

El contagio y la violencia en las sociedades contemporáneas: política, literatura y religión



**Escuela de Ciencias Sociales,
Artes y Humanidades**



Sello Editorial

Universidad Nacional
Abierta y a Distancia

EL CONTAGIO Y LA VIOLENCIA EN LAS SOCIEDADES CONTEMPORÁNEAS: POLÍTICA, LITERATURA Y RELIGIÓN

Autor:

Juan Sebastián Ballén Rodríguez

UNIVERSIDAD NACIONAL ABIERTA Y A DISTANCIA – UNAD

Jaime Alberto Leal Afanador

Rector

Constanza Abadía García

Vicerrectora académica y de investigación

Leonardo Yunda Perlaza

Vicerrector de relaciones intersistémicas e internacionales

Leonardo Emeleth Sánchez Torres

Vicerrector de desarrollo regional y proyección comunitaria

Édgar Guillermo Rodríguez Díaz

Vicerrector de servicios a aspirantes, estudiantes y egresados

Julialba Ángel Osorio

Vicerrectora de inclusión social para el desarrollo regional y la proyección comunitaria

Leonardo Emeleth Sánchez Torres

Vicerrector de relaciones internacionales

Myriam Leonor Torres

Decana Escuela de Ciencias de la Salud

Clara Esperanza Pedraza Goyeneche

Decana Escuela de Ciencias de la Educación

Alba Luz Serrano Rubiano

Decana Escuela de Ciencias Jurídicas y Políticas

Martha Viviana Vargas Galindo

Decana Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades

Claudio Camilo González Clavijo

Decano Escuela de Ciencias Básicas, Tecnología e Ingeniería

Jordano Salamanca Bastidas

Decano Escuela de Ciencias Agrícolas, Pecuarias y del Medio Ambiente

Sandra Rocío Mondragón

Decana Escuela de Ciencias Administrativas, Contables, Económicas y de Negocios

EL CONTAGIO Y LA VIOLENCIA EN LAS SOCIEDADES CONTEMPORÁNEAS:
POLÍTICA, LITERATURA Y RELIGIÓN

Autor:

Juan Sebastián Ballén Rodríguez

303.62

Ballén Rodríguez, Juan Sebastián

B 191

El contagio y la violencia en las sociedades contemporáneas: política, literatura y religión/ Juan Sebastián Ballén Rodríguez -- [1.a. ed.]. --. Bogotá: Sello Editorial UNAD /2023.

ISBN: 978-958-651-903-8

e-ISBN: 978-958-651-916-8

1. Violencia en la filosofía 2. Filosofía contemporánea 3. Violencia en la literatura 4. Violencia en la religión 5. Paz y violencia I. Juan Sebastián Ballén Rodríguez

ISBN: 978-958-651-903-8

e-ISBN: 978-958-651-916-8

Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades - ECSAH

©Editorial

Sello Editorial UNAD

Universidad Nacional Abierta y a Distancia

Calle 14 sur No. 14-23

Bogotá, D.C.

Octubre de 2023.

Corrección de textos: Johana Mariño Qiumbayo

Diagramación: France Andrea Laverde

Impresión: Hipertexto - Netizen

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons - Atribución – No comercial – Sin Derivar 4.0 internacional.

https://co.creativecommons.org/?page_id=13.



Reseña del libro

Pensar la violencia es el motivo filosófico que se expresa en las investigaciones que se condensan en este libro. La violencia, como la instauración del mal en la historia, es la expresión irresoluble de la inercia y el caos que atraviesa a las sociedades, particularmente a las actuales.

¿Desde cuál horizonte filosófico buscamos enmarcar el presente análisis a la violencia? No es sencillo determinar una sola mirada al problema, pues desde el filósofo inglés Thomas Hobbes hasta el pensador de Martinica Franz Fanón hicieron referencia al poder político y de segregación social que ejerce la violencia. En aras de la delimitación acudiremos a la teoría mimética propuesta por el pensador francés René Girard (1923-2005). Consideramos que esta apuesta filosófica permite pensar la violencia en los términos dinámicos de la diferencia y la mismidad.

La teoría mimética explica el origen de la violencia en relación directa con el deseo humano de otro (alteridad) que busca ser imitado hasta su apropiación ontológica. Es decir, el deseo imita otro modo de desear y esto explica la reacción en cadena de una apropiación violenta que va desde los gestos, las maneras de ser, los objetos, las personas, etc. La diferencia es entonces uno de los elementos que integran el análisis de la violencia desde el deseo mimético, ya que es una forma percibir que la vida humana en términos sociales existe debido a la existencia del otro, que es referente de la imitación y al mismo tiempo de la rivalidad. En este orden de ideas en el estudio de la violencia que se propone en esta investigación se entrelazan los conceptos de diferencia, imitación, alteridad y rivalidad.

Reseña del autor

Licenciado en Filosofía y Lengua Castellana por la Universidad Santo Tomás (Bogotá). Magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá). Doctor en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá). Es profesor universitario y hace parte del grupo de investigación en Cibercultura y Territorio adscrito al Programa de Filosofía de la UNAD. Es miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN). Las últimas publicaciones han versado sobre la teoría mimética y sus relaciones con la filosofía de la historia, la economía y la antropología.

Se ha desempeñado como investigador en diversos campos de la filosofía tales como la estética, la filosofía del arte, la antropología filosófica, la fenomenología y la hermenéutica, la historia de la ciencia y la filosofía colonial en Colombia.

Actualmente es miembro del Programa de Filosofía de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia - UNAD Colombia. Orienta los espacios académicos de Fenomenología entre otros cursos que oferta la Escuela de Ciencias Sociales Artes y Humanidades (ECSAH).

Contenido

Capítulo I

La violencia mimética en las sociedades contemporáneas **19**

1. La violencia como pretexto de la filosofía 21
2. La violencia y la teoría mimética 34
3. Deseo mimético y Latinoamérica 37

Capítulo II

La violencia, la mentira romántica y la enemistad política **45**

1. La violencia en el deseo mimético y la mentira romántica 47
2. Deseo mimético, rivalidad y mentira política 52
3. La relación amigo-enemigo como criterio político 56
4. Mentira romántica y modernidad: la verdad humana en la ficción novelesca 60
5. Poética de la seducción y desidentificación subjetiva 64
6. La vanidad 68
7. El doble vínculo 69
8. La guerra prolongada y la escalada a los extremos 72

Capítulo III

Antígona como un modelo para pensar la racionalidad de los vencidos **77**

1. Levantar la mano para alzar un cadáver 79
2. Deseo, imitación y violencia 85
3. El potencial ético-político de las víctimas 89
4. Sobre la fenomenología mimética 96
5. Las otras voces de Antígona y el lenguaje del amor 100

Capítulo IV

Lo sublime y el sacrificio. El caso de *La Vorágine* de José Eustasio Rivera **103**

1. Lo sublime, lo sacrificial y lo sagrado 105
2. Lo sublime literario y la desmesura 106
3. El deseo violento y el desconocimiento 108

4. La fascinación de la muerte y el sacrificio: lo monstruoso	111
5. La literatura de la selva. La paradoja de lo telúrico y la antropofagia	114
6. Lo sublime y el sacrificio en <i>La Vorágine</i>	120
7. Ritualizar la violencia en el sacrificio	126
Capítulo V	
Del sistema sacrificial al totalitarismo del mercado	133
1. La enajenación en los sistemas totalitarios-sacrificiales	135
2. ¿Cómo el sacrificio es un eslabón en el origen de la cultura?	138
3. La violencia sacrificial y su eficacia	140
4. Deconstrucción y sistemas sacrificiales	142
5. La teología profana y los sistemas sacrificiales en Franz Hinkelammert	145
6. Sacrificio, violencia y cultura	149
6.1. La idea de la locura en Ifigenia	151
6.2. La idea de la locura Pablo de Tarso	153
6.3. La idea del pensamiento crítico	155
Conclusiones	157
Referencias	163

Presentación o prefacio

En calidad de amante a la filosofía soy un entusiasta de las ideas y su materialización en libros. Este proyecto se enmarca en un espíritu solidario con los maestros que hacen parte de un equipo de profesionales que asisten con amor y sabiduría a los estudiantes en formación en filosofía en las dinámicas de docencia e investigación de un programa que se inscribe en la Universidad Nacional Abierta y a Distancia - UNAD.

Las realidades humanas y pedagógicas para la atención de esta población son muy diversas y variadas. Dominadas la mayor de las veces por necesidades muy sentidas de formación, particularmente en el pensamiento político y el que se relaciona con el estudio de la violencia y la muerte social (tanatopolítica). Si una de las improntas pedagógicas del Programa de Filosofía de la UNAD tiene que ver con la democratización del pensamiento, una investigación sobre la violencia y su gran poder para significar fenómenos de rivalidad social, entonces esta obra es una oportunidad para ofrecerle a los lectores herramientas de análisis y criterios teóricos en la valoración filosófica de una realidad muy extendida en nuestro continente latinoamericano.

La democratización de la filosofía busca llevar una formación crítica y atemperada en los grandes problemas del presente hacia lugares diversos a los acostumbrados, y que se han asentado históricamente en la metrópoli intelectual de las grandes ciudades de nuestro país. En este orden de ideas en la Colombia profunda dominan realidades geográficas y sociales donde las comunidades y sus territorios han experimentado dinámicas de violencia de todo tipo, desigualdades y otras injusticias que han permanecido en el desconocimiento.

Este libro quiere ser un puente que permita a los maestros como a los estudiantes transitar sobre las realidades periféricas de las regiones y que son ajenas a las preocupaciones filosóficas de las grandes urbes; este puente busca de manera reveladora, crear un diálogo entre los ciudadanos y de este modo iluminar con ideas y conceptos, las tinieblas en las que nos suelen dominar los prejuicios, los vicios, las acciones erradas, las ignorancias y otras patologías propias del malestar social que por mucho tiempo ha generado la violencia en nuestro país.

La pertinencia de este trabajo de investigación que se condensa en el libro *“El contagio y la violencia en las sociedades contemporáneas: política, literatura y religión”*, responde al modo como la filosofía diagnostica la realidad social en medio de situaciones crecientes

de malestar y que se viven en las sociedades contemporáneas donde predominan la desigualdad, la violencia de género, las persecuciones y el sacrificio, la migración y el desplazamiento forzado, las masacres y en general el linchamiento social.

Es menester que las ciencias humanas y en particular la filosofía ofrezca instrumentos de análisis que permitan a las comunidades académicas y de estudio, como también a las comunidades de base, a la ciudadanía y en especial a los estudiantes del Programa de Filosofía de la UNAD volcarse hacia el estudio de las tipologías de la violencia y sus diferentes efectos en la cultura mundial y en particular en la que nos concierne, a saber, la latinoamericana.

