes en el Nuevo Mundo, pero, a la vez,

oculta, o al menos *naturaliza*, la intención subyacente al gesto pictórico. La pluralidad amenazaba volver incontrollable el mestizaje dominante en la colonia; de ahí el afán clasificatorio, en apariencia objetivo. Sin embargo, la suya no era una mirada con “ojos libres”, como propuso Oswald de Andrade en su “Manifesto da poesia Pau-Brasil”, publicado en 1924.³⁵ Al revés, la perspectiva que orientaba la pintura de castas era muy clara y tenía dirección precisa: cuanto más cerca del español, es decir, de la etnia europea, mejor se evaluaba la permutación definidora del género.

En ese sentido, el tercer eslabón promete una especie de “depuración” que permite “volver” a la imagen posible de pureza en una sociedad estructuralmente híbrida: el resultado de la mezcla garantiza como fruto la promesa de retorno al “español”. Ahora, véase lo que pasa en las permutaciones 4, 5 y 6: ocurre un tipo de “contaminación”, pues, paso a paso, las castas se alejan del origen europeo. Finalmente, se llega a una definición que ella sola vale por un ensayo crítico: “torna atrás”.

Reitero un punto decisivo: la pintura de castas simultáneamente *muestra y oculta; señala y naturaliza* lo señalado. El carácter paradójico del gesto revela con tintas fuertes el doble vínculo latinoamericano y su forma propia de *méconnaissance*: tornar al “otro otro” “invisible” a través de modo peculiar de “visibilidad” —se trata de una *visibilidad débil*, como aclaro adelante.

Un contraejemplo aclara la hipótesis.

35. “Ninguna fórmula para la contemporánea expresión del mundo. *Ver con ojos libres*”. Andrade, Oswald de. “Manifesto da poesia Pau-Brasil”, en *A utopia antropofágica. op. cit.*, p.44.

En la pintura brasileña no se desarrolló un género semejante, aunque la experiencia del mestizaje sea central en la formación del país. No obstante, Modesto Brocos, pintor español radicado en Brasil, en 1895 produjo un lienzo en el cual proyectó la mezcla de etnias. La tela se llama sintomáticamente “A Redenção de Cam”, y el título del cuadro se refiere al episodio bíblico de la maldición del hijo de Noé —en el siglo XIX, tal episodio era comúnmente asociado a la etnia africana.

He aquí, entonces, la representación propuesta por Brocos: delante de una casa pobre, ubicada en el mundo rural, símbolo del atavismo que impide la modernización, tres generaciones de una familia celebran el nacimiento de un niño. La abuela, negra, alza las manos al cielo, conmovida por una gracia muy anhelada y finalmente recibida. El conjunto de la escena explica el gesto: su hija, es mulata; su cuñado, un campesino humilde —*pobre, pero blanco*, y ese es el punto clave. Por fin, el nieto, en el centro de la tela, es todavía más blanco que su padre. Él mira a su abuela, señalada significativamente por su madre, como si atestara el “beneficio” oriundo de su boda, eso es, el “emblanquecimiento” de la familia —en aquel entonces, la ideología dominante e incluso oficialmente apoyada.

Si este lienzo, en su carácter explícito, es una excepción en las artes plásticas brasileñas decimonónicas, puede encontrarse en la experiencia histórica del país un rasgo cultural que mucho se asemeja al género novohispano de la pintura de castas, permitiendo así un acercamiento comparado de gran interés.

Me refiero al universo muy particular del vocabulario asociado al color de la piel, vasto campo semántico con el

cual los brasileños definen su pertenencia a una etnia determinada. Se trata de auténtico arcoíris, con una gama de posibilidades que suele desorientar al observador.

Gilles Lapouge no se dejó engañar por esa diversidad *pura y dura*. Así, aunque haya adecuadamente observado el desconcertante número de colores mencionados espontáneamente por brasileños en censos —nada menos que 136 matices entre los polos extremos: blanco y negro—,³⁶ subrayó el punto decisivo que permite ubicar las relaciones de doble vínculo en el contexto de las formas mexicana y brasileña de lidiar con la pluralidad de su configuración étnica:

Brasil tiene muchas pieles. Dichas pieles son de todos los colores. Entre unas y otras las diferencias son tan finas que los demógrafos intentaron, en 1950, incluir en el adjetivo *pardo* (gris) todas las pieles que no son ni completamente blancas ni claramente negras. Esta jugarreta semántica pretendía desarmar los furores del racismo rampante, indecible e hipócrita que practican los brasileños. Sirvió de muy poco. No abatió los prejuicios de raza.³⁷

Señálese la argucia de la observación: el número prácticamente infinito de colores *destaca* la inegable diversidad que se encuentra en los orígenes del mestizaje estructural de la sociedad brasileña. A la vez, el hecho mismo de *mostrar*

36. Lapouge, Gilles. “Peaux”, en *Dictionnaire amoureux du Brésil*, Plon, París, 2011, pp. 509–510.

37. *Ibidem*, p.493.

tantos matices termina por *ocultar* el “racismo rampante, indecible e hipócrita”, ya que la oposición entre extremos —blanco y negro— es diluida en el arcoíris de colores que *naturaliza* el mestizaje, pero no apunta sus consecuencias políticas, pues los 136 matices de color de piel *no valen lo mismo en la jerarquía social que fundó y todavía rige el país*. Una vez más, exactamente como en la pintura de castas, cuanto más cercano al blanco, al idealizado europeo, mejor se considera el color de piel.

El doble vínculo latinoamericano, por lo tanto, parte de un tipo muy especial de “visibilidad” para producir una forma sorprendente de “invisibilidad”.

¿Qué tipo de “visibilidad” de ese “otro otro” se ha engendrado en nuestra América?

El “otro otro” se define por una *visibilidad débil*,³⁸ que evidencia su vulnerabilidad ante los arbitrios de la desigualdad social.

El antropólogo Roberto DaMatta tradujo conceptualmente ese arcoíris en un modo de sociabilidad típicamente brasileño según su teoría del carácter “relacional” de un cierto tipo de convivencia que él cree ser dominante en Brasil.³⁹

38. Como se percibe, me inspiró en el concepto de “pensiero debole” propuesto por Gianni Vattimo. Véase a ese respecto Girard, René y Gianni Vattimo. *Op. cit.* Destaco la “Introducción”, de Pierpaolo Antonello, pp. 9–29.

39. La obra más importante de Roberto DaMatta ya se encuentra traducida al español: *Carnavales, malandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño*, FCE, México, 2002; véase especialmente el capítulo IV, “¿Sabe con quién está hablando? Un ensayo sobre la diferencia entre individuo y persona en Brasil”, pp. 185–254. Como ejemplo, léase el siguiente pasaje: “En consecuencia, el ‘¿Sabe con quién está hablando?’ por el hecho de llamar la atención hacia el ámbito público de la persona (y de las relaciones personales), en contraste con el ámbito de las relaciones impersonales dadas por leyes y reglamentos generales, acaba por ser una fórmula de uso personal”, *ibidem*, p.199.

En un texto fundamental para esa discusión, “Digresión: La fábulas de las tres razas, o el problema del racismo a la brasileña”.⁴⁰ DaMatta desarrolló su abordaje en contraste con el dilema norteamericano: “el credo racista norteamericano ubica las ‘razas’ como realidades individuales, aisladas y que corren de modo paralelo, jamás debiendo encontrarse; en Brasil las razas están frente a frente, de modo complementario, como los vértices de un triángulo”.⁴¹

Otra vez, emerge la figura geométrica girardiana por definición —seguramente el lector ya lo habrá pensado.

(Y con razón.)

Jean-Pierre Dupuy subrayó precisamente la posible cercanía del principio relacional del antropólogo brasileño con el pensamiento de René Girard.

En lo que se refiere a la paradoja de *mostrar para ocultar*, el efecto del principio relacional es semejante al obtenido por el género de la pintura de castas: se privilegia la creación constante de mediaciones, evitando la confrontación directa entre los polos del vasto campo semántico del vocabulario de “los colores de piel”. El antropólogo así concluyó su raciocinio: “Nuestro racismo, entonces, especuló sobre el ‘mestizo’, impidiendo así el conflicto del negro (o del indígena) con el blanco colonizador o explotador”.⁴²

Tal observación revela el sentido fuerte del doble vínculo propio de la experiencia histórica latinoamericana.

40. DaMatta, Roberto. “Digressão: A fábula das três raças, ou o problema do racismo à brasileira”, en *Relativizando: uma introdução à antropologia social*, Vozes, Petrópolis, 1984, pp. 58–85.

41. *Ibidem*, p.80.

42. *Ibid*, p.83.

En los dos casos —la pintura de castas en el universo novohispano y el campo semántico de “las razas” en Brasil—, el “otro otro”, todos los “otros otros” —aquí, fundamentalmente, quienes no sean “blancos, europeos”— conocen lo que propuse llamar “visibilidad débil”. La paradójica técnica de invisibilización no consiste en borrar su huella o sencillamente denegar su presencia. Al contrario, el “otro otro” disfruta de algún nivel de representación, él se encuentra físicamente cercano, pero, por ello mismo, es mantenido a una distancia todavía más segura, ya que se dificultan las condiciones de resistencia y rebelión por la misma cercanía disciplinada.

Visibilidad débil, entonces, es la forma precisa de no ver lo que se encuentra delante de los ojos: es el *desconocimiento* que nutre el desprecio victimario hacia ese “otro otro”, la violencia estructuralmente latinoamericana: la “carta robada” que se encuentra en los orígenes de nuestra América.

De ahí, la inaceptable indiferencia que nos ciega para la violencia de nuestros acontecimientos cotidianos. En nivel propiamente sistémico, Jean-Pierre Dupuy, uno de los más importantes interlocutores de René Girard, identificó tal fenómeno en la estructura de la economía contemporánea.

En sus palabras:

El orden económico es la construcción social de la indiferencia a las desgracias de los demás. En este orden no son las relaciones entre rivales las que son vectores de las mayores violencias, sino las relaciones entre cada individuo y los otros, es decir, las relaciones entre terceros. [...]

Los “excluidos” de la sociedad económica no son para nada víctimas sacrificiales, porque, lejos de ser el foco de la fascinación general, *mueren de la indiferencia de todos*.⁴³

(Exactamente como ocurre con el narrador de *El corazón de las tinieblas*, la “visibilidad débil” apacigua nuestras conciencias, sin alterar la estructura política y social que autoriza la reproducción de jerarquías.)

He aquí cómo la *méconnaissance* puede convertirse en *respiración artificial*.

TEORÍA MIMÉTICA Y CANIBALISMO⁴⁴

Paso ahora a discutir las relaciones entre teoría mimética y canibalismo, reflexionando acerca de la estructura de doble vínculo subyacente a la técnica de hacer al “otro otro” paradójicamente invisible a través de una “visibilidad débil”.

Por un lado, el sujeto que emerge de la teoría mimética es un sujeto cuyo “mal ontológico” lo obliga a adoptar un modelo, sin el cual no llegará siquiera a determinar sus objetos de deseo. Reitero: lo que importa subrayar es la centralidad del otro en la determinación del yo.

43. Dupuy, Jean-Pierre. *La crisis y lo sagrado*, op. cit., p.9; las cursivas son añadidas.

44. En español, es indispensable citar el más completo trabajo contemporáneo sobre el tema: Jáuregui, Carlos. *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, Casa de las Américas, La Habana, 2005. El autor ganó el Premio de Ensayo Artístico-Literario de 2005, otorgado por la Casa de las Américas.

Por otro, el canibalismo cultural también se basa en un sujeto que sufre de una carencia estructuradora, que lo mueve de forma continua a absorber al otro, al inventar a través de esa asimilación una alternativa a la violenta exclusión de la alteridad. De ese modo, se radicaliza el principio de Levinas: el otro no es exactamente un otro yo; el otro es parte inseparable del yo como un tú. La sentencia de Arthur Rimbaud finalmente cobra plena fuerza: “*Je est un autre*”. *Yo es otro*: la agramaticalidad de la construcción expresa la afinidad entre teoría mimética y canibalismo. El yo no deja de ser lo que es para convertirse enteramente en otro; Rimbaud no dijo “*Je suis un autre*”. No se dice *yo soy otro* porque no se trata de intercambiar identidades estables sino más bien de enmarcar la inestabilidad radical de proceso, siempre que se conceda centralidad al otro.

(La agramaticalidad rimbaudiana es la sintaxis del doble vínculo.)

Empiezo, entonces, a explorar la asociación entre las dos visiones de mundo, la girardiana y la oswaldiana. Empecemos con el pensador francés:

[...] cuando dicen algunos que la eucaristía se enraíza en el canibalismo arcaico, ¡no hay que negar tal cosa sino más bien afirmarla! La verdadera historia de la humanidad es una historia religiosa que se remonta hasta ese canibalismo primitivo. Éste se identifica con la religión, y la eucaristía recapitula, de principio a fin, esa misma historia. Todo esto es de primordial importancia, y una vez que se ha

entendido, hay que admitir necesariamente que la historia de la humanidad incluye un inicio criminal representado por el asesinato de Abel por Caín.⁴⁵

Obsérvese la perspectiva de *long durée*, reuniendo bajo una mirada genética alfa y omega, violencia arcaica y eucaristía cristiana.⁴⁶ En ese horizonte, la antropofagia se reviste de importancia decisiva tanto para el entendimiento de la violencia, como para el desarrollo de una vía potencial de contención de la violencia estructural. Sin embargo, la cuestión tiene sus recovecos, pues históricamente la doctrina cristiana se asoció al esfuerzo colonizador europeo en América, condenando el canibalismo ritual, incluso usándolo como pretexto para el proyecto imperial portugués y español.

