

RENÉ GIRARD

**COSAS OCULTAS,  
DESDE LA FUNDACIÓN  
DEL MUNDO**

Traducción de  
TANIA CHECCHI

SEGUNDA EDICIÓN

EDICIONES SÍGUEME  
SALAMANCA  
2025

EPIDERMIS EDITORIAL  
CIUDAD DE MÉXICO  
2025

Traducción de Tania Checchi  
del original francés *Des choses cachées depuis la fondation du monde*

© Editions Grasset & Fasquelle, 1978

© Ediciones Sígueme S.A.U., 2021

C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España

Tel.: (+34) 923 218 203 - ediciones@sigueme.es

[www.sigueme.es](http://www.sigueme.es)

ISBN: 978-84-301-2238-7

Depósito legal: S. 175-2021

Impreso en España / Unión Europea

Imprenta Kadmos, Salamanca

# CONTENIDO

PREFACIO .....	9
----------------	---

## LIBRO PRIMERO ANTROPOLOGÍA FUNDAMENTAL

I. El mecanismo victimario como fundamento de lo religioso	13
II. La génesis de la cultura y las instituciones .....	57
III. El proceso de hominización .....	93
IV. Los mitos: la invisibilidad del asesinato fundador .....	113
V. Textos de persecución .....	135

## LIBRO SEGUNDO LAS ESCRITURAS JUDEOCRISTIANAS

I. Cosas ocultas desde la fundación del mundo .....	151
II. Lectura no sacrificial del texto evangélico .....	187
III. Lectura sacrificial y cristianismo histórico .....	227
IV. El Logos de Heráclito y el Logos de Juan .....	263

## LIBRO TERCERO PSICOLOGÍA INTERDIVIDUAL

I. El deseo mimético .....	281
II. El deseo sin objeto .....	297
III. Mímesis y sexualidad .....	323
IV. Mitología psicoanalítica .....	345
V. Más allá del escándalo .....	383

PARA CONCLUIR... ..	419
---------------------	-----

<i>Bibliografía</i> .....	433
<i>Índice general</i> .....	441

# I

## EL MECANISMO VICTIMARIO COMO FUNDAMENTO DE LO RELIGIOSO

J.-M. OUGHOURLIAN: Como psiquiatras, nuestro primer interrogante se refiere a la problemática del deseo. A usted le parece prematura y afirma que debemos comenzar por la antropología. Es más, usted sostiene que solo el estudio de la religión puede revelar el secreto del hombre.

R. GIRARD: Esto nos llevará algún tiempo...

La eficacia de la ciencia constituye el logro distintivo del espíritu moderno. Cada una de sus indiscutibles conquistas pone en marcha el mismo proceso: lo que solía ser un antiguo misterio, oscuro y temible, se transforma en enigma.

No hay enigma, por complejo que sea, que no pueda ser finalmente resuelto. Desde hace siglos, la religión ha ido en declive en Occidente y su desaparición es ya un fenómeno global. En la medida en que se aleja y tomamos distancia de ella, lo que alguna vez fue un misterio insondable, protegido por formidables tabúes, aparece cada vez más como un problema a resolver. ¿Por qué la creencia en lo sagrado? ¿Cómo explicar la presencia ubicua de ritos y prohibiciones? ¿Por qué, con anterioridad al nuestro, ningún orden social estuvo exento de ser dominado por una entidad sobrenatural?

Gracias a su abordaje comparativo y su vasta acumulación de material sobre innumerables religiones, vivas y muertas, la investigación etnológica ha acelerado la transformación del hecho religioso en una cuestión científica, susceptible en adelante de los más perspicaces análisis.

Con la esperanza de responder a la cuestión del origen y naturaleza de la religión, la especulación etnológica ha gastado una buena parte de sus energías. De hecho, hubo un período, de 1860 a 1920 aproximadamente, en que la solución parecía inminente. Esta situación agudizó el afán de los estudiosos por ser los primeros en escribir el equivalente etnológico del *Origen de las especies*; un *Origen de las religiones* que haría por las ciencias humanas y sociales lo que el libro de Darwin hizo por las ciencias de la vida.