A su vez, desde las líneas de investigación que corresponden al grupo de investigación del Programa de Filosofía en Cibercultura y territorio, se ha planteado que uno de sus caminos de indagación corresponde al estudio sobre las relaciones entre filosofía y sociedad.

En este orden de ideas la presente investigación busca pensar el fenómeno de la violencia. Demostraremos con este ejercicio investigativo que la filosofía ofrece miradas a esta problemática que concierne a la vida práctica de los seres humanos y en donde se comprometen sus convicciones políticas e ideológicas, apuestas éticas y axiológicas, sus deseos económicos y motivaciones emocionales más apremiantes. La violencia, como la instauración del mal en la historia, es la expresión irresoluble de la inercia y el caos que atraviesa a las sociedades, particularmente a las actuales.

Es por ello por lo que la pregunta de investigación filosófica que se plantea reza del siguiente modo: ¿cómo la violencia, la mimesis y el sacrificio son realidades humanas que trenzan las relaciones sociales y complejizan la tragedia social que viven los colectivos humanos y en general las comunidades en los pueblos latinoamericanos? La filosofía ha tematizado el fenómeno de la violencia y encontramos excelentes ejemplos en las propuestas de un Thomas Hobbes, incluso en la perspectiva decolonial y crítica al dominio cultural europeo en la pluma de Franz Fanón. Desde estos proyectos del pensamiento filosófico se plantean perspectivas teóricas de la violencia que en la práctica son disimiles y están enriquecidas por procesos históricos muy específicos que las fueron alimentando en un sentido particular.

Ahora bien, para pensar la violencia en interacción con otros fenómenos sociales como el sacrificio y que conectan incluso con planteamientos desde la antropología, la etnografía e incluso la historia se acude a la teoría mimética propuesta por el pensador francés René Girard (1923-2005). Consideramos que esta apuesta filosófica permite pensar la violencia en los términos dinámicos de la diferencia y la mismidad.

En efecto, la propuesta filosófica del deseo mimético se encuentra justamente en la no acomodación dentro de la concepción tradicional de la noción de identidad, la cual ha servido a la filosofía y en general a las ciencias sociales para pensar todas aquellas búsquedas humanas donde tendrían lugar la autognosis, la autoconciencia, la autenticidad, el conocimiento de sí, la identidad, etc. Como buen hijo de toda la filosofía contemporánea, su apuesta de cierto modo continúa los planteamientos metodológicos de un Derrida y su ejercicio de la deconstrucción (Ballén, 2013) o un Deleuze con su filosofía de la diferencia (2002).

Como se apreciará a lo largo de estos cinco estudios lo idéntico, como el lugar de lo mismo, es ni más ni menos que una fuente teórica que explica la violencia desde la uniformidad y en la que se la justifica y se la usa para eliminar al rival. La teoría mimética tiene un gran potencial para explicar el origen de la violencia social, y ello tiene que ver con el conflicto que se produce en el deseo de apropiarse del ser otro.



Finalmente, en esta teoría se aprecia el giro que ha tenido la filosofía contemporánea sobre lo que significa en términos éticos y ontológicos la existencia de otro, que bajo la filosofía del pensador judío Emmanuel Lévinas ha adquirido matices inusitados en el mundo actual por cuenta de violencias naturalizadas y que han hecho de la interacción social con el otro el origen de las más diversas rivalidades relacionadas con el racismo y la xenofobia, la aporofobia y el odio social dirigido al pobre, las violencias de género y en general toda una serie de comportamientos sociales que aprecian en el otro un rival y un enemigo que debe ser eliminado del juego de las interacciones sociales. Para decirlo en términos girardianos el otro ha sido el medio para celebrar sacrificios de víctimas humanas, en holocaustos declaradamente **tanatopolíticos**, y en donde el otro es el motivo para justificar su muerte social.

Introducción

La presente investigación busca pensar el fenómeno de la violencia¹. De entrada, es posible considerar a la violencia como la instauración del mal en la historia, siendo la expresión irresoluble de la inercia y el caos que atraviesa a las sociedades, particularmente a las actuales.

Sin embargo, nos preguntamos, ¿cómo acercar la filosofía al estudio de la violencia? No es tarea fácil, pues determinar una sola mirada al problema sería desconocer los aportes dicentes de un Heráclito o una Hannah Arendt. En la historia de la filosofía se descubren versiones sobre la violencia que son disimiles y están enriquecidas por los procesos históricos que las alimentaron.

De otra parte, la filosofía contemporánea se ha caracterizado por explicitar una diversidad de posturas, las cuales interpretan la violencia desde perspectivas muy distintas. En el presente ejercicio de investigación hemos tomado como punto de referencia los trabajos del pensador francés René Girard (1923-2005).

Consideramos que esta apuesta filosófica permite pensar la violencia diálogo con otros saberes de las ciencias sociales como lo son la antropología y la etnografía, la sociología y la historia, la literatura y la religión. En el entramado de estos saberes se descubre que la violencia se encuentra atravesada por las variables de la mismidad y la diferencia. Expliquemos cómo se presenta esta dinámica teórica.

En efecto, para Stéphane Vinolo (2010), la dimensión filosófica del deseo mimético se encuentra justamente en la no acomodación dentro de la concepción tradicional de la noción de identidad, la cual ha servido a la filosofía para pensar todas aquellas búsquedas humanas donde tendrían lugar la autognosis, la autoconciencia, la autenticidad, el conocimiento de sí, etc. En estas consideraciones filosóficas aflora una preocupación antropológica que termina por rivalizar con la existencia del otro, que de plano pone de presente otra subjetividad, que no apela propiamente a la identidad, sino a la diferencia.

1 Enteramos a nuestros lectores que buena parte de los desarrollos capitulares de la presente investigación se desprenden del estudio doctoral titulado *Filosofía literaria y teoría mimética. Sobre La Vorágine y los relatos de la explotación cauchera en Colombia presentada y sustentada en el año 2021*. Otros elementos del presente estudio se han publicado en revistas especializadas como ocurre con los artículos *Filosofía de la economía y teoría mimética. Un estudio al sistema cauchero y la cuenca amazónica a mediados del siglo XIX en Colombia (2021)* y *Deseo mimético y liberación en la inteligencia de las víctimas (2020)*. Así mismo se encontrarán otros estudios publicados en prensa digital.

Recordemos que es el pensador Emmanuel Lévinas (2002), quien asocia los conceptos de identidad y totalidad dentro de una concepción de la filosofía que ha solido totalizar y generalizar, desconociendo en su modo de proceder un análisis más detallado de la diferencia. La violencia de algún modo se pliega a este análisis totalizante de la realidad social.

Es por ello por lo que en este planteamiento de la identidad-totalidad, se descubre el diálogo con la propuesta mimética de Girard, pues este último pensador asume que la identidad es un modo de instaurar el fenómeno de la uniformidad violenta. Las luchas por la identidad son en el fondo expresiones reales de una violencia hacia el otro, bien para desaparecerlo de la historia, bien para negarlo en su existencia diversa y distante a un ideal ontológico y político de la identidad.

Tal y como será apreciado a lo largo de estos cinco estudios lo idéntico, como el lugar de lo mismo, es una de las fuentes de la violencia social, en especial porque esta se reproduce socialmente a través del contagio, generando lo que Herbert Marcuse consideró como la aparición del *Hombre unidimensional* (2010), es decir, la existencia en las sociedades posindustriales de una humanidad que repite históricamente violencias sociales que propenden por la uniformización y la estandarización maquinal de comportamientos, modos de pensar, sentir, etc. Bajo el imperativo social del *hombre unidimensional* se continúa el fenómeno de la mimesis conflictiva, y esta es la categoría que buscamos analizar a lo largo de estos cinco estudios.

Así las cosas, la teoría girardiana explica el origen de la violencia en relación directa con el deseo humano de otro (*alter ego*) que busca ser imitado hasta su apropiación ontológica. Es decir, el deseo imita otro modo de desear y esto explica la reacción en cadena de una apropiación violenta que va desde los gestos, las maneras de ser, los objetos, las personas, etc.

La diferencia es entonces uno de los elementos que integran el análisis de la violencia desde el deseo mimético, ya que es una forma percibir que la vida humana en términos sociales existe debido a la existencia del otro, que es referente de la imitación y al mismo tiempo de la rivalidad. En este orden de ideas en el estudio de la violencia que se propone en esta investigación se entrelazan los conceptos de diferencia, imitación, alteridad, rivalidad y sacrificio.

Un modo notorio para apreciar esta tesis filosófica se plantea en la descripción literaria de la relación mimética entre el Quijote y el Amadís de Gaula. En este caso particular la mimesis no se propone consumir la identificación entre el Quijote y su

modelo, el ideal caballeresco encarnado en el Amadís, sino al contrario, reivindicar la identidad en términos de diferencia.

Y ello es así, porque en el caso de don Quijote el modelo mimético no se busca exactamente debido a que tenga lugar un proceso sintético de identificación entre el sujeto y el modelo, sino un proceso de distinción, el cual opera de manera contraria: imitar al caballero andante no es un deseo común. Imitar no pretende equiparar los deseos sino producir modos de ser distintos. Esto lo plantea Stephane Vinolo como un “fenómeno de *contraproductividad* racional de la diferencia” (Vinolo, 2010, p. 25).

Desde esta perspectiva donde confluyen la violencia, la mismidad y la diferencia, se plantea toda una filosofía social donde la mimesis es un proceso humano que tiende hacia la repetición de los modos de ser, y en donde es usual devenir en el contagio, siendo este el mecanismo que domina a una colectividad atrapada en la imitación del deseo ajeno creando con ello el combustible para la generación de la violencia, donde un golpe lleva a otro, y de este modo domina una suerte de uniformidad violenta.

Así mismo, la vigencia del pensamiento literario y religioso es otro de los caminos que explora la siguiente investigación al tematizar la problemática ética y social de las víctimas. En particular bajo el primado que tiene en la obra girardiana la indagación antropológica, religiosa y filosófica del sacrificio, y su gran potencial teórico para pensar el origen de la comunidad humana.

En efecto, la propuesta de Girard plantea que una sociedad organizada en normas emerge de lo sagrado, es decir, de la violencia. Esta violencia, oculta desde la fundación del mundo, se va deconstruyendo o desmitificando en diversas culturas, por ejemplo, a través de las tragedias en la Grecia antigua.

Pero es la Biblia la expresión más contundente de ese proceso de desacralización, que invierte lo religioso para sacarlo de la violencia y así ofrecer nuevas formas de reconciliación que, emergiendo de la violencia, produce no violencia (Antonello et al., 2015; Redekop & Ryba, 2017).