De hecho, Richard King mostró que, en ciertos momentos, antropofagia fue empleada como palabra “mágica”, auténtica panacea para resolver el difícil problema de los intercambios culturales y de las relaciones de poder.⁴⁷ Él tiene razón: no existe una fórmula certera para lidiar con el problema de la asimilación productiva de la alteridad —así como la teoría mimética, la antropofagia no debe ser vista como una respuesta definitiva. Pero, si es comprendida en su complejidad constitutiva, la hipótesis antropo-

45. Girard, René. *Los orígenes de la cultura*, *op. cit.*, p.101.

46. Al mencionar el canibalismo, Girard reiteró el principio de su investigación: “Esta tendencia a la espiral es constante en mi trabajo. [...] comenzar por la omega y no por el alfa, porque la omega es la base principal de todo”. René Girard. “El revés del mito. Conversaciones con Maria Stella Barbieri”, *op. cit.*, p. 68.

47. King, Richard C. “The (mis)uses of cannibalism in contemporary cultural critique”, en *Diacritics*, vol.30, núm.1, 2000, pp. 106–123.

fágica puede estimular una crítica cultural sofisticada, muy cercana a los postulados del pensamiento girardiano. Así, a su modo, el canibalismo cultural ya proponía la centralidad del otro en la determinación del deseo e incluso de la interdividualidad.

No se trata de un acercamiento artificial. El propio pensador francés dedicó un estudio al canibalismo de los tupinambá, los indígenas que dominaban el litoral brasileño antes de la invasión de los portugueses y con los cuales Montaigne habría entablado su célebre diálogo en Rouen. Al tratar la difícil pero decisiva cuestión de “la unidad de todos los ritos”,⁴⁸ Girard decidió enfrentar el reto de investigar un modelo que parecía totalmente opuesto a los cimientos de su teoría.

Entiéndase la dificultad.

El mecanismo del chivo expiatorio, central en la elaboración de la teoría mimética, supone que la canalización de la violencia contra un miembro del grupo permite, a través de su sacrificio, disciplinar el caos de la proliferación de dobles miméticos.

Por ello, el modelo de crisis mimética, y sobre todo la forma de su resolución, es siempre endogámico. Ahora bien, en el caso de los tupinamba, el sacrificado viene de fuera del grupo que lo sacrifica ritualmente: es, por definición, un enemigo. Girard reconoce el problema:

Una de las razones que nos impiden ver la estrecha relación entre la monarquía africana y el caniba-

48. Girard, René. “La unidad de todos los ritos”, en Girard, René. *La violencia y lo sagrado*, op. cit, especialmente pp. 285–290.

lismo tupinamba reside en el reclutamiento de la víctima que está sacada desde “dentro” en el primer caso y de “fuera” en el segundo. Para obtener el mismo resultado en ambos casos, la preparación sacrificial debe hacerse en sentido contrario.⁴⁹

Es decir, argumenta Girard, el canibalismo ritual era un complejo sistema que obligaba al enemigo una larga convivencia con la comunidad que posteriormente lo sacrificaría. El enemigo recibía incluso a una mujer y, en el tiempo de contacto con la comunidad, el foráneo era propiamente integrado al grupo. En esa condición sería sacrificado, lo que restituye al fenómeno un carácter endogámico.⁵⁰

Recuérdese, entonces, la solución propuesta por el pensador francés:

El elemento antropofágico no exige ninguna explicación especial. Bajo más de un aspecto, *es el que aclara los ritos más oscuros*. Cualquier consumo de carne sacrificial, humana o animal, debe interpretarse a la luz del deseo mimético, *auténtico canibalismo del espíritu* que siempre acaba por dominar sobre la violencia ajena, sobre la violencia del otro. El deseo mimético exacerbado desea a un tiempo

49. *Ibidem*, p.289; las cursivas son añadidas.

50. Ese es el sentido fuerte de la afirmación: “Sólo un mecanismo *real* puede hacer verdaderamente inteligible el proyecto del canibalismo ritual”. *Ibid*, p.287. Vale decir, la memoria cultural del asesinato fundador.

destruir y absorber la violencia encarnada del modelo-obstáculo, siempre asimilado al ser y a la divinidad.⁵¹

Cabe mencionar otra vez el vínculo fuerte entre antropofagia y eucaristía establecido por Girard. El escritor brasileño decimonónico, José de Alencar, ya había intuido esa asociación:

El sacrificio humano significaba una gloria insigne reservada a los guerreros ilustres o varones distinguidos cuando hechos prisioneros [...] Los restos del enemigo se convertían, pues, en *un tipo de hostia sagrada* que fortalecía a los guerreros, pues a las mujeres y a los jóvenes les tocaba apenas una pequeña porción. No era venganza, sino *una especie de comunión de la carne*; por la cual se realizaba la transfusión del heroísmo.⁵²

Por supuesto, no es mi interés ahondar la discusión *antropológica* del canibalismo ritual, lo que exigiría un libro

51. *Ibid.*, p.288.

52. Alencar, José de. *Ubirajara*, José Olympio, Río de Janeiro, 1965, p.355; las cursivas son añadidas. La novela se publicó en 1874.

53. Este, por lo tanto, no es el espacio para tratar el tema largamente. De hecho, empiezo a planear un libro dedicado a la cuestión de la antropofagia. Pero, de inmediato, debo señalar que el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro, quien desarrolló hasta ahora la reflexión más importante sobre el canibalismo ritual, tiene una mirada crítica hacia la hipótesis girardiana, aunque parezca considerarla digna de discusión. Véase *Araweté: os deuses canibais*, Jorge Zahar / ANPOCS, Río de Janeiro, 1986, especialmente pp. 653, 671 y 680. En la traducción al inglés de una versión modificada de este libro, el autor expresó de manera mucho más elocuente su desacuerdo con el pensa-

entero,⁵³ sino más bien evidenciar vínculos entre aspectos de la teoría mimética y las ideas propuestas por Oswald de Andrade, con acento en la centralidad del otro para la determinación del yo.

Al fin y al cabo, es evidente que Girard no se interesó por el canibalismo en sí mismo sino como un elemento más en la formación de su pensamiento.⁵⁴

Oswald desarrolló sus ideas en dos manifiestos: “Manifiesto da poesia Pau–Brasil”, publicado en *Correio da Manhã*, el 18 de marzo de 1924, y el “Manifiesto antropófago”, lanzado en el primer volumen de la *Revista de Antropofagia*, en 1928. La lectura de esos manifiestos permite comprender la antropofagia oswaldiana como forma de apropiación inventiva de la alteridad. Además, el brasileño ejerció esa premisa a través de un diálogo directo pero también complejo con las ideas de Sigmund Freud, en especial con su estudio acerca de los comienzos de la civilización, *Totem und Tabu* —diálogo y enfrentamiento que también fueron decisivos para Girard. Si, al principio del “Manifiesto antropófago”, las tesis de Freud son cere-

dor francés; véase, *From the enemy's point of view. Humanity and divinity in an Amazonian society*, University of Chicago Press, Chicago / Londres, 1992, p.372, nota 2. Ahora, el antropólogo juzga “no ser necesario discutir [...] las elucubraciones etnocéntricas de Girard”.

54. “La complejidad de las prácticas de canibalismo eran de tal magnitud que tenía inevitablemente consecuencias de carácter cognitivo, tecnológico y artístico. *Pero lo que favorecía el avance del conocimiento no era el canibalismo en sí, ni tampoco la clase de víctima que se sacrificaba, era el mecanismo sacrificial*”. Girard, René. *Los orígenes de la cultura*, *op. cit.*, p.135; las cursivas son añadidas.

55. “Estamos fatigados de todos los maridos católicos sospechosos puestos en drama. Freud acabó con el enigma mujer y con otros sustos de la psicología impresa”. Andrade, Oswald de. “Manifiesto antropófago”, *op. cit.*, p.47.

moniosamente adoptadas,⁵⁵ al final, la irreverencia con el fundador del psicoanálisis anuncia la distancia crítica inaugurada por el festín antropofágico.⁵⁶ “Del Tabú al tótem” es la consigna que atraviesa el manifiesto,⁵⁷ y Oswald la cumple literalmente devorando a las ideas de su modelo. Es como si Oswald le diera la mano a Friedrich Nietzsche, soñando con una civilización del *ello*, en la cual el *superyo* ya no pudiera imponerse.

El brasileño, así, intuyó con agudeza la dimensión antropológica de la antropofagia, tal como es sintetizada por Peggy Sanday: “El canibalismo casi nunca corresponde al acto de comer, sino, en primer lugar, a un vehículo de mensajes no-digeribles —mensajes que tienen que ver con la preservación, la regeneración y la fundación del orden cultural”.⁵⁸

En este contexto, es importante subrayar que, en el párrafo de apertura de *A crise da filosofia messiânica*, ensayo de 1950, fundamental para una relectura de la antropofagia en el pensamiento brasileño, Oswald ponderó:

La antropofagia ritual es observada por Homero entre los griegos [...] En la expresión de Colón, *comían a los hombres*. Pero no lo hacían por gula o hambre. Se trataba de un rito que, encontrado

56. “Contra la realidad social, vestida y opresora, clasificada por Freud —la realidad sin complejos, sin locura, sin prostitución y sin cárceles del Matriarcado de Pindorama”. *Ibidem*, p.52.

57. “La transformación permanente del Tabú en tótem”. *Ibid*, p.48; “La transfiguración del Tabú en tótem”. *Ibid*, p.50; “por la contradicción permanente del hombre y su Tabú”. *Ibid*, p.51.

58. Sanday, Peggy. *Divine hunger. Cannibalism as a cultural system*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, p.3.

también en las otras partes del globo, parece expresar un modo de pensar, una visión del mundo, que caracterizó cierta fase primitiva de toda la humanidad.⁵⁹

Oswald vislumbró en la antropofagia una auténtica *Weltanschauung*, un complejo sistema cultural, anticartesiano por excelencia. En lugar de separar cuerpo y alma, al contrario, en la visión antropofágica del mundo, la forma más directa de acceder a las cualidades del alma es el contacto directo con el cuerpo: “El espíritu se rehúsa a concebir el espíritu sin el cuerpo. El antropomorfismo. Necesidad de la vacuna antropofágica”.⁶⁰

Inicialmente, Oswald derivó este sistema de la experiencia de los tupí-guaraní. Posteriormente, amplió al máximo sus referencias históricas y bibliográficas. Por ejemplo, aunque no supiese alemán, mencionó el estudio de Ewald Volhard, *Kannibalismus*, libro publicado en 1939 y que sigue siendo una consulta obligatoria para quien trabaje con el tema —los dientes afilados del antropófago brasileño parecían intuir el contenido de los libros cuya lengua desconocía. El antropólogo Carlos Fausto estudió el entendimiento que Oswald tenía del canibalismo cultural, y llegó a la siguiente conclusión: “La antropofagia como metáfora [...] expresa una comprensión profunda del canibalismo como operación práctico-conceptual”.⁶¹ En los

59. Andrade, Oswald de. *A crise da filosofia messiânica*, *op. cit.*, p.101.

60. Andrade, Oswald de. “Manifiesto antropófago”, *op. cit.*, p.48.

61. Fausto, Carlos. “Cinco séculos de carne de vaca. Antropofagia literal e antropofagia literária”, en Castro Rocha, João Cezar de y Jorge Ruffinelli (eds.), *op. cit.*, p.76.

años de la década de 1950, Oswald amplió su noción de antropofagia con un propósito nada modesto: componer una historia alternativa de la humanidad, cuyo eje sería la asimilación de la alteridad. Tal proyecto llevó al brasileño a buscar una base antropológica para su teoría crítica.

Se trata del mismo horizonte teórico de Girard: la antropofagia como alfa y omega del proceso civilizatorio. De igual modo, el pensador francés buscó comprender el canibalismo ritual en su propio contexto. Además, Girard estableció un paralelo inesperado entre antropofagia y mundo contemporáneo:

La ideología del canibalismo ritual se asemeja a los mitos nacionalistas y guerreros del mundo moderno [...]

En su novela de ciencia-ficción titulada *1984*, George Orwell muestra a los jefes de dos supertiránías cínicamente decididos a perpetuar su conflicto a fin de garantizar con mayor seguridad su dominio sobre unas poblaciones engañadas. El culto caníbal, basado en la guerra permanente y destinado a perpetuar la tranquilidad interior, nos revela que el mundo contemporáneo no tiene el monopolio de dichos sistemas.⁶²

Al fin y al cabo, el alfa y la omega son intercambiables y los extremos suelen tocarse. Bento Santiago, narrador de *Dom*

62. Girard, René. "La unidad de todos los ritos", en *La violencia y lo sagrado*, *op. cit.*, p. 291.

Casmurro, buscó sin éxito, “atar las dos puntas de la vida, y restaurar en la vejez la adolescencia”.⁶³

En una escala mucho más amplia, Oswald de Andrade y René Girard supieron hacerlo.

La antropofagia fue su sendero.

CAMUS ENCUENTRA A OSWALD

En 1946 Albert Camus visitó América del Sur. Durante el viaje hizo apuntes que fueron publicados póstumamente. El escritor produjo irregulares (y a veces brutales) comentarios sobre ciudades y personas que conoció. En São Paulo, tuvo una cena con Oswald, ya bastante reconocido en Brasil por su tesis polémica: la antropofagia no sería síntoma inexorable de barbarie sino más bien constituiría auténtica fuerza motriz de civilización.

De hecho, tal hipótesis ya había sido sugerida por Carl Vogt. En una polémica ponencia realizada en 1871, “*Anthropophagie et sacrifices humaines*”, Vogt propuso una noción perturbadora para muchos:

[...] podemos incluso ir más allá y demostrar a través de hechos que las *tribus que practicaron el canibalismo y el sacrificio humano son en general mucho más avanzadas en la agricultura, en la industria, en las artes, las leyes, etc.*, que las tribus vecinas, que rechazaron esos horrores.