Los años pasaron sin que libro alguno se erigiera como definitivo. Las «teorías de la religión» se sucedieron unas a otras, pero ninguna logró producir la ansiada revolución. Eventualmente arraigó la idea de que la problemática propiamente religiosa debía ser falsa.

Algunos llegaron a sugerir que la cuestión de la religión como tal era demasiado vasta para ser abordada científicamente. Pero ¿qué sería de la biología contemporánea si un argumento así tuviera validez?

G. LEFORT: Otros, como Georges Dumézil, sostienen que el único método que produce resultados hoy día es el estructural, pero que este no puede sino operar con formas ya simbolizadas, con estructuras del lenguaje y no con principios generales como lo sagrado, etc.

R.G.: Pero encontramos estos principios generales bajo la forma de palabras, como *mana* o *sacer*, en cada cultura particular. ¿Por qué excluir de la investigación estas palabras y no otras?

La exclusión de la religión, tal como era problematizada hace cincuenta años, es el rasgo más característico de la etnología contemporánea. Si tomamos en cuenta la pasión con la que ciertos etnólogos intentan hacer definitivo este rechazo, algo muy importante debe de estar en juego. Según E. E. Evans-Pritchard, por ejemplo, las teorías de la religión nunca han tenido valor alguno y nunca lo tendrán. El eminente etnólogo las trata a todas con tal desprecio que uno no puede sino preguntarse por qué les consagró toda una obra intitulada *Teorías de la religión primitiva*<sup>1</sup>. El autor no duda en hacer extensiva su excomunión a las teorías futuras. ¡Pensamientos que aún no han visto el día condenados de antemano sin apelación alguna! Cuando un científico desdeña las más elementales cortesías metodológicas, podemos suponer que la pasión acabó por imponerse.

J.M.O.: ¡Cuántos ejemplos podríamos poner de tales profecías categóricas desmentidas por la experiencia! De hecho, este tipo de predicciones negativas se repiten con tanta frecuencia que uno debe preguntarse si acaso no las suscitó la cercanía del hallazgo que supuestamente nunca tendría lugar. En cada época, cualquier descubrimiento importante constituye una amenaza para la organización imperante del saber.

R.G.: Ciertamente resulta natural que una cuestión en tanto cuestión se haga sospechosa si permanece demasiado tiempo sin respuesta. El progreso científico puede adoptar la forma de cuestiones que desaparecen conforme se prueba su inanidad. Los expertos tratan de convencerse

1. Sobre la inutilidad de las teorías generales, véase el prefacio de Georges Dumézil a la obra de Mírcea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid 1970, 9-16. Observaciones análogas son muy frecuentes en la obra de Claude Lévi-Strauss, E. E. Pritchard y otros.

de que este es el caso de la religión, pero creo que se equivocan. Si comparamos entre sí las numerosas y admirables monografías sobre culturas particulares acumuladas por los etnólogos desde Malinowski, especialmente por los anglosajones, podemos constatar que la etnología no dispone de una terminología coherente en materia religiosa. Esto explica el carácter repetitivo de las descripciones. En las verdaderas ciencias, uno puede reemplazar los objetos previamente descritos y las demostraciones logradas con etiquetas, símbolos o referencias bibliográficas. En la etnología esto es imposible, porque nadie ha llegado a un acuerdo sobre la definición de los términos más básicos, tales como ritual, sacrificio, mitología, etc.

Antes de continuar con nuestra discusión y para justificar las libertades que nos tomaremos con las creencias de nuestro tiempo, sería recomendable comentar brevemente la situación actual de las ciencias humanas.

La época que está a punto de cerrarse se ha visto dominada por el estructuralismo. Para comprender esta corriente hay que tener en cuenta el clima de escepticismo intelectual propiciado por los descalabros sufridos por las teorías de largo alcance.

A mediados del siglo XX nadie dudaba ya del fracaso de las grandes teorías. Durkheim había perdido prominencia y nadie tomó en serio *Tótem y tabú*.

En este contexto nace el estructuralismo etnológico, a partir del encuentro de Claude Lévi-Strauss, afincado en Nueva York durante la guerra, con la lingüística estructural de Roman Jakobson.