Como se apreciará a lo largo de los estudios que se proponen en el presente libro, la narrativa literaria sobre la realidad humana de la víctima como su significación religiosa se encuentran en el fenómeno sacrificial. Y ello es así, porque en el sacrificio se logra identificar el conflicto del deseo mimético entre los personajes literarios, pero involucrando el sacrificio, el linchamiento colectivo y la escogencia arbitraria de una víctima.

En el relato religioso, el mecanismo mimético da cuenta que la violencia incita al antagonismo de los personajes, se puede liberar una vez la sociedad celebra un rito sacrificial, haciendo del proceso de conflictividad un momento de experiencia unificadora de paz y reconciliación.

Tanto en el relato literario como en el religioso existe una suerte de complicidad temática, donde el sacrificio ritual de las religiones míticas se aproxima a los modelos ejemplares de las narraciones literarias. Es decir, la violencia sagrada como la violencia literaria se encuentran en la reparación terapéutica de una culpa compartida, en donde la víctima es divinizada adquiriendo un rol ejemplarizante. (Llanos, 2004)

Por otro lado, el mundo de la subjetividad está sometido a la confrontación de los deseos. El deseo mimético expone al individuo a una rivalidad permanente, de tal modo que los sueños de autonomía y amor propio se desvanecen por las luchas con el modelo. Como ocurre en la crisis dramática que viven los personajes de ficción de la literatura moderna (ver el Capítulo 1), las relaciones humanas se encuentran marcadas por un antagonismo sin solución, generando la frustración infinita. (Girard, 2016)

Pretendemos con nuestra investigación hacer uso de una teoría filosófica que reconoce la condición desiderativa de la vida humana (placeres, dolores, anhelos, envidias, celos, etc.) y su trasmisión interindividual que propicia la mimesis, como el mecanismo para una realización social de la paz que se logra a través del sacrificio, los ritos, los mitos, las prohibiciones y lo sagrado.

Empero, la realización de la paz social está marcada por la paradoja. Una de las tesis de la teoría sacrificial sostiene que en la religiosidad primitiva la violencia y el control de la no violencia se encuentran entremezcladas. En otras palabras, el sacrificio y su celebración ritualizada promueve procesos alternos a los de la violencia intensiva.



La paz y la violencia se encuentran paradójicamente reunidas en la dinámica vida y muerte, polaridades recreadas simbólicamente en el universo que rodea a la práctica sacrificial, a saber: los mitos, los ritos, las prohibiciones y lo sagrado. Estas son las fuentes de todas las instituciones humanas, incluyendo las religiosas y políticas que, a través de los sistemas de interdicción, promueven mecanismos de reconciliación y paz social. (Girard, 2010)

El método filosófico que se ha empleado para llevar a cabo este análisis es el ensayo. Consideramos que el ensayo filosófico es una forma de meditación. Y por ello, se plantea que una forma de proceder en filosofía se plantea a través del ensayo. En este sentido se asume la tesis metodológica según la cual meditar es filosofar en minúscula (Ballén, 2015).

Se trata de un método que propone no una filosofía en mayúscula porque la vocación universalista, la de predicar a toda la humanidad y bajo al racero impetuoso de una lógica de la razón, no sirve para entrenar la mirada en el pensamiento de las cosas mínimas. Pensar filosóficamente el origen de la cultura, y en especial en su relación con la violencia, bajo el prisma de la teoría mimética y no desde el ojo escrutador de un único sistema de pensamiento, es un ejercicio meditativo, porque se aventura a poner en práctica un tipo de filosofía que, propiciando el encuentro entre la reflexión y la circunstancia, tiene por intención aproximar el logos a la comprensión de las cosas mínimas.

El filósofo español Ortega y Gasset plantea en su inmejorable ensayo *Meditaciones del Quijote* (2004), que el acto de la meditación es una confesión personal y reflexiva con la circunstancia. En otras palabras, meditar es pensar pausadamente la circunstancia: “el hombre rinde el máximo de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias. Por ellas comunica con el universo” (Ortega y Gasset, 2004, p. 754).

Pensar filosóficamente la violencia es una forma de meditar sobre lo que nos constituye como una comunidad única e individualizada de hablantes de un lenguaje (el mimético primordialmente), que al tratarse de un predicamento que supone la voz de toda la humanidad, se diferencia en el uso local, en la praxis específica de una técnica artística, un estilo, o una manera de ser y de vivir la cultura.

La reflexión filosófica de la violencia y en específico de la experiencia mimética proyectará una intuición de totalidad o idea estética que ‘nos comunica con el universo’, sin tomar vuelo de la circunstancia que afecta en el roce epidérmico de la experiencia al entrar en contacto con las cosas mismas.

En este orden de ideas el Capítulo primero se plantea a modo de una introducción general a la idea de la violencia y las maneras que ha tenido la filosofía para definirla. Desde la tradición moderna a la contemporánea la violencia ha sido uno de los grandes problemas que explica las relaciones entre los individuos y los Estados.

Se involucra la teoría mimética como una apuesta teórica alterna a las planteadas por las tradiciones de Hobbes, Lenin, Marx, Arendt, Schmitt, entre otros. Encontrando en ella elementos que conectan con el sacrificio y el fenómeno de lo sagrado. En un tercer momento este capítulo muestra las especificidades que adquiere el fenómeno de la violencia en el contexto latinoamericano.

El Capítulo segundo sostiene por tesis que en la propuesta girardiana, fundamentalmente en su teoría del deseo mimético (insumo antropológico que explica el origen de la mentira romántica), es susceptible de un análisis filosófico, toda vez que las vivencias miméticas de la vanidad y el doble vínculo que se narran en las principales novelas modernas (*Don Quijote*, *Madame Bovary*, *Memorias del subsuelo*, *Rojo y negro*, y en general todos los clásicos de la novela europea moderna) son potencias desiderativas que definen el modo de vida de las personas en una época signada por los tiempos modernos.

Una de las características morales y políticas de la violencia sacrificial en los tiempos de la alta burguesía tiene que ver con su eficacia, de tal modo que su desenvolvimiento social obedece a un tipo de comportamiento emulativo cuya finalidad es la de alcanzar el éxito social a través de la trampa y la mentira política. En este capítulo se descubre que la violencia mimética es desencadenada por cuenta de la mentira romántica, de tal modo que el *modus operandi* de la mentira política le resulta semejante.

Esto se lleva a cabo usando como contraste la propuesta del filósofo Carl Schmitt acerca de la política como un campo de batalla en donde se definen las relaciones de poder, dada la confrontación bélica de la relación amigo-enemigo.

Si el deseo humano se manifiesta en la novela moderna a modo de una teoría de la comprensión sobre los conflictos interindividuales que surgen entre los principales personajes de la novela de ficción moderna (*don Quijote y el Amadís de Gaula*, *Madama Bovary*, y las historias de las doncellas en París, Julián Sorel y sus deseos de imitar a Beethoven o Napoleón Bonaparte, etc.), resulta favorable acercarnos al deseo mimético desde una mirada filosófica y donde las propuestas de René Girard como la de Carl Schmitt se encuentran, particularmente bajo el primado que tiene la rivalidad política.

El tercer Capítulo aborda el tema de la inteligencia de las víctimas. Buscamos generar una reflexión filosófica a propósito de la definición social de la víctima. La hipótesis que se plantea en este capítulo traza una apuesta hermenéutica sobre las maneras que tiene la filosofía de acercarse a la realidad humana de la víctima.

Se trata de un acercamiento vivo, real y existencial a nuestro objeto-sujeto de investigación (la víctima). Esta lectura de la humanidad de la víctima emana de las fuentes tanto de la teoría del deseo mimético y que denominamos 'fenomenología mimética', en contraste con las tesis de la liberación material/espiritual de los vencidos, que en materia de filosofía política ha propuesto el filósofo latinoamericano Enrique Dussel (1934).

En el encuentro entre la teoría del deseo mimético como en la formulación hecha por la filosofía de la liberación se descubre una nueva mirada de la víctima, en particular por mostrar su origen en relación con la violencia y el sacrificio, como también en las posibilidades históricas y éticas para su liberación.

En el cuarto Capítulo se estudia el tópico acerca de lo sublime y el sacrificio. Se propone una aproximación al concepto de lo sublime en perspectiva a la teoría mimética. Haremos breve excursión al deseo mimético y sus vínculos con la tragedia y la violencia sacrificial. De este modo, pretendemos situar el análisis de lo sublime literario desde el deseo mimético, usando la trama, el relato y el drama de los personajes de una novela icónica dentro del género de lo selvático como lo es la novela *La Vorágine* de José Eustasio Rivera.

Finalmente, en el quinto Capítulo mostraremos las intersecciones teóricas que se originan entre la teoría del deseo mimético y sus desarrollos en el análisis sociológico y económico de los sistemas sacrificiales, en consonancia con la teología profana y toda la mirada religiosa del sistema capitalista que propone Franz Hinkelammert.

La propuesta del alemán, en clara alusión a la interpretación de Marx sobre la religión y sus implicaciones en el análisis del comportamiento social, muestra cómo la economía se hace una ciencia religiosa actuando como un instrumento de análisis de fenómenos de violencia simbólica y estructural que nos constituye como miembros de una sociedad de consumo, y que cobran vida en conceptos como lo son el fetichismo, la enajenación, el juego de las locuras, la idolatría del mercado o sencillamente el sacrificio humano al servicio del totalitarismo que instaura el capitalismo.