63. Machado de Assis, Joaquim Maria. *Dom Casmurro*, op. cit, p.37.

Esta consecuencia debe parecer chocante; pero para consolidarla, basta probar que la costumbre fue universal.⁶⁴

He aquí una ponencia fascinante: a la vez, Vogt no oculta su “horror”, pero mantiene los ojos abiertos y busca entender las evidencias que encuentra.

En su diálogo con Camus, el brasileño jugaba con el lugar común, buscando subvertir el sentido atribuido al ritual que hizo del tupí-guaraní un nombre familiar en Europa. De hecho, cliché creado por la vigorosa descripción de un “sobreviviente” de los indios brasileños. El libro de Hans Staden, *Die Wahrhaftige Geschichte und Beschreibung einer Landschaft der Wilden, nackten, grimmin-gen Menschenfresser, in der Neuen Welt Amerika gelegen*,⁶⁵ rápidamente se tornó unos de los más exitosos *best-sellers* de la época. De igual modo, fueron decisivas las sugerentes ilustraciones de Théodore de Bry sobre rituales antropofágicos. Así, se creó un vínculo prácticamente automático entre Nuevo Mundo y canibalismo, por igual traducido en la cartografía, con sus reproducciones de canibales labo-

64. Vogt, Carl. “Anthropophagie et sacrifices humaines”, en *Congrès International d'Anthropologie et d'Archéologie Préhistoriques, Compte rendu de la cinquième session à Bologne 1871*, Fava et Garagnani, Bolonia, 1873, p.6. La ponencia fue publicada en 1873 en los anales del encuentro.

65. El título completo es otra forma de viaje, pues llega a aclarar las circunstancias de la publicación. Traduzco libremente: *La verdadera historia de los salvajes y feroces devoradores de hombres, encontrados en el Nuevo Mundo, la América, y desconocidos antes y después del nacimiento de Cristo en la Tierra de Hessen, hasta los últimos dos años pasados, cuando el propio Hans Staden de Homberg, en Hessen, los conoció, y ahora los trae al conocimiento del público por medio de la impresión de este libro.*

riosos, en su incansable asimilación de cuerpos europeos. Además, uno de los primeros textos escritos sobre Brasil reforzó la asociación de los ingredientes de esa receta de exotismo: me refiero a *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, de Jean de Léry, su narrativa del viaje realizado en los años de 1556–1958.⁶⁶

En ese campo minado, ¿cuál es la conexión posible entre el escritor francés y el poeta brasileño?

Veamos lo que Camus apuntó en su bitácora el 3 de agosto de 1949: “Cena con Oswald de Andrade, personaje notable (a desarrollar). Su punto de vista es que Brasil es poblado por primitivos y que es mejor que sea así”.⁶⁷

Nada pudiera haber sido más adecuado: durante un auténtico banquete, Camus fue seducido por el inventor de la antropofagia, presentada como poderosa *Weltanschauung*. En verdad, el autor de *El extranjero* pudiera incluso haber empleado el concepto, pues intuyó perfectamente su alcance.

Léase su comentario en el día siguiente:

Andrade me expone su teoría: la antropofagia como visión del mundo. Dado el fracaso de Descartes y de la ciencia, retorno a la fecundación primitiva: matriarcado y la antropofagia. El primer obispo que

66. “El capítulo ‘La antropofagia ritual de los tupinambas, del manuscrito de Andrés Thevet [...] constituye el primer gran aporte al conocimiento de esta materia. En la extensa obra del cosmógrafo se encuentran datos que se aúnan para dar a la descripción del rito su cabal sentido interpretativo”. Blanco Villalta, Jorge Gastón. *Ritos caníbales en América*, Casa Pardo, Buenos Aires, 1970, p.75.

67. Camus, Albert. *Diário de viagem*, Record, Río de Janeiro, 1997, p.97.

desembarcó en Bahía fue devorado por los indios. Andrade fechaba su revista en el año 317 a partir del acto en el que fue devorado el obispo Sardinha (pues el obispo se llamaba *Sardina*).⁶⁸

Camus naturalmente no dejó escapar el juego de palabras: un obispo de nombre “Sardinha” (*Sardina*) representaba un irresistible *ready-made* lingüístico *avant la lettre*, especialmente porque el malogrado religioso naufragó próximo a una tribu de antropófagos.

(¿Cómo no devorarlo?)

El escritor francés no llegó a desarrollar sus apuntes acerca de la teoría del brasileño. Sin embargo, comprendió su potencia, pues el escueto enunciado —*antropofagia como visión del mundo*— implica el entendimiento del canibalismo cultural como definición metafórica de la apropiación de la alteridad. Además, parece que el francés se interesó en divulgar las ideas del brasileño a través de la traducción de sus textos.

No obstante, será otro francés que tal vez se haya beneficiado de la intuición del brasileño.

Deseo, entonces, sugerir una nova conexión; ahora entre la antropofagia de Oswald y cierto aspecto de la antropología de Claude Lévi-Strauss.

DESENCUENTROS

En *Tristes tropiques*, Lévi-Strauss rescribió el siempre mencionado ensayo de Michel de Montaigne, “Des canni-

68. *Ibidem*, p.117; las cursivas son añadidas.

bales”.⁶⁹ El antropólogo lo hizo por medio de una distinción entre los conceptos de “antropofagia” e “antropemia”. Por un lado, el acto de devorar al otro, lo que implica asimilarlo; por otro, eliminación de la alteridad, lo que significa la incapacidad de enriquecerse con ella. La antropofagia, en ese sentido, no deja de ser una forma especial de emulación.

En las palabras de Lévi–Strauss:

[...] estaríamos tentados a contraponer dos tipos de sociedad: las que practican la antropofagia, esto es, que vislumbran en la absorción de ciertos individuos dueños de tremendas fuerzas el único medio de neutralizarlas e incluso de sacar provecho de ellas; y las que, como la nuestra, adoptan lo que se pudiera llamar de *antropemia* (del griego *émein*, vomitar).⁷⁰

Mientras las sociedades occidentales modernas desarrollaron un patrón de comportamiento que requiere la simple eliminación de la alteridad, las sociedades que practicaron el canibalismo ritual lograron asimilar al otro mediante su ingestión física y simbólica. Ahora bien, sociedades que convirtieron el canibalismo en rito considerarían irremediabilmente bárbaras a las sociedades “antropémicas”, pues

69. Como siempre, Girard sorprende al lector con su acercamiento muy peculiar de los textos clásicos: “¿Se toma en serio Montaigne ese asunto? La única alusión al canibalismo en su ensayo se encuentra en el título: ‘Los canibales’. Montaigne quiere mostrar, pienso, que desconfía de lo que se cuenta de los Tupinambá”. Girard, René. “Contra el relativismo”, en Girard, René. *Aquel por el que llega el escándalo*, *op. cit.*, p.39.

70. Lévi–Strauss, Claude. *Tristes tropiques*, Plon, París, 1955, p.464.

la completa exclusión del otro no sería aceptable en su cosmovisión.

Muy probablemente, Lévi–Strauss conoció el “Manifiesto antropófago”; al menos es imaginable un conocimiento de oídas. En los años de la década de 1930, cuando el futuro antropólogo llegó a Brasil como profesor de la Universidad de São Paulo, creada en 1934, las ideas de Oswald eran muy divulgadas. Fue en Brasil que Lévi–Strauss emprendió el cambio decisivo en su carrera, al remplazar su interés inicial por la filosofía por el propósito de dedicarse enteramente a la antropología.

Además, Mário de Andrade, compañero de generación de Oswald, estableció un contacto estrecho con Dina Lévi–Strauss, en aquel entonces esposa de Lévi–Strauss.⁷¹ Juntos, entre otras iniciativas, promovieron la creación de la “Sociedade de Etnografia e Folclore de São Paulo”, siguiendo el modelo de la “Société de l’Etnographie et Folclore”. Por lo tanto, sería natural que Lévi–Strauss tuviese alguna noticia tanto del “Manifiesto antropófago” como de la rapsodia *Macunaíma* —la novela auténticamente antropofágica de las vanguardias históricas en Brasil. En efecto, el antropólogo alabó la novela, mencionando su contacto con el autor: “Conocí bien a Mário de Andrade:

71. La compleja relación de la presencia, brillante, de Dina Lévi–Strauss en Brasil, con el posterior olvido sobre sus actividades, fue estudiada por Ellen Spielmann en *Das Verschwinden Dina Lévi–Strauss’ und der Transvestismus Mário de Andrade: Genealogische Rätsel in der Geschichte der Sozial- und Humanwissenschaften im modernen Brasilien | La desaparición de Dina Lévi–Strauss y el transvestismo de Mário de Andrade: enigmas genealógicos en la historia de las ciencias sociales y humanas del Brasil moderno*, Wissenschaftlicher, Berlín, 2003. Esta es una edición bilingüe.

él dirigía el departamento cultural de la ciudad de São Paulo. Éramos muy cercanos. Su novela *Macunaíma* es un gran libro”.⁷² No obstante, y muy al contrario de Camus, el antropólogo paradójicamente decidió ser “antropémico” en lo que dice respecto al diálogo con la intuición de Oswald. Irónicamente, el francés prefirió “vomitar”, en vez de “asimilar” la voz del otro en su propio texto.

Tal reconstrucción hipotética de lecturas y amnesias es importante para restablecer la genealogía del concepto. En una crítica a la globalización neoliberal, Zygmunt Bauman retomó la distinción conceptual de Lévi-Strauss. El sociólogo polaco recurrió a la estrategia propuesta por Oswald, aunque sin tener idea del origen periférico de la distinción que emplea con argucia: “Una era antropofágica: aniquilar los otros devorándolos y después, metabólicamente, transformándolos en un tejido indiscernible de lo que ya había”.⁷³ La mediación, *invisible*, entre sociólogo polaco y poeta brasileño se hace a través del antropólogo francés, como si el siglo XIX proyectara su sombra hasta hoy. La triangulación que originó las culturas latinoamericanas vuelve a destacarse, ampliando su alcance para el conjunto de la circunstancia no hegemónica. Por ello, propongo que, para tornar la teoría cultural de Oswald otra vez fecunda, precisamos de un nuevo horizonte teórico: es exactamente lo que busco con la asociación con el pensamiento girardiano.

72. Lévi-Strauss, Claude. *Loin du Brésil. Entretien avec Véronique Mortaigne*, Chandeigne, París, 2005, p.18.

73. Bauman, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*, Jorge Zahar, Río de Janeiro, 1998, p.18.

La antropofagia, de este modo, debe ser entendida como estrategia empleada en contextos políticos, económicos y culturales asimétricos. Se trata de un procedimiento empleado por los que se encuentran en el polo menos favorecido. El gesto antropofágico es una forma alternativa de asimilación de contenidos que, en un primer momento, fueron impuestos por condiciones objetivas de poder político y cultural. Sin más, ni menos: impuestos. La antropofagia pretende transformar la naturaleza de esa relación a través de la asimilación creativa de contenidos seleccionados: en contra de la imposición de datos, la volición en el acto de devorarlos.

Un ejemplo fuerte demuestra que las hegemonías culturales también son heraclitianas: nada impide que el “otro otro” se transforme en Otro. Pienso en Joachim du Bellay, miembro destacado de la *Pléiade*. En 1549 él publicó una especie de manifiesto del grupo, *Défense et illustration de la langue française*. La cuestión central era la difícil tarea de afirmar el valor del idioma francés cuando comparado a las literaturas clásicas. Fino estratega, Du Bellay recurrió a la historia de Roma, a fin de probar que el idioma francés podría comunicar ideas tan bien como el latín o el griego. Como tiro de gracia, recordó que los romanos perfeccionaron su idioma porque “imitaron lo mejor de los griegos, transformándose en ellos, devorándolos y, después de haberlos bien digerido, convirtiéndoles en sangre y alimento”.⁷⁴ ¡Pura antropofagia oswaldiana! Compréndase: en el siglo XVI, el idioma francés estaba en una posición

74. Du Bellay, Joachim. *Défense et illustration de la langue française*, Librairie Garnier, París, 1919, p.42; las cursivas son añadidas.

asimétrica (e inferior) en relación con el griego y al latín, que eran vistos como los medios naturales para la expresión artística y filosófica.

Este ejemplo confirma que mi preocupación nada tiene que ver con esencias sino con estrategias; por ello mismo, las circunstancias hegemónica y no hegemónica no son posiciones fijas sino ejes dinámicos, históricamente cambiables.

Una antropofagia mimética o una mimesis antropofágica, por lo tanto, pueden proveer el motor de una transformación del “otro otro” en sujeto pleno, convirtiendo su “visibilidad débil” en presencia constitutiva en la polis contemporánea. El otro otro adquiere voz propia y, por ende, crea condiciones de entablar un diálogo inédito.

UNA ALTERNATIVA: COMPARTIR Y NO DEVORAR

El escritor y ensayista Evando Nascimento propuso una reflexión novedosa acerca del gesto antropofágico, cuyas consecuencias son en particular relevantes para el esfuerzo que desarrollo en este libro.

En sus sugerentes palabras:

Nunca se come o no se debería comer sin compañía. Comer es compartir la comida, en lo que refiere al otro en tanto otro, a sabiendas de que en el instante en que intenta (simbólicamente) devorarlo la asimilación substancial jamás se completa del todo. El otro resiste a la mordida, a la ferocidad, y así lo

mejor es poder comer con él. *Comer juntos*: he ahí la clave para evitar lo peor.⁷⁵

Evando defiende que, aunque el principio de asimilación sistemática del otro —primer eslabón, inevitable en el ámbito del deseo mimético comprendido como “canibalismo del espíritu”—, no deje de ser un reconocimiento de su valor, esa es una forma agresiva de relacionarse con la alteridad. Propone, entonces, sustituir la agresividad implícita en el acto de devorar por la invitación a un banquete común, donde el yo y el otro se nutran de manera recíproca. De ese modo, no se niega la centralidad del Otro, que debe ser celebrada, pues evita los riesgos del solipsismo, origen de la violencia más común, basada en el desprecio victimario hacia la alteridad. Además, la propuesta de *comer juntos* permite rescatar al “otro otro”, siempre dejado al margen en la formación de las culturas latinoamericanas.