Según Lévi-Strauss, los fenómenos culturales, lo mismo que las lenguas, están conformados por signos que no significan nada cuando son tomados de manera aislada. Los signos significan solamente en virtud de otros signos; forman sistemas dotados de una coherencia interna que confiere a cada cultura, a cada institución, su individualidad propia. Justo esto es lo que el etnólogo debe poner al descubierto cuando intenta descifrar desde dentro las formas simbólicas, dejando a un lado las grandes cuestiones tradicionales que solo reflejarían las ilusiones de nuestra propia cultura, carentes de sentido si no es en el interior del sistema en el que operamos. Uno debe limitarse a la lectura de las formas simbólicas, nos dice Lévi-Strauss, buscar el sentido ahí donde se encuentra y no en otro lugar. Las culturas «etnológicas» no se preguntan por el sentido de lo religioso en cuanto tal.

Lévi-Strauss exhorta, pues, no solo a la etnología sino a todas las ciencias del hombre, a llevar a cabo una vasta retirada estratégica. En tanto prisioneros de nuestras formas simbólicas, no podemos sino reconstruir las operaciones que generan sentido no solo para nosotros,

sino también para otras culturas. No podemos, pues, trascender los sentidos particulares para interrogarnos sobre el hombre en sí mismo, su destino, etc. Lo más que podemos hacer es reconocer en el hombre a aquel que produce formas simbólicas, sistemas de signos que inmediatamente confunde con la «realidad» misma, olvidando que entre él y dicha realidad, para hacerla significativa, interpone estos sistemas siempre particulares.

J.M.O.: En ciertas áreas, la antropología estructuralista ha obtenido resultados notables. Lejos de ser árida e inhumana, como suponen algunos de sus críticos, el rigor estructuralista en su lectura de las formas suscita una poesía extraordinaria. Degustamos la especificidad de las formas culturales como nunca lo hicimos antes.

R.G.: Creo que la renuncia estructuralista a las «grandes cuestiones» tal como se planteaban antes de Lévi-Strauss, en el ámbito de un humanismo impresionista, constituía la única vía posible para la etnología, justo en el momento, además, en el que Lévi-Strauss en cierto sentido se hacía cargo de la disciplina para transformarla radicalmente.

Nada ha sido más esencial para la etnología que aprehender el sentido ahí donde habita y mostrar la inanidad de ciertas reflexiones tradicionales sobre el hombre. Existe toda una problemática heredada del siglo XIX que la antropología estructural ha desacreditado de manera definitiva.

G.L.: De ahí que los postestructuralistas hayan proclamado que, después de Dios, es el hombre el que se encuentra a punto de morir o incluso ha muerto ya. Pareciera que la cuestión del hombre no tiene más cabida en investigación alguna.

R.G.: En ese punto, no obstante, estoy en desacuerdo. La cuestión del hombre persiste y se agudizará en los años venideros.

Las nociones del hombre y de la humanidad permanecerán en el centro de un conjunto de cuestiones y de respuestas que aún es legítimo agrupar bajo el nombre de «ciencias del hombre». Pero se está produciendo un desplazamiento, en parte gracias a disciplinas nuevas como la etología y en parte gracias al propio estructuralismo, en la medida en que designa para nosotros, aunque negativamente, el ámbito preciso donde la cuestión del hombre será formulada y, de hecho, está siendo ya planteada. Este ámbito es el del origen y génesis de los sistemas significantes, reconocido ya como un problema decisivo en las ciencias de la vida, las cuales lo formulan, de manera diferente, como interrogante sobre el proceso de hominización. Sabemos que el problema está lejos de ser resuelto, pero nadie duda que algún día la ciencia logrará darle solución. Ninguna cuestión tiene hoy más futuro que la cuestión del hombre.

## MÍMESIS APROPIATIVA Y RIVALIDAD MIMÉTICA

J.M.O.: Para pensar de manera concreta el proceso de hominización hace falta superar la incompreensión recíproca entre la etnología estructuralista y ciertas ciencias de la vida como, por ejemplo, la etología.