st potestas Super Terram quae Comparetur ei

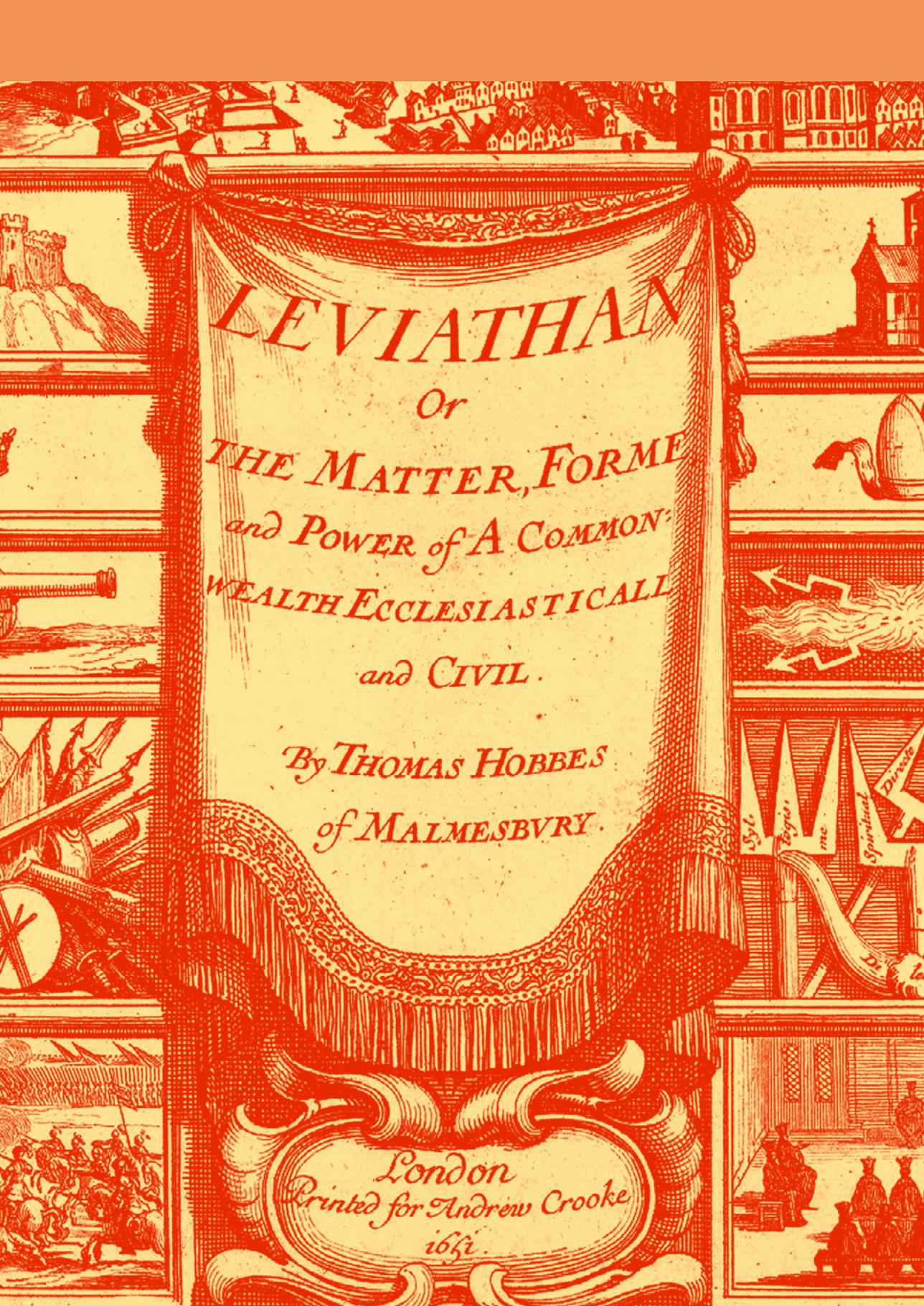


Capítulo 1

La violencia mimética en las sociedades contemporáneas

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 de 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 hace dos mil años atrás. Que la realidad llegue a confirmar esta verdad es asunto que nuestra irrefrenable manía por la contradicción y la innovación no puede ni quiere oír. La paradoja, ya que al acercarnos cada vez más al punto alfa nos encaminamos hacia el omega. Al comprender cada vez mejor el origen, concebimos cada día mejor qué es ese origen que viene hacia nosotros: el cepo (le verrou) del asesinato fundador, desmontado por la pasión, libera hoy una violencia planetaria, sin que podamos volver a cerrar lo que se abrió. En efecto, ya sabemos que los chivos expiatorios son inocentes. La pasión ha desvelado de una vez por todas el origen sacrificial de la humanidad. Quebró lo sagrado revelando su violencia.

Girard. 2010, p.11.

The title page of Thomas Hobbes' 'Leviathan' is framed by a decorative border of various scenes. At the top, a town with a church and a windmill is visible. Below that, a castle on a hill, a mill, a ship, a lightning bolt, a hand holding a sword, and a scene with figures in a room are depicted. The central text is printed on a banner that hangs from the top of the frame.

LEVIATHAN
Or
THE MATTER, FORME
and POWER of A COMMON-WEALTH ECCLESIASTICALL
and CIVIL.

By THOMAS HOBBS
of MALMESBVRY.

London
Printed for Andrew Crooke
1651.

1. La violencia como pretexto de la filosofía

Uno de los objetivos que se traza el presente capítulo consiste en proponer un acercamiento teórico al fenómeno de la violencia desde el pensamiento filosófico. En especial se plantea un itinerario por los principales autores de la corriente moderna y contemporánea.

Entre los elementos a resaltar en el presente ensayo logra descubrir un sentido contextual de la violencia, la cual puede ser entendida como una forma de leer las dinámicas sociales y políticas que viven los seres humanos en su trasegar en la historia. En otras palabras, una de las variables que ponen de presente que la realidad humana es histórica y contextual, aluden directamente al fenómeno de la violencia. Dentro de esta mirada, la perspectiva girardiana, complementará al definir la violencia desde una perspectiva relacional y la cual surge en el conflicto de los deseos. Es la mimesis operando en el corazón de las relaciones interindividuales, el principal motor que explica el origen de la violencia.

Así las cosas, definir la idea de la violencia no solamente es una tarea semántica que corresponde a la filosofía, sino que realmente es todo un diagnóstico social que, para retomar la expresión freudiana, hace parte del malestar en la cultura que subyace a las sociedades contemporáneas. (Ons, 2009)

De esto tuvo clara conciencia el filósofo inglés Thomas Hobbes en su obra *El Leviatán* (1651), y para quien la existencia del Estado moderno es el resultado de un primer estado de naturaleza en donde los seres humanos rivalizaban entre sí, hasta desencadenar una lucha de todos contra todos en procura de conservar la propia existencia.

Entre los especialistas del pensamiento hobbesiano como Laurens Berns (2001), se señala que en el inglés resulta claro que la configuración política de las sociedades modernas, parte de una idea de humanidad y la cual se afirma en la tesis de que el hombre es un animal licántropo (hombre lobo), de tal modo que una de las características de la vida civil es la del antagonismo y la rivalidad. El motor que pone a funcionar el sentido de la enemistad se encuentra en el deseo de conservar la propia existencia.

Esta inclinación biológica por favorecer la supervivencia de la propia vida finaliza en una concepción de la felicidad, que parte de la rivalidad y la superación de la muerte. De la mano del principio de autoconservación sobresale toda una descripción de la fenomenología de la rivalidad y la cual se encuentra dominada por la desconfianza, el miedo, la sensación de inseguridad, el pánico, etc.

En este entendido la vida civil no está dominada por los principios sociales de la empatía y la reciprocidad, sino que al contrario esta se encuentra permeada por un sentido de la igualdad en la que todos los hombres sin excepción se caracterizan por su capacidad para competir contra el rival y hacerlo valer hasta la muerte del otro:

¿Cuál sería la condición humana si no existiese la sociedad civil?, ¿cómo se relacionarían los hombres entre sí? En primer lugar, arguye Hobbes, los hombres son mucho más iguales en facultades de cuerpo y espíritu de lo que hasta hoy se ha reconocido. La igualdad más importante es la igual capacidad de todos los hombres para matarse unos a otros. Esto es importantísimo, porque la preocupación principal de los hombres es su propia conservación. A su vez, la propia conservación es importante porque el temor, el miedo a la muerte violenta, es la más poderosa de las pasiones. La igualdad de capacidad conduce a una igualdad de expectativas y a la competencia entre todos los hombres que desean las mismas cosas. Esta enemistad natural es intensificada por las diferencias o desconfianza que los hombres sin gobierno sienten unos hacia otros, cuando imaginan cómo a cada quien le gustaría privar a todos los demás de los bienes que tengan (incluso la vida), de modo que cada cual se vea pensando en subyugar a todos los demás hasta que no quede ningún poder capaz de amenazar su seguridad. En contra de lo que se dice “en los libros de los viejos filósofos moralistas”, afirma Hobbes, la felicidad o dicha es un continuo paso de los deseos, de un objeto a otro. Por consiguiente, las acciones e inclinaciones voluntarias de todos los hombres tienden no solamente a procurar sino también a asegurar una vida feliz. “De este modo señalado”, dice Hobbes “en primer lugar, como inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder tras poder, que cesa solamente con la muerte. (Berns, 2001)

En la teoría hobbesiana se destaca la idea de que el hombre es un lobo para el hombre y esta realidad antropológica pretexto la aparición de un contrato social encarnado en la figura autoritaria de un Leviatán (Ons, 2006). En síntesis, la enemistad hace parte de la violencia que analiza Hobbes en relación con el estado de guerra, una realidad social dominada por la fuerza, la inseguridad y el miedo:

Lo que puede en consecuencia atribuirse al tiempo de guerra, en el que todo hombre es enemigo de todo hombre, puede atribuirse igualmente al tiempo en el que los hombres también viven sin otra seguridad que la que les suministra su propia fuerza y su propia inventiva. En tal condición

no hay lugar para la industria; porque el fruto de la misma es inseguro. Y, por consiguiente, tampoco cultivo de la tierra; ni navegación, ni uso de los bienes que pueden ser importados por mar, ni construcción comfortable; ni instrumentos para mover y remover los objetos que necesitan mucha fuerza; ni conocimiento de la faz de la tierra; ni cómputo del tiempo; ni artes; ni letras; ni sociedad; si no, lo que es peor que todo, miedo continuo, y peligro de muerte violenta; y para el hombre una vida solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta. (Hobbes, 2019)

La mencionada intuición filosófica nacida en el siglo XVI no es diferente a las dinámicas de la violencia en las sociedades del siglo XX. Para Lenin la revolución industrial es un momento de la historia dominada por la movilización social y la guerra. Una de las obras donde el ruso hace este tipo de aseveraciones se encuentra en su libro de 1917 *El Estado y la revolución*. Partiendo de las tesis en economía política de Marx y Engels, Lenin considera que el Estado es fruto de un conjunto largo de violencias que hacen de esta institución una organización burocrática que se encuentra protegida por el poder militar.