Al fin y al cabo, es necesario superar la visibilidad débil, y la forma más efectiva de hacerlo es *mostrar* el proceso de *ocultación* del “otro otro” que constituye la técnica de invisibilización definidora de la experiencia latinoamericana desde los tiempos coloniales.

Por ello, aunque pueda sonar paradójico, la superación del doble vínculo latinoamericano exige que logremos rodearnos de representaciones de la violencia que producimos, en tanto verdugos o cómplices silenciosos. Necesitamos inventar un lenguaje que permita comprender

75. Nascimento, Evando. “A desconstrução no ‘Brasil’: uma questão antropofágica?”, en Graças, Maria das; Alcides dos Santos y Fabio Durão (eds.), *Desconstruções e contextos nacionais*, 7 Letras, Rio de Janeiro, 2006, p.175.

la violencia que domina nuestros hechos cotidianos. Una tarea urgente es narrar los hechos y proponer conceptos que traduzcan el doble vínculo en la constitución de culturas shakespearianas: determinación ontológica *ab alio*; desprecio victimario hacia el otro; poética de la emulación; visibilidad débil.

Además de este marco teórico y conceptual, es indispensable que la violencia se vuelva visible. Pero eso no como espectáculo mediático que suele ocultar sus orígenes a través de una explicitación que solo puede cegarnos sobre nuestro involucramiento en el proceso. Al contrario, la técnica de invisibilización del “otro otro” debe convertirse en tema de reflexión, aclarando lo que no se quiere ver: somos todos, en alguna medida, responsables por la violencia que nos alcanza. Una alternativa se bosqueja en el propósito de *comer juntos* como una forma de enriquecerse recíprocamente —ya no hacerlo más a expensas del otro.

El arte puede jugar aquí un papel decisivo, promoviendo intervenciones que permitan ampliar el horizonte del cuestionamiento, involucrándonos más directamente en sus consecuencias.⁷⁶ Si el dilema de origen de nuestra América fue el desarrollo de una técnica de convertir invisible al “otro otro”, la forma de romper con ese tipo particular de *méconnaissance* es el desarrollo de un pensamiento crítico sobre el problema.

76. “Las huellas de la violencia mimética se encuentran presentes en la literatura y en los ritos de todas las culturas. Por ello, Girard le propuso llevar a cabo un análisis interdisciplinario, a fin de unir la estética con la antropología”. Mendoza-Álvarez, Carlos. *El Dios escondido de la posmodernidad*, op. cit., p.231.

En suma: *ver con ojos libres*.

Y, sobre todo, bien abiertos.

Para cerrar este capítulo, retorno a la novela de Joseph Conrad. Mejor aun: rehago parcialmente mis comentarios iniciales.

(Proceder a través de espirales —he ahí el quid del método girardiano.)

Señalé arriba el efecto atenuador de la estructura narrativa, cuyos marcos precisos parecen amortiguar los horrores relatados por Charles Marlow. Efecto que no deja de recordar la técnica de invisibilización que perpetúa la “visibilidad débil” en el contexto latinoamericano.

Sin embargo, hay una vía distinta de comprensión de la voz de Marlow en la novela. En este caso, la forma de la escritura de Conrad amenaza la *méconnaissance* que mantiene a la conciencia europea inmune a ataques como el de Aimé Césaire: *Europa es indefendible*.

Por un lado, la voz de Marlow es una acusación *pura y dura* de las atrocidades cometidas en nombre de la civilización. Por otro, expresa sutilmente la incapacidad europea de mirarse en el espejo de su propia barbarie. Aquí se muestra decisivo el concepto girardiano: “Un libro no debe ser un espejo sencillo de la realidad, él debe revelarnos los aspectos que tendemos a minimizar o no verlos jamás”.⁷⁷ La forma de la novela, así, no pretende sencillamente *denunciar* un contenido determinado sino hacerlo de un modo que *haga visible* la técnica de ocultación de la responsabilidad euro-

77. Girard, René. “Réponse à Jacques Godbout sur le jugement de Salomon”, *op. cit.*, p.158.

pea en casos traumáticos —como los crímenes cometidos en el Congo Belga.

La maestría literaria de Conrad incide en todos los ángulos del problema y Marlow surge como vértice de un inesperado triángulo, compuesto por el Congo Belga, Europa y la mediación de los dos narradores de *El corazón de las tinieblas*. Triángulo que se asocia intrínsecamente con la creación del sistema-mundo en la modernidad, iniciada con la colonización del así llamado Nuevo Mundo.

Es como si volviéramos a uno de los más poderosos triángulos de la tradición literaria.

Otra vez, y, como los marineros de Conrad, en una isla, volvemos a encontrar a Próspero, Ariel y Calibán.

¿Cómo reinventar su relación conflictiva?

He aquí lo que busco sugerir en la conclusión.



CONCLUSIÓN “EL OTRO LE DIO LA MANO”

NO ALTO

Concluyo las reflexiones presentadas en la Cátedra Eusebio Francisco Kino evocando un poema de Joaquim Maria Machado de Assis, dedicado precisamente a la relación conflictiva entre los polos representados por los personajes Ariel y Calibán.¹

Leamos el soneto “No alto”, reunido en *Ocidentais*:²

O poeta chegara ao alto da montanha,
E quando ia a descer a vertente do oeste,
Viu uma cousa estranha,
Uma figura má.

1. Naturalmente, no es este el espacio para desarrollar el tópico, pero aprovecho para mencionar el tema de un futuro libro: el estudio de las innumerables apropiaciones de *The tempest* por inventores latinoamericanos a partir del siglo XIX.

2. Machado de Assis, Joaquim Maria. “No alto”, en Murilo Leal, Claudio (ed.), *Ocidentais. Toda poesia de Machado de Assis*, Record, Río de Janeiro, 2008, p.347. *Ocidentais* fue un libro publicado en 1901.

Então, volvendo o olhar ao sutil, ao celeste,
Ao gracioso Ariel, que de baixo o acompanha,
Num tom medroso e agreste
Pergunta o que será.

Como se perde no ar um som festivo e doce,
Ou bem como se fosse
Um pensamento vão,

Ariel se desfez sem lhe dar mais resposta.
Para descer a encosta
O outro lhe deu a mão.³

El poeta, ahora abandonado por las Musas, es Próspero. Pero no el señor de la isla, dueño de los destinos de Calibán y Ariel, sino más bien un sujeto mimético, cuya “falta de ser” le obliga a depender tanto del espíritu como del cuerpo de otros. Este Próspero es el mismo identificado por Boaventura de Sousa Santos: Próspero calibanizado, necesitando de apoyo para *descender por la vertiente del oeste*.

Además, en este caso, es cierto, se trata de un Próspero tropical, de tez morena. Sin embargo, no seamos vencidos por el autoexoticismo, pues, exactamente como el bardo

3. Ofrezco una traducción del poema (hecha con la colaboración de María Teresa Atrián Pineda): “El poeta llegó a lo alto de la montaña, / Y cuando iba a descender por la vertiente del oeste, / Vio una cosa extraña, / Una figura maligna. // Entonces, volviendo la mirada a lo sutil, a lo celeste, / Al gracioso Ariel que lo acompaña al bajar / En un tono tímido y agreste / Pregunta quién será. // Como se pierde en el aire un sonido festivo y dulce, / O bien como si fuese / Un pensamiento ido, // Ariel se deshace sin darle respuesta. / Para descender la cuesta / El otro le dio la mano”.

inglés, el autor brasileño se descubrió dividido entre Ariel y Calibán —*inesperada imagen final del doble vínculo latinoamericano*. Por lo tanto, es indispensable evitar el camino usual, que consiste en oponer irremediamente a los dos personajes, como si ellos fuesen meras traducciones dramáticas de principios opuestos. Al contrario, es necesario adoptar la alternativa propuesta por René Girard y bosquejada en el poema de Machado de Assis. Así como propuse respecto de los conceptos de centro y periferia, es necesario volver siempre más compleja la relación conflictiva, pero indisociable, entre Calibán y Ariel: los dos se encuentran a la sombra de Próspero, pues son ambos esclavos del mismo señor.

Una contaminación de roles que ya se encuentra en el texto shakespeariano. Solo hay que recuperar la progresión negativa, y muy sintomática, del tratamiento dado por Próspero a Ariel.

Veamos.

He aquí cómo inicialmente Ariel es llamado: “Come away, servant, come; I’m ready now. / Approach, my Ariel. Come!”.⁴

Aunque sea denominado *siervo*, el tratamiento que recibe es afectuoso: “my Ariel”. El espíritu corresponde a las expectativas de su señor, quien, entonces, así le dirige la

4. Shakespeare, William. *The tempest*, en Lindley, David (ed.), *op. cit.*, p.108. En la traducción al español: “¡A mí, mi siervo! Ven; heme dispuesto. / ¡Acude pronto, Ariel, mi Ariel, acude!”. Shakespeare, William. *La tempestad*, en *Comedias*, *op. cit.*, p.297.

palabra clave: “spirit”; “My brave spirit!”⁵ Parecería que no pudiera ser más enfática la oposición con el puro cuerpo que se llama Calibán.

No obstante, cuando Ariel le recuerda a Próspero que su hora de libertad sonó y que por ello ya no tiene más la obligación de seguir obedeciendo a su señor, todo cambia dramáticamente.

Recuérdese el revelador diálogo:

Ariel – Is there more toil? Since thou dost give me pains,

Let me remember thee what thou hast promised,

Which is not yet performed me.

Prospero –

How now? Moody?

What is't thou canst demand

Ariel – My liberty.⁶

Es así, entonces, cómo el señor, además de amenazar al espíritu, pasa a tratarlo: “malignant thing”.⁷ Finalmente lo

5. Lindley, David (ed.). *Op. cit.*, p.109. En la traducción al español: “Espíritu”; ¡Mi espíritu animoso!”. Shakespeare, William. *La tempestad*, en *Comedias*, *op. cit.*, pp. 297–298.

6. Lindley, David (ed.). *Op. cit.*, p.112. En la traducción al español: “Ariel – ¿Hay más que hacer? Ya que me das fatiga, / Deja que te recuerde tu promesa /, Que aun no cumpliste. // Próspero – Rezonón, ¿qué es esto? ¿Adusto estás? ¿Qué puedes tú pedirme? // Ariel – Mi libertad”. Shakespeare, William. *La tempestad*, en *Comedias*, *op. cit.*, p.299.

7. Lindley, David (ed.). *Op. cit.*, p.112. En la traducción al español: “ser maligno”. Shakespeare, William. *La tempestad*, en *Comedias*, *op. cit.*, p.300.

que se quedara oculto bajo palabras amables se revela *a cara descubierta*: “Thou, my slave”.⁸

La misma palabra que estigmatiza a Calibán desde su primera referencia en la boca de Próspero: “Shake it off. Come on, / We’ll visit Caliban, *my slave*, who never / Yields us kind answer”.⁹

Espíritu y cuerpo en todo son opuestos; sin embargo, un vínculo los reúne: los dos son esclavos de Próspero.

Girard lo sugirió en su estudio del teatro shakespeariano: “En el teatro de Shakespeare no podemos decir exactamente por dónde pasa la línea fronteriza entre Ariel y Calibán, y no hay que buscar la precisión en este terreno. Aunque los dos espíritus sean en principio incompatibles, su coexistencia de hecho es sugerida por el texto de *La tempestad*”.¹⁰

Vuelvo al soneto de Machado de Assis.

Si en lo alto de la montaña Próspero contaba con el numen —*Al gracioso Ariel*—, en el descenso de la cuesta apenas encontró el apoyo del monstruo —*una cosa extraña*. Machado, así como el Shakespeare de *La tempestad*, cifró en ese soneto una reflexión reveladora sobre el carácter propiamente esquizofrénico del doble vínculo en sus pulsiones contradictorias.

Próspero–Shakespeare, según el inspirado estudio de Girard, necesitó equilibrar una revelación categórica de

8. Lindley, David (ed.). *Op. cit.*, p.114. En la traducción al español: “Tú, mi esclavo”. Shakespeare, William. *La tempestad*, en *Comedias, op. cit.*, p.300.

9. Lindley, David (ed.). *Op. cit.*, p.116. En la traducción al español: “Sacúdelo, y en marcha: / A ver Calibán, *mi esclavo*, iremos, / Que no nos da jamás gentil respuesta”. Shakespeare, William. *La tempestad*, en *Comedias, op. cit.*, p.302.

10. Girard, René. *Shakespeare, op. cit.*, p.445.

la dimensión conflictiva de la mimesis —su momento Calibán— con la representación matizada de los efectos del mecanismo del chivo expiatorio —su instante Ariel. De este modo, compuso sus piezas a través de una “ambigüedad estructural” que le permitió seducir a diversos públicos simultáneamente: tal vez el mayor secreto de su éxito popular en el universo isabelino —de hecho, hasta los días de hoy.

Girard subrayó la habilidad del dramaturgo:

Shakespeare es un auténtico maestro en lo tocante a escribir obras que funcionan en dos niveles: en medio de intrigas interesantes y agradables de seguir —y que son, en cierto modo, literatura o teatro popular—, incluye una revelación sutil que altera, a veces, los engranajes del mecanismo mimético, y que es posible que no vaya dirigida más que a unos pocos iniciados.¹¹

En la lectura de Girard, el pleno desarrollo del genio shakespeariano exigió la oscilación constante entre la risa irreverente proporcionada por las burlas de Calibán y la autoconciencia sugerida por los avatares de Ariel.

El autor de *Troilo y Crésida*,¹² como pocos, supo convertir el doble vínculo en lenguaje propio:

11. Girard, René. *Los orígenes de la cultura*, op. cit., p.174.

12. He lo que dijo Girard de esta pieza: “Mi ‘biblia’ del deseo mimético es *Troilo y Crésida*”. Girard, René. *Quand ces choses commenceront...*, op. cit., p.36.