R.G.: Me atrevo a creer que esto es posible, pero para lograrlo hace falta partir de un antiguo problema que no está de moda y que habríamos de repensar de manera radical. En las ciencias del hombre y de la cultura predomina hoy día una renuencia unilateral a abordar todo lo relativo a la imitación, el mimetismo o la mimesis. No existe nada, o casi nada, en el comportamiento humano que no sea aprendido, y todo aprendizaje está basado en la imitación. Si de pronto los hombres dejaran de imitar, todas las formas culturales se desvanecerían. Los neurólogos nos recuerdan con regular frecuencia que el cerebro humano es una enorme máquina imitadora. Para elaborar una auténtica ciencia del hombre hace falta entonces comparar la imitación humana con el mimetismo animal y precisar las modalidades propiamente humanas de los comportamientos miméticos, si es que existen.

Resulta fácil mostrar que el silencio de las escuelas contemporáneas es el resultado de un movimiento que se remonta al inicio de la época moderna, se consolida en el siglo XIX con el romanticismo y el individualismo, y se refuerza en el XX con el temor que experimentan los investigadores actuales de ser considerados como demasiado obedientes a los imperativos políticos y sociales de sus comunidades.

Existe la creencia de que insistir sobre el papel de la imitación equivale a enfatizar los aspectos gregarios de la humanidad, sobre todo aquellos que nos transforman en rebaños. Se teme minimizar la importancia de todo lo que tiende a la división, la alienación y el conflicto. Si le otorgamos un lugar preponderante a la imitación, quizá nos hacemos cómplices de las fuerzas de la subyugación y la uniformidad.

Las psicologías y sociologías de la imitación elaboradas hacia el final del siglo XIX se vieron fuertemente influidas por el optimismo y el conformismo de la pequeña burguesía triunfante. Esto vale también para la más interesante de todas ellas, la de Gabriel Tarde, que ve en la imitación el fundamento único de la armonía social y del progreso<sup>2</sup>.

Tanto la indiferencia como la desconfianza de nuestros contemporáneos respecto de la imitación son el resultado de la concepción que tienen de ella, la cual está anclada en una tradición que se remonta en última instancia a Platón. No obstante, incluso en Platón la problemática

2. Gabriel Tarde, *Las leyes de la imitación y la sociología* (Clásicos del pensamiento social), CIS, Madrid 2011.



ca de la imitación ignora una dimensión esencial. Cuando Platón habla de la imitación, lo hace en un estilo que anuncia todo el pensamiento occidental posterior. Los ejemplos que nos ofrece se limitan al ámbito de la representación: ciertos tipos de comportamiento, costumbres, hábitos individuales o colectivos, palabras, formas de hablar, etc.

Jamás en esta problemática platónica se abordan los comportamientos de apropiación. Ahora bien, está claro que este tipo de conductas apropiativas, que juegan un papel formidable tanto entre los hombres como entre todos los seres vivos, son susceptibles de ser copiadas. No existe ninguna razón para excluirlas del análisis de la mimesis y, sin embargo, esta omisión pasa desapercibida porque todos los pensadores posteriores, comenzando por Aristóteles, toman el mismo camino. Fue Platón quien definió de una vez por todas la problemática cultural de la imitación, pero esta se encuentra truncada, desprovista de una dimensión esencial, la del comportamiento apropiativo, que es su dimensión conflictiva. Si la conducta de ciertos mamíferos superiores, en particular la de los simios, nos parece anunciar la del hombre, esto se debe principalmente al papel preponderante que la mimesis apropiativa tiene en su comportamiento, aun cuando no sea tan central como entre los hombres. Si un individuo ve a uno de sus congéneres tratando de alcanzar un objeto, inmediatamente se siente tentado de imitar ese gesto. Sucede también que el animal resiste visiblemente la tentación y, si este gesto imitativo nos resulta divertido porque nos recuerda a los seres humanos, el intento fallido —la represión de lo que ya puede ser considerado como deseo— nos divierte todavía más. Reconocemos, pues, en el animal una especie de hermano que muestra la misma servidumbre fundamental que la humanidad: la de prevenir los conflictos que la convergencia en uno y el mismo objeto de dos o más manos igualmente ávidas acaba por suscitar.