El Estado se hace más poderoso en la medida que tiene un control más acentuado de la población proletaria desde los mecanismos de fuerza que provee la técnica burocrática como el poder bélico. Lo anterior se constata en el periodo de las revoluciones en Europa que van del siglo XVIII al XIX y donde el enemigo del Estado es el proletariado, y que es la maquinaria burocrática y violenta de esta institución la que asegura su supervivencia, situándose más allá de los intereses emancipatorios de los obreros:

Pero echemos una ojeada general a la historia de los países adelantados a fines del siglo XIX y comienzos del XX. Veremos que, de un modo más lento, más variado, y en un campo de acción mucho más extenso, se desarrolla el mismo proceso: de una parte, la formación del “poder parlamentario”, lo mismo en los países republicanos (Francia, Norteamérica, Suiza) que en los monárquicos (Inglaterra, Alemania hasta cierto punto, Italia, los Países Escandinavos, etc.); de otra parte, la lucha por el poder entre los distintos partidos burgueses y pequeñoburgueses, que se reparten y se vuelven a repartir el “botín” de los puestos burocráticos, dejando intangibles las bases del régimen burgués; y finalmente, el perfeccionamiento y fortalecimiento del “Poder ejecutivo”, de su aparato burocrático y militar. No cabe la menor duda de que estos son los rasgos generales que caracterizan toda la evolución moderna de los Estados capitalistas en general. En el transcurso

de tres años, de 1848 a 1851, Francia reveló, en una forma rápida, tajante, concentrada, los mismos procesos de desarrollo característicos de todo el mundo capitalista. Y en particular el imperialismo, la época del capital bancario, la época de los gigantescos monopolios capitalistas, la época de transformación del capitalismo monopolista en capitalismo monopolista de Estado revela un extraordinario fortalecimiento de la “máquina del Estado”, un desarrollo inaudito de su aparato burocrático y militar, en relación con el aumento de la represión contra el proletariado, así en los países monárquicos como en los países republicanos más libres. (Lenin, 2010)

Cercana a la perspectiva de Lenin, la de Marx considera que la violencia es la partera de la historia y a través de esta se explican los desarrollos más decisivos de la humanidad. Una tesis semejante se encuentra en *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* del filósofo alemán Immanuel Kant. En dicha obra la violencia se relaciona con el progreso. La idea de progreso hace parte del curso de la historia, y esta misma se encuentra atravesada por una serie de infinita tensiones sociales y rivalidades, las cuales se encuentran inscritas en la idea de naturaleza humana. De este modo lo plantea Kant:

El hombre quiere concordia; pero la naturaleza sabe mejor lo que le conviene a la especie y quiere discordia. Quiere el hombre cómodo y plácidamente, pero la naturaleza prefiere que salga del abandono y de la quieta satisfacción, que se entregue al trabajo y al penoso esfuerzo para, por fin, encontrar los medios que le libren sagazmente de esta situación. Los impulsos naturales, las fuentes de la insociabilidad y de la resistencia absoluta, de donde nace tanto daño, pero que, al mismo tiempo, conducen a nuevas tensiones de las fuerzas y, así, a nuevos desarrollos de las disposiciones naturales, delatan también el ordenamiento de un sabio creador y no la mano chapucera o la envidia corrosiva de un espíritu maligno. (Kant, 1985, p. 48)

Ahora bien, la historia de los modos de producción es la historia de las dinámicas de dominación que entablan unos hombres sobre otros. En la historia del modo como lo seres humanos procuran la subsistencia se pierde la idea de la libertad. En este sentido es la deshumanización un hecho histórico probado en la rivalidad que se produce entre amos y esclavos, ricos y pobres, conquistadores y colonizados, etc. (Cropsey, 2001).

En la teoría económica de Karl Marx otros fenómenos relativos al modo de producción capitalista generan la deshumanización. Se identifica así la división social del trabajo, que poco a poco crea las condiciones para desatar un estado de guerra al interior del proletariado. En medio de este panorama de hiperespecialización y rivalidad, cabe la pregunta por el nosotros político, como una alternativa para superar el atomismo social que siembra el modo de producción material de la vida que se propicia en el capitalismo.

Una respuesta a ello se encuentra en la obra de Marx, en especial la que se escribe previa al *Capital* y donde se estudia por ejemplo los temas relativos a la vida social en la modernidad, como ocurre en su libro *Sobre la cuestión judía* (1844). Allí se plantea que la vida humana se encuentra dividida entre dos esferas: la vida política y la de la producción económica.

Mientras que la primera tiene aspiraciones celestiales y religiosas, en procura de la paz interior y la felicidad colectiva, la segunda se encuentra sujeta a la vida terrenal, dominada por las relaciones económicas, se destaca por decantar una lucha entre perdedores y ganadores. En este sentido se puede afirmar que la vida humana se encuentra sujeta a una paradoja donde lo político (lo celestial) y lo económico (lo terrenal) no se reconcilian.

A partir de la distinción planteada por Marx, la vida de la participación política, la que impele a la solidaridad y la ayuda mutua es destruida por una vida entregada a los medios de producción. El encadenamiento de la vida humana en el sistema productivo produce un tipo de violencia social y psicológica que consiste en el extrañamiento, la enajenación, es decir, la reducción de la vida humana a ser objeto de la mercancía. Tal y como lo declara Marx en *La cuestión judía*:

El Estado político acabado es por su esencia la vida genérica del hombre por oposición a su vida material. Todas las premisas de esta vida egoísta permanecen al margen de la esfera del Estado en la sociedad burguesa, pero como propiedades de esta. Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo el hombre lleva, no solo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la realidad, en la vida, una doble vida, celestial y terrenal; la vida en la comunidad política, en la que se considera como ser comunitario, y la vida en la sociedad burguesa, en la que actúa como particular, considera a los otros hombres como medios, se degrada a sí mismo como medio y se convierte en juguete de poderes extraños. (Marx, 2018, p. 167)



Otro de los diagnósticos a propósito de la violencia y el modo de vida de las sociedades contemporáneas es la planteada por la pensadora Hannah Arendt. En una obra titulada *Sobre la violencia* (2008), se esgrime que las dinámicas de la guerra en la actualidad se encuentran alimentadas por el desarrollo tecnológico, y donde la rivalidad de dos potencias enfrentadas supone que doblegar al otro implica la destrucción de ambos.

Por ello se define que la violencia es un fenómeno de escala planetaria. Por Arendt está pensada más como una técnica de la disuasión que una conflagración total de la destrucción de la humanidad. A pesar de ello, la técnica es la nueva amenaza de una guerra total que podría incluso poner en riesgo la existencia de toda la humanidad. (Arendt, 2008)

Sin embargo, su planteamiento profundiza en las relaciones entre la violencia y el poder, de hecho, su tesis sugiere que la violencia es la otra cara del poder, al ser planteada de la siguiente manera: “la extrema forma de poder es la de todos contra uno, la extrema forma de violencia es la de uno contra todos. Y esta última nunca es posible sin instrumentos” (Arendt, 2008, p. 57).

Es claro en la perspectiva de Arendt que la violencia alterna con el poder en la pretensión de dominación de otros, poblaciones, individuos o masas. En el caso de la violencia la dominación puede adquirir el sentido de lo eficaz por cuenta de los instrumentos, esto es, gracias a la técnica es como el poder de dominación que se agencia desde la violencia resulta definitivo en el ámbito del poder político. En palabras de la filósofa: “La violencia, como ya se ha dicho, se distingue por su carácter instrumental. Fenomenológicamente está próxima a la potencia, dado que los instrumentos de la violencia, como todas las demás herramientas, son concebidos y empujados para multiplicar la potencia natural hasta que, en la última fase de su desarrollo, puedan sustituirla” (Arendt, 2008, p. 62).

Trasladando la idea de Arendt al ámbito de lo político que formula Carl Schmitt, uno de los instrumentos en el ámbito de las relaciones de poder se encuentra en la existencia de un rival. Esta tesis se refleja en la teoría de la violencia planteada por Carl Schmitt. Para el alemán las relaciones políticas son relaciones de rivalidad que se fraguan entre un amigo y un enemigo (Bernstein, 2015).

La enemistad es una de las formas de la violencia, y esta hace parte del juego de poder en la que se fraguan las dinámicas políticas. Entender de este modo la vida política toma distancia de aquellas que la consideran a modo de una relación económica, donde se privilegia la utilidad y la ley del provecho y la oportunidad; de otras que la aprecian desde un aspecto moral, y donde se discrimina el poder político desde los criterios de lo bueno o de lo malo; o de las que la definen desde criterios estéticos. De esta manera lo propone Schmitt:

El sentido de la distinción amigo-enemigo es marcar el grado máximo de intensidad de una unión o separación, de una asociación o disociación. Y este criterio puede sostenerse tanto en la teoría como en la práctica sin necesidad de aplicar simultáneamente todas aquellas otras distinciones morales, estéticas, económicas y demás. El enemigo político no necesita ser moralmente malo, ni estéticamente feo; no hace falta que se erija en competidor económico, e incluso puede tener sus ventajas hacer negocios con él. Simplemente es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intensivo. Los conceptos amigo y enemigo deben tomarse en su sentido concreto y existencial, no como metáforas o símbolos; tampoco se lo debe confundir o debilitar el nombre de ideas económicas, morales o de cualquier otro tipo; pero sobre todo no se los debe reducir a una instancia psicológica privada e individualista, tomándoselos como expresión de sentimientos o tendencias privados. (Schmitt, 2014)

En la vida política el enemigo, es la oposición, que fomenta la rivalidad y plantea una antípoda en la intención de adquirir el poder. A pesar de que el ámbito ontológico el otro es un ser extraño, situación que lo convierte en hostil, nuestro pensador asume que la eliminación absoluta del enemigo del ámbito de la disputa de cierta forma conspira contra la misma idea de la política como un saber de la polémica. El enemigo no puede ser eliminado, ya que hace parte del pluriverso de la realidad social que admite lo político.

Bernstein aprecia en la relación amigo vs. enemigo la posibilidad de leer el existencialismo político schmittiano desde una aspiración moral-normativa. Ya que la dinámica del poder al propender por una no liquidación del adversario, se lo considera como un ser humano igual de digno en el marco del pluriverso de lo político, en dónde se privilegia la coexistencia y no la eliminación del adversario. Desde este planteamiento la política es por esencia apertura a la pluralidad:

De la característica conceptual de lo político surge el pluralismo del universo de Estados. La unidad política presupone la posibilidad real del enemigo y, con ello, presupone también la presencia de otra unidad política coexistente. Consecuentemente, mientras exista un Estado en absoluto, existirán sobre la tierra siempre varios Estados y no puede existir un “Estado” mundial abarcando a toda la tierra y a toda la humanidad. El mundo político es un pluriverso y no un universo. (Schmitt, 2014)

El enemigo hace parte de la tensión que propicia la vida política. No es la guerra lo que explica la finalidad social del enemigo en un ámbito dominado por las relaciones de poder. Se trata de mantener viva la dinámica existencial de la relación amigo-enemigo, en aras de humanizar las dinámicas de poder que subyacen a la disputa política:

El enemigo está a mi propio nivel. El enemigo no se criminaliza o demoniza. El objetivo de la guerra es derrotar al enemigo, no aniquilarlo. Es la manera en que los Estados conducen sus políticas y luchan una guerra lo que define el enemigo convencional. Cuando Schmitt describe esto como un gran logro ‘humano-racional’ claramente está expresando un juicio normativo-moral. (Bernstein, 2015)

Otra de las vivencias confrontantes de la violencia en las sociedades contemporáneas corresponde a la virtualidad. Dicho de otro modo, en las mediaciones tecnológicas y los sistemas de la comunicación y de la información, la realidad humana del otro desaparece. Para Miller y Laurent (2005):

Vivimos una época de crisis provocada por la idea según la cual el otro no existe. El otro, en su realidad corporal, ha desaparecido por cuenta de la virtualización de la vida del sujeto. Existen perfiles de *Facebook*, *Instagram*, etcétera, pero no existen personas reales: no existe el otro. (pp. 25-30)

Esta situación motiva una violencia indirecta ligada con una serie de actitudes vitales en el juego de las relaciones sociales que se viven en nuestro presente y que se relacionan con los sentimientos de la incertidumbre o la vulnerabilidad.