En cuanto a Shakespeare, no tardó en entender que agitar el deseo mimético ante las narices del público no es la manera más segura de conocer el éxito..., cosa que aparentemente yo no he llegado a entender nunca. A Shakespeare le bastó muy poco tiempo para hacer más sutil, insidiosa y compleja su manera de tratar el deseo.¹³

La estructura paradójica del texto shakespeariano ofrece un modelo perfecto para pensar la escritura girardiana y sobre todo la forma de pensamiento que subyace a la literatura mimética.

No será entonces una sorpresa que Girard haya identificado una pulsión similar en otro autor de su predilección: “Esta creación doble revela bien el género de hombre que fue Dostoyevski [...] Myskhine y Stavroguine son, esencialmente, dos imágenes opuestas del novelista. *El idiota* y *Los poseídos* son novelas circulares; ellos se desarrollan a partir de un eje central alrededor del cual el universo novelesco gravita”.¹⁴

Próspero–Machado, por su parte, también necesitó encontrar una delicada oscilación entre el día a día que le ofrecía el Brasil decimonónico y las lecciones de la tradición literaria.

(Próspero–Machado es, así, un típico inventor latinoamericano; maestro en el lenguaje de la poética de la emulación.)

13. Girard, René. *Shakespeare, op. cit.*, p.8.

14. Girard, René. *Dostoïevski, op. cit.*, pp. 89–90.

Por un lado, Ariel, el espíritu tutelar, universal en su ausencia de cuerpo; por otro, Calibán, y los muchos esclavos e innumerables *agregados* (dependientes) que ni siquiera llegarían a abrir sus libros. Aquí, Próspero–Shakespeare contaba con un beneficio nada despreciable, pues los calibanes de la Inglaterra isabelina, y no eran pocos, estaban dispensados de leer; bastaba con acudir al teatro y prestar cierta atención a la intriga desarrollada en el escenario —en el teatro de la época, con frecuencia el mejor espectáculo tenía lugar en el suelo de tierra donde se codeaba la audiencia más popular. En términos de la lectura de Girard, el procedimiento machadiano permite que el poeta sobrepase la mentira romántica con elegancia: unas veces flirtea con Ariel, otras veces coquetea con Calibán, pero sobre todo no se compromete con nadie, al menos no exclusivamente.

En otras palabras, es como si Calibán escribiera en el idioma de Ariel, echando mano de sus temas y adoptando sus formas convencionales. Pero eso sin jamás abandonar la malicia propia de su mirada; malicia de quien sabe no pertenecer del todo a sitio alguno.

(La literatura calibanesca es la escritura de un Oteló literario: *a wheeling stranger of here and everywhere*.¹⁵)

La violencia y lo sagrado, Calibán y Ariel: como vimos a lo largo de este libro, los avatares de la mimesis suelen producir paradojas.

15. *Literatura calibanesca* así definida por uno de sus escritores: “Al buscar liberarse del control de Próspero, la expresión calibanesca se convirtió en vocero del recalcado canto de sus pueblos”. Laranjeira, Pires. *Literatura calibanesca*, Afrontamento, Porto, 1985, p.7. Una teorización amplia del problema se encuentra en el ensayo de Francisco Salinas Portugal, *Entre Próspero e Caliban. Literaturas africanas de língua portuguesa*, Laiovento, Galiza, 1999.

Procedamos a un último retorno a René Girard:

El juicio de Salomón lo dice todo, en aquel punto: hay sacrificio del otro, hay sacrificio de sí mismo; el sacrificio arcaico y el sacrificio cristiano. Pero siempre es cuestión de sacrificio. Estamos inmersos en el mimetismo y nos es necesario renunciar a las trampas de nuestro deseo, que siempre es desear lo que el otro posee. Lo repito: no hay saber absoluto posible, estamos obligados a permanecer en el corazón de la historia [de actuar en el corazón de la violencia] porque conocemos mejor sus mecanismos. ¿Sabremos desmontarlos? Lo dudo.¹⁶

Terminemos, entonces, con la duda como respuesta posible a la pregunta que debemos hacernos diariamente.

Siempre a sabiendas de que tal circunstancia invita a abrir grietas en el pensamiento de la identidad, que, al fin y al cabo, es la forma misma de la Totalidad que impide reconocer el otro.

(*Ese mismo otro que, desde la circunstancia histórica latinoamericana, sabemos ser el yo posible de mí mismo.*)

16. Girard, René. *Clausewitz en los extremos...*, op. cit, p.68. Añadí la frase “de actuar en el corazón de la violencia” que corresponde en el original a “*d’agir au coeur de la violence*”, porque el traductor la suprimió y es muy importante en ese contexto. En el original: “Le jugement de Salomon dit tout là-dessus: il y a le sacrifice de l’autre, et il y a le sacrifice de soi; le sacrifice archaïque et le sacrifice chrétien. Mais il s’agit toujours de sacrifice. Nous sommes immergés dans le mimétisme pièges de notre désir de ce que l’autre possède. Je le répète, il n’y pas de savoir absolu possible, nous sommes obligés de rester au cœur de l’histoire, d’agir au cœur de la violence, parce que nous en comprenons toujours mieux les mécanismes. Saurons-nous pour autant les déjouer? J’en doute”. Girard, René. *Achever Clausewitz...*, op. cit, p.80.

Al fin y al cabo, no es otra la tarea girardiana: “El problema de fondo en mi obra es precisamente cómo interpretar la salida de la totalidad”.¹⁷

¿UN VINO DE BUENA CEPA?

No quiero cerrar este libro sin mencionar la historia de la uva *carmenère*.

Esta cepa desapareció de los viñedos europeos alrededor de 1860, en virtud de la grande epidemia de la filoxera, insectos de la familia de los filoxerídeos, que afectan sobre todo la filoxera de la vid. Por décadas, pareció que se había perdido el legado de una larga tradición.

Sin embargo, en un cierto momento se empezó a producir en Chile un tipo poco común de vino, en principio preparado con la uva *merlot* cultivada en la región. Los especialistas se quedaron intrigados y resolvieron estudiar a fondo esa nueva variedad.

Entonces, los enólogos llegaron a una conclusión sorprendente: la variedad desconocida de *merlot* era fruto de las únicas plantaciones de *carmenère* que habían sobrevivido a la epidemia de la filoxera. El hallazgo se hizo en 1994, por el ampelógrafo francés Jean-Michel Boursiquot. La cepa *carmenère* pudo ser rescatada porque fue trasplantada en Chile y así sobrevivió a su desaparición europea. Lo más importante es que, sin que se supiera, se la mezcló con viñedos de *merlot*, y la *carmenère* se aclimató perfecta-

17. “Pensar la esperanza como apocalipsis”. Conversación con René Girard”, en Mendoza-Álvarez, Carlos. *El Dios escondido de la posmodernidad*, op. cit., p.396.

mente, lo que favoreció el desarrollo de *terroir* propio para su producción.

Y no es todo: la solución encontrada en Europa para hacer frente a futuras plagas de la filoxera fue el injerto de vides americanas, resistentes a la epidemia, en los viñedos europeos. Hasta hoy es el método dominante; así que, en alguna medida, cada copa de vino europeo, de hecho, *lleva otro vino*.

Vino latinoamericano.

Pero seguimos sin saberlo —o *sin creerlo*, lo que todavía es peor.

(Este libro representó un esfuerzo en sentido opuesto.)



BIBLIOGRAFÍA

Esta bibliografía es el primer esfuerzo sistemático de lectura de la obra girardiana en relación con el pensamiento latinoamericano, además de representar una puesta en diálogo de los girardianos latinoamericanos con los especialistas europeos y estadounidenses. En este sentido, es una bibliografía que anhela estimular futuros trabajos.

Adam, Antoine (ed.); Arthur Rimbaud. *Oeuvres complètes*, Gallimard, París, 1972.

Adès, Thomas. *The tempest*, Faber Music, Londres, 2004.

Alarcón, Mauricio Urbano. “La ‘teoría mimética’ de René Girard y su aporte para la comprensión de la migración”, en Solarte Rodríguez, Mario Roberto (ed.), *Universitas Philosophica*, año 27, núm.55, núm. esp. “René Girard: mimesis e identidades”, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2010.

Alencar, José de. *Ubirajara*, José Olympio, Río de Janeiro, 1965.

- Alencastro, Luiz Felipe de. *O Trato dos Videntes. Formação do Brasil no Atlântico Sul. Séculos XVI e XVII*, Companhia das Letras, São Paulo, 2000.
- Alison, James. *The joy of being wrong: original sin through Easter eyes*, The Crossroad, Nueva York, 1998.
- “*Para la libertad nos ha libertado*”. *Acercamientos para desatar los nudos de la expiación gay y lesbiana*, SUJ, Guadalajara, 2008.
- *Knowing Jesus*, SPCK, Londres, 2012.
- Andrade, Gabriel. *La crítica literaria de René Girard*, Universidad del Zulia, Mérida, 2007.
- *René Girard: um retrato intelectual*, É Realizações, São Paulo, 2011.
- Andrade, Mário de. *Macunatma. El héroe sin ningún carácter*, Casa de las Américas, La Habana, 2011.
- Andrade, Oswald de. *Obra escogida*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1981.
- *A crise da filosofia messiânica*, en *A utopia antropofágica*, O Globo, São Paulo, 1990.
- “Manifesto antropófago”, en *A utopia antropofágica*, O Globo, São Paulo, 1990.
- “Manifesto da Poesia Pau-Brasil”, en *A utopia antropofágica*, O Globo, São Paulo, 1990.
- *Escritos antropófagos*, Corregidor, Buenos Aires, 2001.
- Anspach, Mark R. “Avant-Propos”, en Anspach, Mark R. (ed.), *René Girard (Les Cahiers de l’Herne, 89)*, Herne, Paris, 2008.
- Antonello, Pierpaolo. “Introducción”, en Girard, René y Gianni Vattimo. *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*, Paidós, Barcelona, 2011.

- Arendt, Hanna. *Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil*, Penguin Books, Nueva York, 1992.
- Aristóteles. *Poética*, Gredos, Madrid, 1988.
- *Política*, Gredos, Madrid, 1994.
- Assmann, Hugo (ed.). *René Girard com teólogos da libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*, Vozes, Petrópolis, 1991.
- Austen, Jane. *Northanger Abbey. The complete novels of Jane Austen*, The Modern Library, Nueva York, 1960.
- Badinter, Elisabeth. *L'infant de Parme*, Fayard, París, 2008.
- Bandera, Cesáreo. *The sacred game. The role of the sacred in the genesis of modern literary fiction*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1994.
- Barahona Plaza, Ángel J. “El origen mimético de la violencia”, texto presentado en las Jornadas Universitarias 2006. Acoso escolar: propuestas educativas para su solución, UNED, Madrid [DE disponible en: <http://www.observatorioperu.com/lecturas%202010/agosto%202010/El%20Origen%20Mimetic%20de%20la%20Violencia.pdf>, consultada el 27 de agosto de 2013].
- “Presentación”, en Girard, René, *Aquel por el que llega el escándalo*, Caparrós, Madrid, 2006.
- Bargellini, Clara. “Difusión de modelos: grabados y pinturas flamencos e italianos en territorios americanos”, en Gutiérrez Haces, Juana (coord.), *Identidades compartidas. Pintura de los reinos. Territorios del mundo hispánico, siglos XVI–XVII*, t.III, Fomento Cultural Banamex, México, 2009.
- Bateson, Gregory. *Steps to an ecology of mind*, University of Chicago Press, Chicago / Londres, 2000.

- Bauman, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*, Jorge Zahar, Río de Janeiro, 1998.
- Benedetti, Mario. “La rentabilidad del talento”, en *Subdesarrollo y letras de osadía*, Alianza, Madrid, 1987.
- Berlin, Isaiah. *The hedgehog and the fox: an essay on Tolstoy's view of History*, Weidenfeld & Nicolson, Londres, 1953.
- Beuchot, Mauricio. *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, Ítaca / Facultad de Filosofía y Letras–UNAM, México, 2009.
- Biblia de Jerusalén. Nueva edición revisada y aumentada*, Desclée de Brower, Bilbao, 1999.
- Blanco Villalta, Jorge Gastón. *Ritos caníbales en América*, Casa Pardo, Buenos Aires, 1970.
- Bloom, Harold. *The anxiety of influence: a theory of poetry*, Oxford University Press, Nueva York, 1973.
- Borges, Jorge Luis. “Prólogo”, en Sarmiento, Domingo Faustino, *Facundo. Civilización y barbarie*, Librería El Ateneo, Buenos Aires, 1974.
- “El escritor argentino y la tradición”, en *Discusión*, en *Obras completas. 1923–1949*, t.I, Emecé, Buenos Aires, 1989.
- “*Everything and nothing*”, en *El Hacedor*, en *Obras completas. 1952–1972*, t.II, Emecé, Buenos Aires, 1989.
- *La rosa profunda (1975)*, en *Obras completas. 1975–1985*, t.III, Emecé, Buenos Aires, 1989.
- “Pierre Menard, autor del *Quijote*”, en *Ficciones*, en *Obras completas. 1923–1949*, t.I, Emecé, Buenos Aires, 1989.