No es casual, entonces, que el tipo de comportamiento sistemáticamente excluido de todas las discusiones sobre la imitación —de Platón en adelante— sea aquel cuya consideración, por breve que esta sea, revela la flagrante vaguedad de una concepción, ampliamente aceptada, que hace de la imitación una «facultad» y que le atribuye míticamente solo efectos gregarios y pacificadores. Si la imitación desempeña en verdad un papel crucial en la vida del hombre, como todo parece indicarlo, entonces seguramente existe una imitación adquisitiva o, si se prefiere, una mimesis de apropiación cuyos efectos y consecuencias deben ser cuidadosamente estudiados y considerados.

Ustedes podrían decirme que en el caso de los niños —y de los animales— los investigadores reconocen la existencia de dicha imitación adquisitiva. Es un hecho susceptible de verificación experimental. Si se

coloca una cierta cantidad de juguetes, todos idénticos, en una habitación con el mismo número de niños, existe una fuerte probabilidad de que no sean distribuidos sin conflicto.

Una situación equivalente difícilmente se da entre adultos, pero esto no quiere decir que la rivalidad mimética no exista entre ellos. Quizá entre ellos sea incluso más aguda, pero los adultos, lo mismo que los simios, han aprendido a desconfiar de ella y a reprimirla, si no en todas sus modalidades, por lo menos en las más burdas y manifiestas, aquellas que el entorno social reconocería inmediatamente.

G.L.: Una buena parte de lo que llamamos cortesía consiste en borrarse a sí mismo frente al otro para evitar las situaciones de rivalidad mimética. Sin embargo, la rivalidad mimética es un fenómeno persistente que puede resurgir allí donde parece haber sido superada. Por ejemplo, como cuando la renuncia misma se convierte en rivalidad, un fenómeno especialmente cómico...

R.G.: En algunas culturas, este tipo de fenómeno puede adquirir una importancia considerable. Tal es el caso del *potlach*<sup>3</sup>, que convierte la mimesis de apropiación en mimesis de renuncia y que puede alcanzar, como su contrario, una intensidad desastrosa para la sociedad que se abandona a ella.

Estos breves apuntes nos sugieren de entrada que, tanto para las sociedades humanas como para los animales, la represión de la mimesis de apropiación debe constituir una preocupación mayor, una problemática cuya solución bien podría determinar muchos más rasgos culturales de los que imaginamos.

Todo lo que hemos dicho hasta ahora es demasiado simple, banal incluso, y por ende, puede que no sea susceptible de atraer la atención de nuestros contemporáneos. La simplicidad y la claridad no están muy de moda.

El descubrimiento de la mimesis conflictiva y su represión —no necesariamente sorprendente en sí mismo— pone seriamente en peligro un importante número de dogmas del pensamiento actual. El psicoanálisis nos enseña que la represión del deseo es el fenómeno humano por excelencia y que el complejo de Edipo lo hace posible. Ahora bien, acabamos de ver que existe en ciertos animales una represión casi inmediata del deseo incipiente, como cuando dos animales se aproximan al mismo objeto. Un psicoanalista que observara ese mismo comportamiento en un hombre lo atribuiría automáticamente a una «ambivalencia edípica».

3. El *potlach* es el «sistema de dones intercambiados en el noroeste americano»; cf. Marcel Mauss, *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, trad. Julia Bucci, Katz, Buenos Aires 2009.

# ÍNDICE GENERAL

<i>Prefacio</i> .....	9
-----------------------	---

## LIBRO PRIMERO ANTROPOLOGÍA FUNDAMENTAL

I. EL MECANISMO VICTIMARIO, FUNDAMENTO DE LO RELIGIOSO ..	13
Mímesis apropiativa y rivalidad mimética .....	17
La función de la ley: prohibición de la mímesis .....	20
La función del ritual: la mímesis imperativa .....	29
Sacrificio y mecanismo victimario .....	33
Teoría de la religión .....	40
II. LA GÉNESIS DE LA CULTURA Y LAS INSTITUCIONES .....	57
Variantes rituales .....	57
La realeza sagrada y el poder ritual .....	60
Polivalencia ritual y especificación institucional .....	66
Domesticación animal y caza ritual .....	77
Prohibiciones sexuales y el principio del intercambio .....	81
La muerte y los ritos funerarios .....	88
III. EL PROCESO DE HOMINIZACIÓN .....	93
Planteamiento del problema .....	93
Etología y etnología .....	98
El mecanismo victimario y la hominización .....	102
El significante trascendental .....	107
IV. LOS MITOS: LA INVISIBILIDAD DEL ASESINATO FUNDADOR .....	113
La eliminación radical .....	113
«Connotación negativa», «connotación positiva» .....	121
Signos físicos de la víctima emisaria .....	129
V. TEXTOS DE PERSECUCIÓN .....	135
La persecución desmitificada: el logro del mundo occidental .....	135
Doble sentido semántico de la expresión «chivo expiatorio» .....	139
Emergencia histórica del mecanismo victimario .....	143