¿Por qué el otro no existe? Si la virtualidad constata que la existencia física de un ser humano ha desaparecido, ni que decir tiene el hecho que la desvalorización no solo física sino moral hace parte de la metafísica nihilista planteada por Nietzsche. Otra forma de la violencia se descubre en el problema de la desvalorización moral de la vida humana que propone Nietzsche. Esta es la tesis que se puede identificar

en obras como *La genealogía de la moral* (1887), *Aurora* (1881) o *Humano demasiado humano* (1878).

En las obras en mención se destaca el uso de la genealogía aplicada al análisis del fenómeno moral. ¿En qué consiste esta estrategia del filosofar en Nietzsche?, pues es una crítica a las visiones tradicionales de lo bueno y de lo malo. Se cuestiona el carácter ontológico que discriminen con exactitud el bien del mal. Al contrario, el bien moral como del mal emergen en medio de las disputas sociales, ya que la idea hace clara alusión a la violencia y la segmentación social practicada por las razas o las jerarquías que instaura un régimen de verdad.

El fragmento 45 de *Humano demasiado humano* relaciona el bien moral en consonancia con los criterios de lo bueno que fueron instaurando las castas sociales en el poder, pues es en la práctica de un comportamiento tribal y de hostilidad hacia otras tribus, como se ha tomado por bueno la venganza y por malo su falta de oportunidad para perpetuarla:

Doble prehistoria del bien y del mal, el concepto de bien y de mal tiene una doble prehistoria: es, a saber, primeramente, en el alma de las razas y de las castas dirigentes. A quienes tiene el poder de pagar en la misma moneda, bien por bien, mal por mal, y así lo hace en efecto, a quienes, por tanto, ejerce agradecimiento y venganza, se le llama bueno; quien es impotente y no puede pagar, en la misma moneda pasa por malo. Se pertenece, en calidad de bueno, a la clase de los “buenos”, a un cuerpo que tiene espíritu de cuerpo, porque todos los individuos están ligados entre sí por el sentimiento de represalia. Se pertenece en calidad de malo, a la clase de los “malos”, a un revoltijo de hombres avasallados, impotentes, que no tienen espíritu de cuerpo. Los buenos son una casta: los malos, una masa semejante al polvo. Bueno y malo equivalen, durante cierto tiempo, a noble y villano, a amo y esclavo. En cambio, no se considera al enemigo como malo, porque puede pagar en la misma moneda. Los troyanos y los griegos son, en las obras de Homero, buenos unos y otros. No es el que nos causa daño, sino quien es despreciable, el que pasa por malo. En el cuerpo de los buenos, el bien es hereditario; es un imposible que un malo salga de tan buen terreno. Si, a pesar de todo, uno de los buenos hace algo indigno de los buenos, se recurre a expedientes: se echa, por ejemplo, la culpa a un dios, diciendo que ha castigado al bueno a la ceguera y al error. Es después en el alma de los oprimidos y de los impotentes. Ahí cualquier hombre pasa por hostil, sin escrúpulos, explotador, cruel, pérfido, ya sea noble o villano; malo es epíteto

característico del hombre, incluyo de todo ser viviente cuya existencia se supone, de un dios; humano y divino son equivalentes a diabólico y malo. Las muestras de bondad, la caridad, la compasión, sed reciben con angustias como maldades, preludio de un desenlace terrible, medios de aturdir y de engañar, en una palabra, como refinamiento de maldad. Dada tal disposición de espíritu del individuo, apenas si puede nacer una comunidad, todo lo más en su forma más rudimentaria; de modo que allí donde reine esta concepción del bien y del mal, la ruina de los individuos, de sus familias y de sus razas está cercana. Nuestra moralidad actual ha crecido en el terreno de las razas y de las casatas dirigentes. (Nietzsche, 2001, pp. 74-75)

Los conceptos de bien y de mal moral nacen propiamente en las culturas, y son estas en sus formas de organización tribal o de clan, las que separan y segmentan a los individuos por su cuna, lengua, color de piel, generación y abolengo, pensamiento, moral y carácter, etc. Estas son las concepciones morales que se encarnan en las figuras del noble y del villano, del amo y del esclavo, el patrón y el proletario, etc. En este sentido, uno de los orígenes sociales que explican el recurso a la violencia en la filosofía de Nietzsche se relacionan con el resentimiento, que es un sentimiento de odio que se ha incubado generación tras generación, y que pone en evidencia la enemistad que se encuentra *in nuche* en la separación que agencia una tribu cuando decanta el carácter y el estatus de blanca separando a los hombres buenos de los malos hombres.

¿Qué es el resentimiento para Nietzsche? De un modo directo se define como la enfermedad de los débiles. El resentimiento es con propiedad un fuerte sentido de la inferioridad que domina a la persona y la convierte en un odiador. Los sentimientos del perdón o la misericordia son el camuflaje perfecto que oculta la venganza, que es un sentimiento que caracteriza al revanchista social. Una de las maneras que tiene el resentido de mostrar su odio se produce en el desprecio y hasta la tolerancia hacia el más débil, usando estas motivaciones altruistas como un medio para ascender en la escala social. El resentido deviene en oportunista, una situación que lo hace actuar con disimulo, pues mediante el engaño es posible acortar la brecha entre las víctimas y los victimarios, los débiles y los fuertes. En conclusión, podemos distinguir que el resentido no es un ser humano emancipado, sino que vive en codependencia con la violencia del agresor que ha despreciado su ser moral.



El resentimiento es una motivación moral que alimenta el egocentrismo axiológico, económico y político, deseos que fueron cuestionados por René Girard en toda su obra y que aluden a tendencias éticas típicas de las sociedades modernas y contemporáneas, las cuales tienen que ver con el individualismo, el mito de la autonomía, la idolatría o narcisismo. En conclusión, el resentimiento es otra variable del deseo conflictivo que produce la mimesis.

Como crítico de la religión, Nietzsche considera que la motivación moral del cristianismo se encuentra en el resentimiento. Para el filósofo todo sistema de valores que promueve el altruismo o la humildad como expresiones depuradas de una moral de corte universalista, ocultan el resentimiento y el odio hacia quienes se declaran señores de sí mismos. Por ejemplo, en *Humano demasiado humano* encontramos argumentos como los siguientes:

17. La moral, considerada como una autonomía del hombre. Un buen escritor que pone su corazón en lo que escribe desea que otro venga a reducirle a la nada, exponiendo más claramente el mismo asunto y dando una respuesta definitiva a todos los problemas que le agitan. La joven enamorada desea corresponder con su fidelidad a la infidelidad de su amante. El soldado desea caer sobre el campo de batalla por la victoria de su patria, pues en el triunfo de la patria encuentra su propio supremo triunfo. La madre da al niño lo que ella misma se niega: el sueño, el alimento, en ciertas circunstancias, su salud y su fortuna. Pero todos estos ¿son estados del alma altruistas? Estos actos de moralidad ¿con “milagros” porque, según la expresión de Schopenhauer, son “imposibles y, sin embargo, reales”? ¿No está claro que en estos cuatro casos el hombre siente más amor por “algo de sí mismo”, por una idea, por un deseo, por una criatura, que por “otra cosa de sí mismo”, y que, por consiguiente, “secciona” su ser y hace de una parte un sacrificio a la otra? ¿Es algo “esencialmente” diferente cuando una mala cabeza dice: “prefiero ser derribado que ceder a este hombre un palmo de camino”? “La inclinación a alguna cosa” (deseo, instinto) se encuentra en cada uno de estos cuatro casos, y ceder a esta inclinación, con todas sus consecuencias, no es, en todo caso, una acción “altruista”. En moral, el hombre no se trata como un “*individuum*”, sino como un “*dividuum*”. (Nietzsche, 2001, pp. 49-50)

Finalmente, en esta breve historia sobre la mirada filosófica a la violencia podemos distinguir el aporte del pensador Walter Benjamin. En el año de 1921 publica un libro que se titula *Para una crítica de la violencia*. De este trabajo que ha suscitado polémicas en la filosofía contemporánea (Marcuse, Adorno, Habermas, Arendt, por mencionar algunos que lo han interpretado), resalta la vinculación teórica que propone el filósofo entre la violencia y lo divino, que también hace hiato con lo mítico y con las ideas de justicia y legitimidad.

Para nuestro autor una de las tareas críticas al estudio de la violencia consiste en mostrar sus relaciones con el derecho. En otras palabras, existe en las instituciones modernas una consideración según la cual la violencia puede ser legal. El derecho de algún modo le ofrece un fundamento de autoridad para que la violencia se haga legítima. Esto tiene relación con los medios con los que se hizo el Estado a comienzos del siglo XX en Europa (el caso del Estado nacional socialista alemán), para perpetuar la segregación social bajo un cierto uso legítimo de la violencia (por ejemplo, la persecución contra los judíos y sus confinamientos en guetos). La violencia policial también es cobijada por este fundamento jurídico de un cierto uso de la fuerza que de algún modo favorece intereses de orden económico y político a sacrificio de otros intereses.