- Bret, Guy (ed.). *Cildo Meireles*, Tate, Londres, 2008.
- Burke, Kenneth. *Language as symbolic action*, University of California Press, Berkeley / Los Ángeles, 1966.
- Burke, Peter. “Center and periphery”, en *History & Social Theory*, Polity Press, Cambridge, 1998.
- Calasso, Roberto. *La rovina di Kash*, Adelphi, Milán, 1983.
- Campese, Gioacchino. *Hacia una teología desde la realidad de las migraciones. Métodos y desafíos*, SUJ, Guadalajara, 2008.
- Campos, Haroldo de. *Hambre de forma. Antología poética*, Veintisiete Letras, Madrid, 2009.
- Camus, Albert. *Diário de viagem*, Record, Río de Janeiro, 1997.
- Candido, Antonio. “Literatura y subdesarrollo”, en Fernández Moreno, César (ed.), *América Latina en su literatura*, Siglo XXI, México, 2000.
- “Literatura y cultura de 1900 a 1945 (Panorama para extranjeros)”, en *Literatura y sociedad. Estudios de teoría e historia literaria*, UNAM, México, 2007.
- Cantre, Benoît. “D’un ‘désir métaphysique’ à l’autre: Levinas et Girard”, en Anspach, Mark R. (ed.), *René Girard* (Les Cahiers de l’Herne, 89), Herne, París, 2008.
- Carpentier, Alejo. *Los pasos perdidos*, Cátedra, Madrid, 1985.
- “América ante la joven literatura europea”, en *Los pasos recobrados. Ensayos de teoría y crítica literaria*, Unión, La Habana, 2003.
- “América Latina en la confluencia de coordenadas históricas y su repercusión en la música”, en Aretz,

- Isabel (ed.), *América Latina en su música*, Siglo XXI / UNESCO, México, 2007.
- Casement, Roger. “El informe del Sr. Casement al marqués de Lansdowne”, en Varios autores, *La tragedia del Congo*, Alfaguara, México, 2010.
- Caso, Antonio. *Sociología*, Limusa Willey, México, 1967.
- *Obras completas. I. Polémicas*, UNAM, México, 1971.
- “El bovarismo nacional”, en *Antología filosófica*, UNAM, México, 1993.
- “La imitación extralógica”, en *Antología filosófica*, UNAM, México, 1993.
- Castellanos, Rosario. *Mujer que sabe latín*, FCE / SEP, México, 1984.
- Castro, Eduardo Viveiros de. *Araweté: os deuses canibais*, Jorge Zahar / ANPOCS, Río de Janeiro, 1986.
- *From the enemy's point of view. Humanity and divinity in an Amazonian society*, University of Chicago Press, Chicago / Londres, 1992.
- Cervantes de Saavedra, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha*, RAE, Madrid, 2004.
- Césaire, Aimé. *Une tempête; d'après 'la Tempête' de Shakespeare. Adaptation pour un théâtre nègre*, Éditions du Seuil, París, 1969.
- *Discurso sobre el colonialismo*, en Ollé-Laprune Philippe (comp.), *Para leer a Aimé Césaire*, FCE, México, 2008.
- Cildo Meireles. IVAM Centre del Carme (2 de febrero / 23 de abril 1995)*, Alias, México, 2009.
- Coetzee, J.M. “V.S. Naipaul: *Half a life*”, en *Inner workings. Literary essays 2000–2005*, Penguin Books, Nueva York, 2007.

- “Érasme. Folie et rivalité”, en Anspach, Mark R. (ed.), *René Girard* (Les Cahiers de l’Herne, 89), Herne, París, 2008.
- Conrad, Joseph. *El duelo*, Bruguera, Madrid, 1983.
- *El corazón de las tinieblas*, Castalia, Madrid, 2010.
- Corona Cadena, Rubén Ignacio. “Los mecanismos miméticos de reproducción de la violencia vistos a través de los narco–corridos”, en Solarte Rodríguez, Mario Roberto (ed.), *Universitas Philosophica*, año 27, núm.55, núm. esp. “René Girard: mimesis e identidades”, Pontifica Universidad Javeriana, Bogotá, 2010.
- DaMatta, Roberto. “Digressão: A fábula das três raças, ou o problema do racismo à brasileira”, en *Relativizando: uma introdução à antropologia social*, Vozes, Petrópolis, 1984.
- *Carnavales, malandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño*, FCE, México, 2002.
- Díaz, Juan Manuel. “Elementos para la reconstrucción de una filosofía de la historia en René Girard”, en Solarte Rodríguez, Mario Roberto (ed.), *Universitas Philosophica*, año 27, núm.55, núm. esp. “René Girard: mimesis e identidades”, Pontifica Universidad Javeriana, Bogotá, 2010.
- Domínguez Michael, Christopher. “Eçalatría”, en *El XIX en el XXI, Sexto Piso / Claustro de Sor Juana*, México, 2010.
- *Jorge Luis Borges*, Nostra, México, 2010.
- Doran, Robert. “Editor’s introduction: literature as theory”, en Girard, René, *Mimesis & theory. Essays on literature*

- and criticism. 1953–2005*, Stanford University Press, Stanford, 2008.
- Doyle, Arthur Conan. “El crimen del Congo”, en Varios autores, *La tragedia del Congo*, Alfaguara, México, 2010.
- Drummond de Andrade, Carlos. “Hino Nacional”, en *Brejo das Almas. Poesia e prosa (organizada pelo autor)*, Nova Aguilar, Río de Janeiro, 1988.
- Du Bellay, Joachim. *Déffense et illustration de la langue française*, Librairie Garnier, París, 1919.
- Dumouchel, Paul. “Introduction”, en Dumouchel, Paul (ed.), *Violence and truth: on the work of René Girard*, Stanford University Press, Stanford, 1988.
- Dupuy, Jean–Pierre. “Mimésis et morphogénèse”, en Deguy, Michel y Jean–Pierre Dupuy (eds.), *René Girard et le problème du mal*, Grasset, París, 1982.
- *La crisis y lo sagrado*, Universidad de la Tierra, Chiapas, 2012.
- Dupuy, Jean–Pierre y Paul Dumouchel. *L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*, Seuil, París, 1979.
- Eça de Queirós, José María. *Ecoss de Paris*, Lello & Irmãos, Porto, 1945.
- *O primo Basílio. Episódio doméstico*; Ateliê, São Paulo, 2004.
- Edwards, Philip (ed.). *Hamlet, Prince of Denmark*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- Escamilla, Juan Manuel. “Filosofía en primera, en segunda y en tercera persona. Entrevista a Carlos Pereda”, en *Open Insight*, vol.III, núm.4, CISAV, Santiago de Querétaro, julio de 2012.

- Fausto, Carlos. “Cinco séculos de carne de vaca. Antropofagia literal e antropofagia literária”, en Rocha, João Cezar de Castro y Jorge Ruffinelli (eds.), *Anthropophagy Today?* (Nuevo Texto Crítico, 23 / 24), Stanford University, Stanford, 1999.
- Fernández Retamar, Roberto. *Para una teoría de la literatura hispanoamericana*, Instituto Caro y Cuervo, Santafé de Bogotá, 1995.
- “¿Y Fernández?”, en *Versos*, Letras Cubanas, La Habana, 1999.
- *Idea de la estilística. (Sobre la lingüística española)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.
- “Caliban ante la antropofagia”, en *Todo Caliban*, Antropos, Bogotá, 2005.
- Fisher, André. “La entelequia activa de Haroldo de Campos”, en Campos, Haroldo de, *Hambre de forma. Antología poética*, Veintisiete Letras, Madrid, 2009.
- Flaubert, Gustave. *Madame Bovary: mouers de province*, Garnier / Flammarion, París, 1966.
- *Madame Bovary*, Cátedra, Madrid, 2009.
- Foakes, R.A. (ed.). *King Lear*, The Arden Shakespeare, Londres, 1993.
- Fornari, Giuseppe. “La verità dela violenza. Il pensiero di René Girard e il suo rapporto con la filosofia”, en *Ars Interpretandi. Annuario di ermeneutica giuridica*, vol.4, 1999.
- Fornet, Jorge. *Los nuevos paradigmas. Prólogo narrativo al siglo XXI*, Letras Cubanas, La Habana, 2006.
- Forster, Edward Morgan. *Aspects of the novel*, Harcourt Brace, Nueva York, 1973.

- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 2005.
- Freitas, Sônia Maria de. *Reminiscências*, Maltese, São Paulo, 1993.
- Freud, Sigmund. *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid, 1970.
- Freyre, Gilberto. *Casa-grande & senzala. Edição crítica* (Archivos, 55), Université de Paris / FCE, Nanterre / México, 2002.
- Frost, Elsa Cecilia. *Las categorías de la cultura mexicana*, FCE, México, 2009.
- Fuentes, Carlos. *Machado de la Mancha*, FCE, México, 2001.
- Galese, Vittorio. “The two sides of mimesis: mimetic theory, embodied stimulation, and social identification”, en Garrels, Scott R. (ed.), *Mimesis and science. Empirical research on imitation and the mimetic theory of culture and religion*, Michigan State University Press, Michigan, 2011.
- Gaos, José. *Obras completas. XVII. Confesiones profesionales. Aforística*, UNAM, México, 1982.
- . *Obras completas. XIV. Historia de nuestra idea de mundo*, UNAM, México, 1994.
- García Márquez, Gabriel. “Posibilidades de la antropofagia”, en *Obra periodística 1. Textos costeños (1948–1952)*, Diana, México, 2010.
- . “¿Problemas de la novela?”, en *Obra periodística 1. Textos costeños (1948–1952)*, Diana, México, 2010.
- Garrels, Scott R. “An interview with René Girard”, en Garrels, Scott R. (ed.), *Mimesis and science. Empirical*

- research on imitation and the mimetic theory of culture and religion*, Michigan State University Press, Michigan, 2011.
- (ed.). *Mimesis and science. Empirical research on imitation and the mimetic theory of culture and religion*, Michigan State University Press, Michigan, 2011.
- Gautier, Jules de. *Le bovarysme*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, París, 2006.
- Gerbi, Antonello. *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750–1900*, FCE, México, 1982.
- Girard, René. *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset, París, 1961.
- *Mentira romántica y verdad novelesca*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1963.
- *Dostoïevski. Du double à l'unité*, Plon, París, 1963.
- “L'unité de tous les rites”, en *La violence et le sacré*, Grasset, París, 1972.
- *La violence et le sacré*, Grasset, París, 1972.
- *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, París, 1978.
- *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1983.
- *Mentira romántica y verdad novelesca*, Anagrama, Barcelona, 1985.
- *To double business bound. Essays on literature, mimesis, and anthropology*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1978.
- *Le bouc émissaire*, Grasset, París, 1982.
- *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona, 1986.
- “A teoria mimética não se limita à crítica das linguagens”, en Assmann, Hugo (ed.), *René Girard com*

- teólogos da libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*, Vozes, Petrópolis, 1991.
- *Quand ces choses commenceront. Entretiens avec Michel Treguer*, Arléa, París, 1994.
- *Shakespeare. Los fuegos de la envidia*, Anagrama, Barcelona, 1995.
- *Um longo argumento do princípio ao fim. Diálogos com João Cezar de Castro Rocha e Pierpaolo Antonello*, Topbooks, Río de Janeiro, 2000.
- *Origine della cultura e fine della storia. Dialoghi con Pierpaolo Antonello e João Cezar de Castro Rocha*, Raffaello Cortina, Milán, 2003.
- *Les origines de la culture. Entretiens avec Pierpaolo Antonello et João Cezar de Castro Rocha*, Desclée de Brouwer, París, 2004.
- *Aquel por el que llega el escándalo*, Caparrós, Madrid, 2006.
- “Entrevista con René Girard”, en *Literatura, mimesis y antropología*, Gedisa, Barcelona, 2006.
- “Introducción”, en *Literatura, mimesis y antropología*, Gedisa, Barcelona, 2006.
- “El revés del mito. Conversaciones con Maria Stella Barbieri”, en Girard, René, *Aquel por el que llega el escándalo*, Caparrós, Madrid, 2006.
- *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha*, Trotta, Madrid, 2006.
- *Achever Clausewitz. Entretiens avec Benoît Chantre*, Carnet Nord, París, 2007.
- *Evolution and conversion. Dialogues on the origins of culture*, The Continuum, Londres, 2008.

- “L’amitié qui se transforme en haine”, en Anspach, Mark R. (ed.), *René Girard* (Les Cahiers de l’Herne, 89), Herne, París, 2008.
- “La reciprocité dans le désir et la violence”, en Anspach, Mark R. (ed.), *René Girard* (Les Cahiers de l’Herne, 89), Herne, París, 2008.
- “Lettre à Pierre Pachet sur *La violence et le sacré*”, en Anspach, Mark R. (ed.), *René Girard* (Les Cahiers de l’Herne, 89), Herne, París, 2008.
- *Mimesis & theory. Essays on literature and criticism. 1953–2005*, Stanford University Press, Stanford, 2008.
- “Satan et le scandale”, en Anspach, Mark R. (ed.), *René Girard* (Les Cahiers de l’Herne, 89), Herne, París, 2008.
- “Réponse à Jacques Godbout sur le jugement de Salomon”, en Anspach, Mark R. (ed.), *René Girard* (Les Cahiers de l’Herne, 89), Herne, París, 2008.
- “Une répétition à variations: Shakespeare et le désir mimétique”, en Anspach, Mark R. (ed.), *René Girard* (Les Cahiers de l’Herne, 89), Herne, París, 2008.
- “Account of mimetic theory”, marzo de 2009 [DE disponible en: http://www.imitatio.org/uploads/tx_rtgfiles/Account_of_Mimetic_Theory.pdf, consultada el 14 de septiembre de 2011].
- *La anorexia y el deseo mimético*, Marbot, Barcelona, 2009.
- “*La Passione di Cristo* di Mel Gibson”, en Bujatti, Eleonora y Pierpaolo Antonello (eds.). *La violenza allo specchio. Passione e sacrificio nel cinema contemporaneo*, Transeuropa, Massa, 2009.