LIBRO SEGUNDO  
LAS ESCRITURAS JUDEOCRISTIANAS

I. COSAS OCULTAS DESDE LA FUNDACIÓN DEL MUNDO .....	151
Similitudes entre los mitos bíblicos y la mitología mundial ..	151
La singularidad de los relatos bíblicos .....	154
1. Caín .....	154
2. José .....	158
3. La ley y los profetas .....	162
Revelación evangélica del asesinato fundador .....	166
1. Las maldiciones contra los fariseos .....	166
2. La metáfora de la tumba .....	171
3. La Pasión .....	174
4. El martirio de Esteban .....	178
El texto emisorio .....	181
II. LECTURA NO SACRIFICIAL DEL TEXTO EVANGÉLICO .....	187
Cristo y el sacrificio .....	187
Imposibilidad de la lectura sacrificial .....	189
Apocalipsis y parábolas .....	192
Principados y potestades .....	196
La predicación del Reino .....	202
Reino y Apocalipsis .....	208
Muerte no sacrificial de Cristo .....	210
La divinidad de Cristo .....	219
La concepción virginal .....	223
III. LECTURA SACRIFICIAL Y CRISTIANISMO HISTÓRICO .....	227
Implicaciones de la lectura sacrificial .....	227
La Carta a los hebreos .....	230
La muerte de Cristo y el fin de lo sagrado .....	234
Sacrificio del otro y sacrificio de sí .....	237
El juicio de Salomón .....	239
Una nueva lectura sacrificial: el análisis semiótico .....	246
Lectura sacrificial e historia .....	250
Ciencia y apocalipsis .....	253
IV. EL LOGOS DE HERÁCLITO Y EL LOGOS DE JUAN .....	263
El Logos en la filosofía .....	263
Los dos Logos en Heidegger .....	264
Definición victimaria del Logos joánico .....	269
«En el principio...» .....	273
Amor y conocimiento .....	276

LIBRO TERCERO  
PSICOLOGÍA INTERDIVIDUAL

I. EL DESEO MIMÉTICO .....	281
Mímesis de apropiación y deseo mimético .....	281
Deseo mimético y mundo moderno .....	282
Crisis mimética y dinamismo del deseo .....	285
Mímesis de aprendizaje y mímesis de rivalidad .....	287
El «double bind» de Gregory Bateson .....	289
De la rivalidad de objeto al deseo metafísico .....	291
II. EL DESEO SIN OBJETO .....	297
Los dobles y la interdividualidad .....	297
Síntomas de alternancia .....	303
La desaparición del objeto y la estructura psicótica .....	308
Hipnosis y posesión .....	313
III. MÍMESIS Y SEXUALIDAD .....	323
Lo que llamamos «masoquismo» .....	323
Sadomasoquismo teatral .....	325
La homosexualidad .....	330
Latencia y rivalidad mimética .....	333
El fin del platonismo en psicología .....	341
IV. MITOLOGÍA PSICOANALÍTICA .....	345
El platonismo de Freud y el uso del arquetipo edípico .....	345
¿Cómo reproducir un triángulo? .....	349
Mímesis y representación .....	352
La doble génesis del Edipo .....	354
¿Por qué la bisexualidad? .....	357
El narcisismo: el deseo de Freud .....	359
Las metáforas del deseo .....	373
V. MÁS ALLÁ DEL ESCÁNDALO .....	383
La conversión de Proust .....	383
Sacrificio y psicoterapia .....	388
<i>Más allá del principio del placer</i> y el psicoanálisis estructural .....	392
El instinto de muerte y la cultura moderna .....	398
El <i>skandalon</i> .....	404
PARA CONCLUIR... ..	419
<i>Bibliografía</i> .....	433