En los tiempos de Benjamin, fue usual la contención de la huelga proletaria a través de un uso desmedido de la fuerza policial. De ahí que su hipótesis sobre la violencia legítima sea usada para interpretar la represión a la huelga revolucionaria que caracterizó al proletariado de los primeros años 20, mostrando que en efecto hay una violencia que sí es justa (que es la que defiende los derechos sobre los modos de producción y es la que protege el Estado), a instancias de una fuerza considerada como no legítima y que compete al derecho a la huelga de los trabajadores. Ante el desequilibrio en las formas de justificar la violencia, Benjamin concluye que la concepción del contrato moderno trae inveterado un concepto de la violencia:

Un contrato jurídico se basa, por más que los contratantes lo hayan firmado pacíficamente, en la posibilidad de la violencia. Pues concede a cada parte el derecho a ejercer la violencia contra el otro en caso de que este rompa su contrato. Y no solo esto: igual que su final, también el origen del contrato remite a la violencia. Sin duda, la violencia que funda el derecho no tiene necesidad de estar inmediatamente en el contrato, pero está en él representada en la misma medida en que el poder que garantiza el contrato jurídico es de origen violento o ha sido incluido mediante la violencia en ese contrato. (Benjamin, 2007, p. 97)

Pero más allá de la relación entre medio y fines, la violencia también puede ser definida como un tipo de manifestación (Bernstein, 2015). Este concepto en el ensayo que se comenta alude a la relación con lo mítico y lo divino. En efecto, existe una violencia divina que instauro al derecho. En este aspecto Benjamin introduce el mito de Níobe, reina de Tebas, que se ufana ante los dioses por ser la más fértil (era madre de 14 hijos). Ante esta demostración de soberbia, Apolo y Artemisa son enviados para castigarla por su insolencia, situación que ocurre con el sacrificio de sus hijos, que mueren con las flechas de Apolo, y la condena a la mujer, quien convertida en roca permanecerá como una estatua mostrando en su aspecto el sentimiento de culpa y la aflicción por el castigo a su orgullo. Este relato según Benjamin pone de presente que la violencia divina es aleccionadora y no fulminante. Restaura el derecho divino sobre el humano, y este último es dejado en sus justas proporciones, es decir, la violencia divina actúa para limitar la soberbia de la voluntad humana.



Cerrando con los planteamientos de Walter Benjamin, consideramos que su concepción de la violencia como manifestación de lo sagrado, se convierte en una antesala a la concepción mimética y en particular a la propuesta girardiana del sacrificio, situación que pone de presente las relaciones entre la violencia y lo sagrado.

2. La violencia y la teoría mimética

Desde la teoría mimética definir la violencia implica distinguir que entre las personas se producen antagonismos por el modo de desear. En efecto la violencia surge porque es un proceso interindividual de conflicto que genera una dinámica antagónica entre sacrificadores y sacrificados, amos y esclavos, colonos y pobladores originarios, etc.

En este orden de ideas se entiende que la violencia surge en el antagonismo social y se encamina hacia el acontecimiento de un sacrificio, un mecanismo social que traslada la violencia de todos contra todos, a todos hacia uno solo. De ahí que desde la teoría mimética se entienda que en esencia la violencia es sacrificial.

Efectivamente en la obra de René Girard encontramos una referencia irrenunciable al carácter deseante de la subjetividad. ¿Cuál es la conexión que se establece entre el deseo y la violencia? La pregunta puede ser respondida de dos maneras. En primer lugar, desear es imitar, resulta conflictiva porque esta forma de desear pretende el acaparamiento del ser de otro, situación que desencadena la violencia. Y en segundo lugar se afirma desde esta teoría que la violencia es contagiosa y puede llevar a la crisis social, despertando la reciprocidad violenta de un colectivo a otro. Así entendida la violencia se amplifica a una guerra de todos contra todos. Por ello se considera en este trabajo de investigación que la violencia es contagiosa y se reproduce como si se tratara de una pandemia.

Ahora bien, para superar la violencia y la guerra desencadenada de todos contra todos, la humanidad ha inventado una serie de mecanismos: la extinción o la supervivencia. En el primer caso el grupo desaparece por su propia aniquilación; en el segundo, la violencia intergrupala puede cambiar gracias al mecanismo sacrificial. El sacrificio reorienta la violencia recíproca (todos contra todos) hacia un chivo expiatorio (todos contra uno). El mecanismo sacrificial logra de un modo aleatorio descubrir un culpable, que sustituye la violencia generalizada por una violencia individualizada.

Una vez resuelta la violencia de todos contra todos, se hace posible el nacimiento de una comunidad bajo el auspicio de una víctima que deviene sagrada. En consecuencia, el sacrificio sacraliza la violencia y es el lugar de aparición de la cultura y de una conciencia de la prohibición, la cual procura por la no repetición de los asesinatos. Más tarde, la necesidad de repetir el primer asesinato para mantener la paz lleva a la invención de los rituales y las prohibiciones, unidos siempre a la mitología, como pensamiento que narra el asesinato fundador desde la perspectiva de las víctimas.

La nueva violencia, que se origina en el sacrificio, es una relación social que busca una víctima de recambio, pues la violencia es un fenómeno interdividual. En este orden de ideas la violencia se integra al mecanismo sacrificial, ya que ordena a las instituciones de la cultura. En palabra de nuestro autor:

Todas las características que hacen aterradora a la violencia, su ciega brutalidad, la absurdidad de sus desenfrenos, no carecen de contrapartida; coinciden con su extraña propensión a arrojarse sobre unas víctimas de recambio, permite engañar a esta enemiga y arrojarle, en el momento propicio, la ridícula presa que la satisfará. (Girard, 2016, p. 14)

La tragedia griega se encuentra entre los modelos literarios usados por Girard para identificar el espectáculo de la violencia sacrificial y su crisis en la sociedad que la representa. En este tipo de creaciones literarias la violencia domina no como algo excepcional sino como una experiencia que se reproduce todo el tiempo, siendo su común denominador la mismidad. La mismidad es la imitación de la violencia recíproca o acción indiferenciada. Es decir que la mismidad hace parte de las relaciones humanas cuando la violencia es continuidad y simetría en los deseos.

Un ejemplo que ilustra este proceso de la violencia como mismidad es el caso de Heracles o Hércules. Sustituye al usurpador Licos, quien pretende inicialmente sacrificar a los hijos y la mujer ajenos. Sin embargo, es Heracles, quien, dominado por el dolor y la furia, es un héroe que los libera y posteriormente los sacrifica. De ahí que Girard defina la violencia sacrificial en la tragedia a modo de una polémica infinita o “el debate de un debate sin solución” (Girard, 2016, p. 50).

La reciprocidad violenta suele ser encarnada en el duelo entre los hermanos. Esto es lo que ocurre en el conflicto entre Eteocles y Polinices, personajes de *Las fenicias*. Ambos se baten en luchas recíprocas hasta el asesinato mutuo. En este caso resulta claro que el sacrificio en la tragedia cancela las diferencias y expone el clímax de la destrucción, destino o simetría violenta. Situación semejante se encuentra en *Edipo rey*, de tal modo que son las relaciones masculinas las que se deterioran por cuenta de una violencia familiar donde se confrontan Edipo vs. Layo, Edipo vs. Creonte, Edipo vs. Tiresias, etc.

Otra de las variables analizadas por Girard en cuanto a la violencia sacrificial tiene que ver con el lenguaje. Es decir, en los personajes trágicos la crisis se muestra a través de un lenguaje exaltado. En definitiva, se aprecia que la violencia es una vivencia de enemistad recíproca, y donde se hace constar que la construcción verbal y literaria expone la tensión:

Si no hay diferencia entre los antagonistas trágicos, es porque la violencia las borra todas. La imposibilidad de diferir aumenta la rabia de Eteocles y Polinices. Ya hemos visto que la locura de Heracles el héroe mata a Licos para proteger a su familia, que este usurpador quiere sacrificar. El destino siempre irónico-coincide con la violencia-, lleva a que Heracles cumpla el siniestro proyecto de su rival; él es, a fin de cuentas, quien sacrifica a su propia familia. Cuanto más se prolonga la rivalidad trágica, más favorece la mimesis violenta, más multiplica los efectos de espejo entre los adversarios. (Girard, 2016, pp. 57-58)

La crisis sacrificial que se expresa en el lenguaje literario en la tragedia decreta el fin de las diferencias entre hermanos, padre e hijos, madres e hijas, etc. Uno de los patrones de la violencia interpretada como una crisis sacrificial tiene que ver con la indistinción y la pérdida de las jerarquías sociales. La relación entre la violencia y lo sagrado en la tragedia griega pierde de vista la diferencia entre lo puro y lo impuro, y se esparce como un veneno que contamina las aguas claras:

La crisis sacrificial, esto es, la pérdida del sacrificio es pérdida de la diferencia entre violencia impura y violencia purificadora. Cuando esta diferencia se ha perdido, ya no hay purificación posible y la violencia impura, contagiosa, o sea recíproca, se esparce a la comunidad. (Girard, 2016, p. 59)

Así las cosas, se puede definir la violencia como el contagio: se trata de una peste que infesta la vida comunitaria para crear el caos, la infelicidad y finalmente la muerte. La pandemia de la violencia es la consecuencia de la crisis sacrificial, en particular por inmolar la identidad de las personas. La dialéctica entre la mismidad y la diferencia se propicia en la violencia, en especial por instaurar el imperio de la simetría violenta, haciendo imposible la salvación de las diferencias. El sacrificio en la tragedia trasgrede el orden cultural y no permite distinguir las diferencias en las relaciones familiares, sociales o políticas:

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 distintas diferencias las que proporciona a los individuos su identidad, y les permite situarse a unos en relación con los otros. (Girard, 2016, p. 59)

3. Deseo mimético y Latinoamérica

Pensar el deseo mimético en Latinoamérica ha sido una de las grandes novedades que ha tenido el pensamiento girardiano. Por ejemplo, en la perspectiva de De Castro-Rocha (2017), se considera que la teoría del deseo mimético tiene un gran potencial para entender el desenvolvimiento social de la violencia, en especial en situaciones extremas como el asesinato de mujeres (feminicidios), la desaparición de amplios sectores de la sociedad con filiaciones políticas distintas a las del establecimiento (genocidios y magnicidios políticos), sacrificios cometidos por las muchedumbres (linchamientos), entre otras formas que dominan en el panorama social del continente.

A su vez, el deseo mimético lo identifica una lógica paradójica. ¿En qué consiste? La violencia mimética bien puede explicar la dinámica de la guerra, o bien puede dar cuenta del modo de salir de ella a través de vivencias contrarias, como las relacionadas con la paz, la no violencia o la reconciliación. La formulación del chivo expiatorio propuesta por René Girard plantea que la violencia o destruye todo el sistema de diferencias, o lo reconstituye cuando ritualiza una víctima inocente.

Las culturas latinoamericanas suelen poner en prácticas los sacrificios humanos, como si se tratara de un tipo de ajusticiamiento social. Valga decir que el origen de esta violencia sacrificial se encuentra en el conflicto Interdividual. Esta enemistad con el otro tiene su origen en el doble vínculo (*double bind*), que es un fenómeno sociológico y psicológico que se muestra notablemente en el continente (De Castro-Rocha, 2017).