- “Trastornos alimentarios y deseo mimético”, en *La anorexia y el deseo mimético*, Marbot, Barcelona, 2009.
- *Clausewitz en los extremos. Política, guerra y apocalipsis. Conversaciones con Benoît Chantre*, Katz, Buenos Aires, 2010.
- *Dostoiévski: Do duplo à unidade*, É Realizações, São Paulo, 2011.
- Girard, René; André Gounelle y Alain Houziaux. *Dieu, une invention?*, Éditions de l’Atelier, París, 2007.
- Godbout, Jacques T. “L’amour maternel et le jugement de Salomon”, en Anspach, Mark R. (ed.), *René Girard* (Les Cahiers de l’Herne, 89), Herne, París, 2008.
- Goodhart, Sandor. “La victime innocente dans Isaïe 52–53: ressemblance des textes juifs et chrétiens”, en Anspach, Mark R. (ed.), *René Girard* (Les Cahiers de l’Herne, 89), Herne, París, 2008.
- González Echevarría, Roberto. “Introducción”, en Carpentier, Alejo, *Los pasos perdidos*, Cátedra, Madrid, 1985.
- Grivois, Henri. “Crise sacrificielle et psychose naissante”, en Anspach, Mark R. (ed.), *René Girard* (Les Cahiers de l’Herne, 89), Herne, París, 2008.
- Gutiérrez Haces, Juana (coord.). *Identidades compartidas. Pintura de los reinos. Territorios del mundo hispánico, siglos XVI–XVII*, t.III, Fomento Cultural Banamex, México, 2009.
- Hatoum, Milton. “Encontros na península”, en *A cidadeilhada. Contos*, Companhia das Letras, São Paulo, 2009.

- Hattaway, Michael (ed.). *As you like it*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- Henríquez Ureña, Pedro. “Herencia e imitación”, en *La utopía de América*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1989.
- *Historia de la cultura en la América hispánica*, FCE, México, 2001.
- Jackson, K. David. “Novas receitas da cozinha caníbal. O ‘Manifesto Antropófago’ nos anos 90”, en Rocha, João Cezar de Castro y Jorge Ruffinelli (eds.), *Anthropophagy Today?* (Nuevo Texto Crítico, 23 / 24), Stanford University, Stanford, 1999.
- Jáuregui, Carlos. *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, Casa de las Américas, La Habana, 2005.
- Johnsen, William A. *Violence and modernism. Ibsen, Joyce, and Woolf*, Florida University Press, Gainesville, 2003.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1978.
- King, Richard C. “The (mis)uses of cannibalism in contemporary cultural critique”, en *Diacritics*, vol.30, núm.1, 2000.
- Kirwan Michael. *Discovering Girard*, Darton, Longman & Todd, Londres, 2004.
- Kundera, Milan. *L’art du roman*, Gallimard, París, 1986
- Lampedusa, Giuseppe Tomasi di. *Shakespeare*, NorteSur, Barcelona, 2009.
- Lapouge, Gilles. “Peaux”, en *Dictionnaire amoureux du Brésil*, Plon, París, 2011.
- Laranjeira, Pires. *Literatura calibanesca*, Afrontamento, Porto, 1985.

- Larreta, Enrique. *La naranja*, Espasa–Calpe, Buenos Aires, 1947.
- Lévi–Strauss, Claude. *Tristes tropiques*, Plon, Paris, 1955.
- *Loin du Brésil. Entretien avec Véronique Mortaigne*, Chandeigne, Paris, 2005.
- Lindley, David (ed.). *The tempest*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- Livingston, Paisley. “René Girard and literary knowledge”, en *To honor René Girard. Presented on the occasion of his sixtieth birthday by colleagues, students, friends* (Stanford French and Italian Studies, 34), Anma Libri, Saratoga, 1986.
- Ludmer, Josefina. *Aquí América latina. Una especulación*, Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2010.
- Lyotard, Jean–François. “Can thought go without a body?”, en *The inhuman: reflections on time*, Stanford University Press, Stanford, 1991.
- MacFarlane, Robert. *Original copy: plagiarism and originality in Nineteenth–Century literature*, Oxford University Press, Oxford, 2007.
- Machado de Assis, Joaquim Maria. “A parasita azul”, en *Obra completa*, t.II, Nova Aguilar, Río de Janeiro, 1986.
- *Memórias póstumas de Brás Cubas*, en *Obra completa*, t.I, Nova Aguilar, Río de Janeiro, 1986.
- *Obra completa*, t.III, Nova Aguilar, Río de Janeiro, 1986.
- “No alto”, en Murilo Leal, Claudio (ed.), *Ocidentais. Toda poesia de Machado de Assis*, Record, Río de Janeiro, 2008.

- *Dom Casmurro*, UNAM, México, 2012.
- Magallón Anaya, Mario. *Historia de las ideas filosóficas (Ensayo de filosofía y de cultura en la mexicanidad)*, Torres Asociado, México, 2010
- Malinovski, Bronislaw. “Introducción”, en Santí, Enrico Mario (ed.), *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Cátedra, Madrid, 2002.
- Martí, José. “Nuestra América”, en *Política de Nuestra América*, Siglo XXI, México, 1977.
- McGinnis, Reginald. “Violence et lumières”, en Anspach, Mark R. (ed.), *René Girard (Les Cahiers de l’Herne, 89)*, Herne, París, 2008.
- Mendoza-Álvarez, Carlos. *El Dios escondido de la posmodernidad. Deseo, memoria e imaginación escatológica. Ensayo de teología fundamental posmoderna*, SUJ, Guadalajara, 2010.
- “‘Pensar la esperanza como apocalipsis’. Conversación con René Girard”, en Mendoza-Álvarez, Carlos, *El Dios escondido de la posmodernidad. Deseo, memoria e imaginación escatológica. Ensayo de teología fundamental posmoderna*, SUJ, Guadalajara, 2010.
- “Subjetividad posmoderna e identidad reconciliada. Una recepción teológica de la teoría mimética”, en Solarte Rodríguez, Mario Roberto (ed.), *Universitas Philosophica*, año 27, núm.55, núm. esp. “René Girard: mimesis e identidades”, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2010.
- Mignolo, Walter D. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Gedisa, Barcelona, 2005.

- Monsiváis, Carlos. *Aires de familia. Cultura y sociedad en América Latina*, Anagrama, Barcelona, 2006.
- Moraes, Marcos Antonio de (ed.). *Correspondência de Mário de Andrade & Manuel Bandeira*, Edusp / IEB, São Paulo, 2000.
- Mussa, Alberto. *O movimento pendular*, Record, Rio de Janeiro, 2006.
- Nabuco, Joaquim. *Minha formação*, Topbooks, Rio de Janeiro, 1999.
- Naipaul, V.S. *The mimic men*, Vintage International, Nueva York, 2001.
- *Half a life. A novel*, Vintage International, Nueva York, 2002.
- Nascimento, Evando. “A desconstrução no ‘Brasil’: uma questão antropofágica?”, en Graças, Maria das; Alcides dos Santos y Fabio Durão (eds.), *Desconstruções e contextos nacionais*, 7 Letras, Rio de Janeiro, 2006.
- O’Gorman, Edmundo. *La invención de América*, FCE, México, 2004.
- Onetti, Juan Carlos. *El pozo*, Seix Barral, Barcelona, 1982.
- Orléan, André. “Pour une approche girardienne de l’*homo œconomicus*”, en Anspach, Mark R. (ed.), *René Girard* (Les Cahiers de l’Herne, 89), Herne, Paris, 2008.
- Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, en Santí, Enrico Mario (ed.), *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Cátedra, Madrid, 2002.
- Paz, Octavio. *Los hijos del limo. Del romanticismo a la vanguardia*, Seix Barral, Barcelona, 1981.
- *El arco y la lira*, FCE, México, 1990.

- *Sombras de obras. Arte y literatura*, Seix Barral, Barcelona, 1996.
- Paz, Octavio y Haroldo de Campos. *Transblanco*, Guanabara, Río de Janeiro, 1986.
- Piglia, Ricardo. “Notas sobre Facundo”, en *Punto de Vista*, año 3, núm.8, Buenos Aires, 1980.
- “La novela polaca”, en *Formas breves*, Anagrama, Barcelona, 2000.
- *Respiración artificial*, Anagrama, Barcelona, 2001.
- Pitol, Sergio. *Una autobiografía soletrada. (Ampliaciones, rectificaciones y desacralizaciones)*, Almadía, Oaxaca, 2010.
- Pizarro, Ana. “Introducción”, en *La literatura latinoamericana como proceso*, Bibliotecas Universitarias–Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1985.
- Poe, Edgar Allan. “La carta robada”, en *Los extraordinarios casos de monsieur Dupin*, Multimedia, México, 1999.
- Polar, Arturo Cornejo. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Horizonte, Lima, 1994.
- Portella, Eduardo. “Carlos Fuentes: verso e reverso”, en *México: guerra e paz. Ensaíos*, Tempo Brasileiro, Río de Janeiro, 2001.
- Proust, Marcel. *Sodome et Gomorrhe. À la recherche du temps perdu*, t.III, Gallimard, París, 1988.
- Rama, Ángel. *Transculturación narrativa en América Latina*, Fundación Ángel Rama, Montevideo, 1989.
- Ramos, Samuel. *El perfil del hombre y la cultura en México* (Austral), Planeta, México, 1993.

- “La filosofía de Antonio Caso”, en Caso, Antonio, *Antología filosófica*, UNAM, México, 1993.
- Ricoeur, Paul. “Le religieux et la violence symbolique”, en Anspach, Mark R. (ed.), *René Girard* (Les Cahiers de l’Herne, 89), Herne, París, 2008.
- Rincón, Carlos. *La no simultaneidad de lo simultáneo. Postmodernidad, globalización y culturas en América Latina*, Universidad Nacional, Bogotá, 1995.
- Robert, Jean. “Economía y violencia”: ¿un debate con o sin economistas?, Universidad de la Tierra, Chiapas, 2012.
- “Reciprocidad negativa, ausencia del bien e institucionalización del pecado”, en Halévy, Sonia; Pierre Bourbaki y Jean Robert. *Jean-Pierre Dupuy: la crisis económica, su arqueología, constelaciones y pronóstico*, Universidad de la Tierra, Chiapas, 2012.
- Rocha, João Cezar de Castro. “Historia cultural latinoamericana y teoría mimética: ¿por una poética de la emulación?”, en Solarte Rodríguez, Mario Roberto (ed.), *Universitas Philosophica*, año 27, núm.55, núm. esp. “René Girard: mimesis e identidades”, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2010.
- “A dupla face da unidade”, en Girard, René. *Dostoiévski: Do duplo à unidade*, É Realizações, São Paulo, 2011.
- “Sem nenhum caráter? La rapsodia de Mário de Andrade”, en Andrade, Mário de, *Macunaíma. El héroe sin ningún carácter*, Casa de las Américas, La Habana, 2011.

- *Machado de Assis: por uma poética da emulação*, Civilização Brasileira, Río de Janeiro, 2013.
- Rouanet, Maria Helena. *Eternamente em berço esplêndido: a fundação de uma literatura nacional*, Siciliano, São Paulo, 1991.
- Rouanet, Sergio Paulo. *Riso e melancolia*, Companhia das Letras, São Paulo, 2007.
- Sábato, Ernesto. *La cultura en la encrucijada nacional*, Crisis, Buenos Aires, 1972.
- “Pedro Henríquez Ureña”, en *Apologías y rechazos*, Planeta, Bogotá, 2001.
- Saer, Juan José. “El destino en español del *Ulises*”, en *Babelia*, suplemento de *El País*, Madrid, 4 de junio de 2004 [DE disponible en: <http://www.enriquevilamatas.com/escritores/escrsaerjj1.html>, consultada el 7 de octubre de 2013].
- Salcedo, Doris. *Shibboleth*, Tate, Londres, 2007.
- Salinas Portugal, Francisco. *Entre Próspero e Caliban. Literaturas africanas de língua portuguesa*, Laiovento, Galiza, 1999.
- Sanday, Peggy. *Divine hunger. Cannibalism as a cultural system*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.
- Sanders, Norman (ed.). *Othello*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- Santí, Enrico Mario. “Fernando Ortiz: contrapunteo y transculturación”, en Santí, Enrico Mario (ed.), *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Cátedra, Madrid, 2002.
- Santiago, Silviano. “O entre-lugar do discurso latino-americano”, en *Uma literatura nos trópicos. Ensaios*

- sobre dependência cultural*, Perspectiva, São Paulo, 1978.
- Santos, Boaventura de Sousa. “Between Prospero and Caliban: colonialism, postcolonialism, and inter-identity”, en *Luso-Brazilian Review*, vol.39, núm.2, University of Wisconsin Press, Madison, 2002.
- Sarmiento, Domingo Faustino. *Facundo. Civilización y barbarie*, Librería El Ateneo, Buenos Aires, 1974.
- “Nuestro folletín”, en *Obras completas*, t.II, Imprenta Gutenberg, Santiago de Chile, 1885.
- Schwarz, Jorge. *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y críticos*, Cátedra, Madrid, 1991.
- *Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*, Duas Cidades, São Paulo, 1992.
- Sedmak, Clemens. *Hacia una ética para pensar el terrorismo*, SUJ, México, 2008.
- Serres, Michel. “Respuesta de Michel Serres al discurso de René Girard”, en Girard, René, *Aquel por el que llega el escándalo*, Caparrós, Madrid, 2006.
- Shakespeare, William. *Como gustéis*, en *Comedias*, Cumbre, México, 1981.
- *Hamlet*, en *Tragedias: Romeo y Julieta, Hamlet, Oteló, Rey Lear*, Cumbre, México, 1981.
- *La tempestad*, en *Comedias*, Cumbre, México, 1981
- *Hamlet; Penas por amor perdidas; Los dos hidalgos de Verona; Sueño de una noche de verano; Romeo y Julieta*, Porrúa, México, 2006.
- *Oteló; La fierecilla domada; A vuestro gusto; El rey Lear*, Porrúa, México, 2006.

- Solarte Rodríguez, Mario Roberto. “Mímesis y noviolencia. Reflexiones desde la investigación y la acción”, en *Universitas Philosophica*, año 27, núm.55, núm. esp. “René Girard: mimesis e identidades”, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2010.
- (ed.). *Universitas Philosophica*, año 27, núm.55, núm. esp. “René Girard: mimesis e identidades”, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2010.
- Spevack, Marvin (ed.). *Julius Caesar*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012
- Spielmann, Ellen. *Das Verschwinden Dina Lévi-Strauss’ und der Transvestismus Mário de Andrade: Genealogische Rätsel in der Geschichte der Sozia- und Humanwissenschaften im modernen Brasilien / La desaparición de Dina Lévi-Strauss y el transvestismo de Mário de Andrade: enigmas genealógicos en la historia de las ciencias sociales y humanas del Brasil moderno*, Wissenschaftlicher, Berlín, 2003.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. “Can the subaltern speak?”, en Nelson, Cary y Lawrence Grossberg (eds.). *Marxism and the interpretation of culture*, University of Illinois Press, Urbana / Chicago, 1987.
- “In a word: *interview*”, en *Outside in the teaching machine*, Routledge, Nueva York, 1993.
- Steiner, George. *Grammars of creation*, Yale University Press, Nueva Haven, 2001.
- Süssekind, Flora. “Relógios e ritmos. Em torno de um comentário de Antonio Candido”, en *A voz e a série*, Sette Letras / UFMG, Río de Janeiro / Belo Horizonte, 1998.

- Vargas Llosa, Mario. *Cartas a un joven novelista*, Alfaguara, México, 1997.
- *El sueño del celta*, Alfaguara, México, 2010.
- Vaughan, Virginia M. y Alden T. Vaughan. “Appendix 2. Appropriations”, en Vaughan, Virginia M. y Alden T. Vaughan (eds.), *The tempest*, The Arden Shakespeare, Londres, 1999
- (eds.). *The tempest*, The Arden Shakespeare, Londres, 1999.
- Vinolo, Stéphane. “Ipseidad y alteridad en la teoría del deseo mimético de René Girard”, en Solarte Rodríguez, Mario Roberto (ed.), *Universitas Philosophica*, año 27, núm.55, núm. esp. “René Girard: mimesis e identidades”, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2010.
- Vitier, Cintio (ed.). *Nuestra América. Edición crítica* (Alba Centenario), Centro de Estudios Martianos, La Habana, 2011.
- Vogt, Carl. “Anthropophagie et sacrifices humaines”, en *Congrès International d’Anthropologie et d’Archéologie Préhistoriques, Compte rendu de la cinquième session à Bologne 1871*, Fava et Garagnani, Bolonia, 1873.
- Wallerstein, Immanuel. *World-systems analysis: an introduction*, Duke University Press, Durham, 2004.
- White, Hayden. “Ethnological ‘lie’ and mythical ‘truth’”, en *Diacritics*, vol.8, núm.1, número especial sobre René Girard, 1978, primavera.
- Washington Williams, George. “Carta abierta a su serena Majestad Leopoldo II, en Varios autores, *La tragedia del Congo*, Alfaguara, México, 2010.

- Yépez, Heriberto. *La increíble hazaña de ser mexicano*, Planeta, México, 2010.
- Zea, Leopoldo (ed.). “El descubrimiento de América y la universalización de la historia”, en *El descubrimiento de América y su impacto en la historia*, FCE, México, 1991.
- *En torno a una filosofía americana*, en *Leopoldo Zea (1912–2004). Un proceso intelectual. En torno a una filosofía americana. Dos etapas en el pensamiento de Hispanoamérica ediciones facsimilares*, El Colegio de México, México, 2012.
- Zéraffa, Michel. *La révolution romanesque*, Klincksieck, París, 1972.



AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, agradezco a María Teresa Atrián Pineda por haberme ayudado a rencontrar mi vocación literaria e intelectual, así como por todo el apoyo que me brindó durante la formulación de las ideas que ofrezco en este libro. La presentación, introducción y los dos primeros capítulos fueron detalladamente por ella revisados y, sobre todo, mejorados.

¿Culturas shakespearianas? es el resultado de un largo recorrido que empezó en 1994 cuando, junto con el amigo Pierpaolo Antonello, tuvimos el privilegio de asistir a las últimas clases ofrecidas por René Girard en la Universidad de Stanford, justo antes de su jubilación. Posteriormente, publicamos un libro de diálogos con el pensador francés; en alguna medida, he ahí el origen del esfuerzo que hoy me permite asociar *teoría mimética* y *América Latina*.

Por ello, debo agradecer a René Girard por la magnanimidad con la cual nos recibió, disponiéndose a recordar y a revisar los postulados de su teoría.

De igual modo, agradezco a Pierpaolo Antonello por muchos años de lecturas y discusiones compartidas acerca

de las ideas del autor de *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Pierpaolo es el más productivo y dedicado girardiano de mi generación. Este libro no existiría sin su amistad.

James Alison y Edson Filho ocupan un lugar destacado en la elaboración de mis ideas.

James, por el trabajo de promoción de la teoría mimética en América Latina, que lleva adelante con el apoyo de la Imitatio Foundation. Como parte de su labor, en 2010, él y Mario Roberto Solarte Rodríguez organizaron un encuentro muy inspirador en Bogotá, “Mímesis e identidades. El alcance del pensamiento de René Girard en Latinoamérica”, donde presenté un bosquejo de las ideas que componen mi segundo capítulo. Esa fue la ocasión en que volví a dedicarme a la teoría mimética de manera más sistemática.

Aprovecho, entonces, para expresar mi deuda con Roberto Solarte, con quien aprendo mucho acerca de las alternativas no violentas para la organización de nuestras sociedades.

Edson Filho me invitó generosamente para asumir la coordinación de la “Biblioteca René Girard”, ambicioso e inédito proyecto de edición tanto de obras de René Girard como de títulos dedicados a su pensamiento. Esa tarea me permitió releer sus obras fundamentales, así como leer con atención los libros de los más distinguidos especialistas en teoría mimética de todo el mundo. Sin esa oportunidad, no hubiera sido posible desarrollar la reflexión que aquí presento. Además, Edson organizó un curso de introducción a la teoría mimética en su casa editorial, É Realizações,

que fue decisivo para que yo produjera la síntesis que presento en los dos primeros capítulos.

En 2009, gracias a la invitación de Joan Ramon Resina y Marília Librandi Rocha, pude ofrecer en la Universidad de Stanford una primera síntesis de mi hipótesis en la ponencia “Brazil, Argentina and Uruguay: Shakespearean Countries?”. A los dos agradezco, en particular a Joan Ramon le debo una interpelación que era necesaria a mi proyecto: ¿por qué caracterizar a las culturas latinoamericanas como *shakespearianas*? Como él muy bien señaló, el que muchos autores del continente hayan mencionado al autor de *The tempest* no permitiría la asociación, puesto que lo mismo sería verdadero para otros contextos. Joan Ramon tenía entera razón, y en este libro busco ofrecer una respuesta más convincente.

En aquella misma ocasión, tuve la felicidad de volver a encontrar a Jean–Pierre Dupuy, quien había sido mi profesor en la Universidad de Stanford. Haber reanudado nuestro diálogo fue decisivo para la escritura de este libro. A él, por lo tanto, un agradecimiento especial.

La hipótesis de la poética de la emulación la presenté por primera vez de forma completa en 2010, en el ámbito de la “Cátedra Machado de Assis”, de la Universidad del Claustro de Sor Juana y de la Embajada Brasileña en México. Agradezco a Valquíria Wey, Sandra Lorenzano y Paolo Pagliari por la oportunidad. Y muy especialmente al escritor y ensayista Alberto Ruy–Sánchez por una muy aguda interlocución. De igual modo, María Teresa Atrián Pineda hizo todo para que la organización de la Cátedra fuese perfecta.

También en 2010, la *Imitatio Foundation* me ofreció un apoyo para la investigación que resultó en este libro; así que debo una mención especial a Lindy Fishburne y a James Kaltreider. No quiero olvidar a William Johnsen y a Jean–Pierre Dupuy por el apoyo constante y la confianza que mostraron en mis proyectos.

El primer bosquejo de este libro fue desarrollado gracias a una generosa invitación, en 2011, de la Cátedra Eusebio Francisco Kino, del Sistema Universitario Jesuita de México. Debo un agradecimiento enfático a Carlos Mendoza–Álvarez, Jesús Arturo Navarro Ramos y a Mónica Morales Vázquez por el honor de impartir la Cátedra y por la cortesía y amabilidad con que nos recibieron. Las condiciones ideales de trabajo y el alto nivel de los diálogos proporcionados por los participantes de los encuentros en Guadalajara y Tijuana representan lo mejor que el espíritu universitario puede ofrecer.

Arturo merece un agradecimiento especial por la paciencia y comprensión con que respetó el tiempo que necesité para encontrar la forma final de mis reflexiones. Reconozco que no es una tarea fácil editar mis libros, puesto que la rescritura es un vicio del cual uno nunca quiere apartarse...

A Carlos debo más de lo que puedo expresar; subrayo entonces la gran admiración que siento por su trabajo intelectual y por su labor pastoral: en su día a día se percibe este encuentro único de vocación y compromiso. Además, él se dispuso a ayudarme con la lectura y corrección de los dos últimos capítulos y de la conclusión, mejorándolos de manera considerable.

En el mismo año de 2011, tuve la oportunidad de ofrecer un curso introductorio sobre la teoría mimética en la Universidad Federal de Sergipe gracias a una invitación de José Rodorval Ramalho. Esta ocasión fue muy importante para poner a prueba muchas de mis hipótesis y aprendí mucho en la interlocución con Rodorval y sus alumnos.

En 2012, Carlos Mendoza-Álvarez organizó, junto con Conrado Zepeda y Héctor Conde, y con el apoyo de la *Imitatio Foundation*, el coloquio internacional “Caminos de paz: teoría mimética y construcción social” en la ciudad de México, Distrito Federal, y en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Para mi reflexión este encuentro fue decisivo, puesto que evidenció la necesidad de ampliar mi mirada, a fin de enfrentar el reto de comprender el sentido propio de la violencia en circunstancias concretamente consideradas. El capítulo V de este libro fue ahí discutido. También ahí nació la inquietud para la escritura del capítulo VI —el único que no constaba de las ponencias impartidas originalmente en la Cátedra Eusebio Francisco Kino—, que se impuso como indispensable tras los diálogos con los demás participantes del coloquio. En Chiapas, tuvimos el privilegio de encontrar al rector de la Universidad de la Tierra, Raymundo Sánchez Barraza. Haberle escuchado dio un nuevo sentido a la reflexión que se plasmó en el capítulo VI.

La Universidad Católica de Pernambuco, en 2012, con el apoyo de la *Imitatio Foundation* y de *É Realizações*, organizó el “Simposio internacional René Girard”, en el cual pude presentar algunas de las ideas que aquí desarrollo. Ludovic Aubin fue un perfecto anfitrión. Y, sobre todo, quiero agradecer al rector Pedro Rubens por su diálogo tan intenso como agudo.

Ivan Camilo Vargas, un joven y talentoso estudioso del pensamiento girardiano, gentilmente corrigió los capítulos III y IV, contribuyendo mucho para la legibilidad final del texto.

Al poeta y pensador Roberto Fernández Retamar agradezco por el privilegio de un diálogo constante.

Agradezco mucho a los que leyeron la penúltima versión de los originales, contribuyendo con críticas y sugerencias siempre muy agudas y pertinentes: María Teresa Atrián Pineda, Mario Helio, Pierpaolo Antonello y Victoria Saramago.

Debo a Julia Tomasini un agradecimiento muy especial. Generosamente, ella se dispuso a leer la penúltima versión de este libro y, gracias a su inteligencia y conocimiento, el texto final es mucho más legible.

Por fin, una mención muy especial a mi madre, Muriel Lydia, quien enseñó a sus cinco hijos una forma de amar más allá del mimetismo que, según el pensamiento girardiano, a todos domina: a ella le dedico este libro.

En la historia cultural latinoamericana, el espectador siempre ha sido un extranjero, cuya autoridad deriva de su condición ajena. Por ello, se convierte en modelo a ser imitado y nunca cuestionado —e incluso es emulado. Este mecanismo tautológico continúa vigente.

¿Es posible bosquejar una contribución propiamente latinoamericana a la teoría mimética? Esta pregunta es el eje principal de esta obra. Para ofrecer respuestas, João Cezar de Castro Rocha propone un ejercicio doble: por un lado, pensar miméticamente la circunstancia que nos tocó vivir, con una mirada girardiana sobre los dilemas fundadores de las culturas latinoamericanas, y por otro, pensar “latinoamericanamente” la propia teoría mimética, esto es, la posibilidad de ensanchar los horizontes del pensamiento girardiano con base en las condiciones particulares de nuestra residencia en la tierra, nuestra ubicación cultural y existencial.

Asimismo, busca realizar una reflexión que permita rescatar afinidades estructurales caracterizadoras de la circunstancia cultural latinoamericana, es decir, evidenciar elementos definidores de las literaturas no hegemónicas. Esta preocupación define el proyecto que subyace a la reflexión del autor: el bosquejo de una “poética de la emulación”, característica de culturas shakespearianas, comprendida tal poética como una estrategia desarrollada en situaciones asimétricas de poder.

La colección de libros de la Cátedra Eusebio Francisco Kino, SJ, realizada en conjunto por el Sistema Universitario Jesuita y el Fideicomiso Fernando Bustos Barrena, SJ, presenta el producto de los seminarios de la Cátedra, en los que especialistas, académicos y universitarios dialogan en torno a diversas temáticas con el aporte y la experiencia del ser humano y los valores del Evangelio. Los temas giran alrededor de las relaciones entre fe y desarrollo sustentable, fe y cambios sociales, y fe y pluralismo cultural y religioso.



FIDEICOMISO
FERNANDO
BUSTOS
BARRENA SJ