Conviene aclarar que la teoría del doble mimético (*double bind*) es asimilada por Girard gracias a los encuentros del pensador con miembros de escuela psicosocial de Palo Alto, que en Estados Unidos tuvo como pioneros a Gregory Bateson y Paul Watzlawick, ambos investigadores fueron conocidos por Girard en la Universidad de Stanford.

Una de las particularidades de esta teoría es su deriva antropológica, cibernética y psicosocial, y tiene su origen en los trabajos sobre el lenguaje y en particular en el tema sobre las paradojas lógicas que propondrá el filósofo austriaco Ludwig Wittgenstein. Bateson y Watzlawick, aprecian que las paradojas lógicas se muestran en la cotidianidad comunicativa de las personas, por medio de chistes e ironías como también en las distorsiones comunicativas, donde se manifiesta la ambivalencia psíquica, que es una variable dentro de las patologías del inconsciente descritas por Freud desde el psicoanálisis.



En otras palabras, el juego de lenguaje revela los trastornos que padecen las personas con esquizofrenia. El “doble vínculo” obedece a un tipo de trastorno o esquizofrenia, donde se ponen de presente incongruencias en los niveles lógicos de la comunicación. Con precisión se trata de una paradoja comunicativa, donde una persona puede recibir órdenes contradictorias o mensajes emocionales en diversos niveles de comunicación.

Ante este doble mensaje se crea una víctima, la cual no sabe cómo actuar, generando con ello un abismo psíquico, que se profundiza si ante la resolución de la acción se concluye con el castigo que perpetúa su doble (el victimario). Girard traslada las paradojas del lenguaje en el modo de aparición del deseo mimético, de tal modo que es la violencia de la crisis mimética uno de los aportes del francés. A causa de la dinámica psíquica desatada por el doble vínculo, las implicaciones sociales y psíquicas de violencia sobre el otro, que ahora espreciado como un rival, definen el deseo mimético a modo de un antagonismo nacido en una paradoja lingüística. (Parrilla Martínez, 2015)

Pero la mencionada teoría no es ajena a la propuesta por el filósofo y teólogo mexicano Carlos Mendoza-Álvarez et al. (2017), y quien afirma que los estudios latinoamericanos sobre el pensamiento girardiano enfatizan en el fenómeno social de la interdividualidad.

La interdividualidad es definida por Girard en *Mentira romántica y verdad novelesca* (1961), y con ello se explica que la vida social moderna es un conflicto recíproco donde afloran los deseos violentos de la envidia, los celos, la vanidad, la venganza y el crimen. En síntesis, es en las sociedades burguesas donde el deseo se moldea en función del progreso y el desarrollo material y moral de los sujetos, siendo la interdividualidad una forma refinada de agenciar violencia.

De la violencia perpetua en la que caen las relaciones Interdividuales, se origina el dolor de las víctimas, las cuales han sido objeto de la invisibilización social por parte de las instituciones, bien sea por las organizaciones delictivas, las empresariales, las alzadas en armas o las militares-estatales. Las mayorías han quedado en el plano de la subalternidad, siendo sus formas de resistir a la violencia las de don ofrecido y la gratuidad. (Mendoza-Álvarez, 2016)

Desde un contexto como el mexicano, donde la forma del Estado liberal se ha impuesto con violencia sobre un panorama cultural muy diverso y que lo integran cerca de 68 naciones multiétnicas y pluriculturales, la desactivación de la violencia interdividual que activa la aldea global ha puesto de presente el fin del modelo social moderno:

Medio siglo después nosotros nos encontramos ante un desafío análogo a fin de comprender la violencia creciente en la aldea global como *problema de intersubjetividad* y las posibilidades de sobrevivencia de las sociedades ciánicas que predominan en todo el orbe cuando el modelo moderno parece ya agotado. En efecto, ni la economía del mercado ni la política partidista, ni la religión sacrificial hacen visible hoy la promoción de la dignidad humana ni el orden de la vida común en el planeta. (Mendoza-Álvarez, 2016, p. 67)

Para superar estos estados de violencia generalizada Mendoza-Álvarez destaca las formas ontológicas y teológicas que se derivan de una teoría del poder desde el no poder. Con ello se indica que una de las fuerzas históricas de los excluidos ha consistido en su gran potencial de resistencia contra el poder violento e imperial vigente, proponiendo un combate a sus adversarios a través de prácticas de no violencia donde afloran las vivencias de la gratuidad, el don y el perdón:

Tres círculos (los pobres, los pueblos indios y las minorías sexuales) que, por cierto, rara vez se reconocen en su mutua exclusión y prácticas alternativas, pero que cada vez más convergen como *murmullo social creciente* en la aldea global (los indignados, los movimientos de ciudadanía planetaria y demás) para promover la instauración de *otros modelos de intersubjetividad*, de convivencia de identidades tanto étnicas como sexuales, de economía solidaria, de religión más allá de la rivalidad y del resentimiento. (Mendoza-Álvarez, 2016, p. 69)

Desde una perspectiva teológica, el activismo social de las comunidades de base consiste en denunciar desde la instancia del no poder o del fruto de la nada como lo enseñaba el maestro Eckhart (2008), que las sociedades que funcionan bajo el modelo de los sistemas sacrificiales caen en la idolatría y en una serie de prácticas de muerte social a través de:

La economía del valor de las mercancías y la política moderna de la partidocracia, por su impronta mercantil de codicioso control del deseo y por su mentirosa oferta de salvación en la tierra. Tal postura *antisistémica* tiene pues un fondo místico, a saber: el misterio amoroso de lo real, realidad fundante

que la mística eckhartiana del ser *superesencial* designó no como ente ni substancia, ni todo poder, sino fondo nihilista de lo real, como fuente del ser situada más acá de toda representación o manipulación. (Mendoza-Álvarez, 2016, p. 71)

Otra es la mirada de De Castro Rocha (2010), quien considera el deseo mimético y especialmente la distinción entre mentira romántica y verdad novelesca formulada por Girard, como un recurso para distinguir el carácter paradójico que resalta en los procesos identitarios en América Latina.

Partiendo del contexto individualista que nos domina el sujeto vive en función de la definición de su propio ser moral, psicológico, social, etc. Sin embargo, la identidad individual y diferenciadora se encuentra obstaculizada por el ser de otro, quien se muestra como un rival. Ante la oportunidad de la apropiación del ser ajeno surge no solo la imitación como un comportamiento psíquico destacado, sino también, se desata en el ámbito estético y cultural una poética de la emulación.

Dicho de otro modo, la imitación es violencia en la apropiación del ser ajeno que llega a su plenitud cuando la emulación involucra el acaparamiento en la apariencia del otro. Es en la apropiación del estilo o de la manera de hacer las cosas bellas, lo que caracteriza a la imitación cultural, cuestión que radicaliza la violencia en la perspectiva de la absorción del ser y del aparecer del otro.

Si la imitación tiene que ver con la apropiación de la cultura del otro, entonces las dinámicas de emulación en la historia de las ideas estéticas en Latinoamérica cambian drásticamente. En efecto, existe una corriente latinoamericanista en el pensamiento filosófico del continente que pretende sobrevalorar lo particular y lo regional a contrapelo de lo extranjero o lo eurocéntrico, sin advertir que en las producciones culturales del continente son más notorias las imitaciones y las copias.

Ello es así, si se atiende a los recientes trabajos de los científicos sociales en Latinoamérica quienes han mostrado las pistas de una suerte de 'antropología literaria', con claras alusiones al pensamiento mimético. Por ejemplo, Orrego Arismendi (2012), estudia el talante emulativo que sobresale en las novelas decimonónicas más emblemáticas de Perú (José María Arguedas), Brasil (Darcy Ribeiro, Guimarães Rosa), Paraguay (Augusto Roa Bastos) Colombia (Jorge Isaacs) y República Dominicana (Manuel de Jesús Galván). En esta investigación se hace énfasis en la descripción de las costumbres y las realidades sociales de los lugares sobre los cuales se narran estas historias noveladas.

En estas literaturas es usual narrar el mundo latinoamericano como si se tratara de una apuesta metodológica de la antropología en sus técnicas etnográficas y etnohistóricas, y donde se representa el talante sacrificial del universo mítico de los ritos indígenas latinoamericanos. En las obras de los escritores persiste una preocupación por la naturaleza identitaria del hombre indígena, el fenómeno del mestizaje, el colonialismo y la violencia que ha configurado el *modus vivendi* de las culturas latinoamericanas y sus tendencias a mostrar en el homicidio una suerte de acontecimiento sacro que da cuenta de la aparición de la cultura americana y su origen divino (Orrego, 2012).

Partiendo de estos insumos que se han elaborado desde Latinoamérica acerca de los usos a la teoría del deseo mimético, proponemos en la presente investigación definir la acción social como deseo violento, que se origina bien por las apetencias de apropiación del ser de otro o bien a causa de la creación económica de todo un sistema sacrificial de seres humanos, que da muerte indiscriminada a muchos, para favorecer de un modo instrumental los deseos de enriquecimiento de unos pocos.

Como tendremos oportunidad de apreciarlo en los dos capítulos finales de este libro, uno de los sistemas sacrificiales instaurados en América Latina tuvo por referente la explotación cauchera y su escalada de violencia en el Putumayo. Lo anterior lo argumentamos en la perspectiva abierta por los filósofos Paul Dubouchet (2015; 2018) y Jean-Pierre Dupuy (1998). Para estos seguidores de la teoría mimética el mecanismo de la mimesis por apropiación se materializa en la violencia infligida entre los victimarios capitalistas y las víctimas trabajadores (campesinos e indígenas).



En nuestro contexto social este sistema ha instaurado la dinámica Interdividual de caucheros, paramilitares, guerrilleros, delincuencia común, y saqueadores del recurso humano y natural, quienes colonizan los territorios a costa de la humanidad de las víctimas indígenas, afrodescendientes y campesinos, individuos que pierden su diferencia cultural y económica, por cuenta del sometimiento a un sistema económico de muerte, profundamente sacrificial.

Un mejor nombre para hablar de la conflictividad ínsita al sistema de la explotación humana la propone Girard bajo el apelativo de mecanismo sacrificial o sistema económico de apropiación (Dubouchet, 2018). Como lo plantea el filósofo y jurista Paul Dubouchet (2018), a propósito de las derivas económicas que se desencadenan desde la teoría del deseo mimético, el comportamiento social de las personas en un escenario de transacción comercial privilegia la apropiación y el acaparamiento. El sistema económico no pretende generar la calma y la paz, sino más bien la violencia de la captura y la apropiación de bienes. Toda la vida económica puede ser esclarecida a través de la mimesis de apropiación, tal y como lo reveló René Girard en su teoría del deseo sugerido o deseo envidioso. (Dubouchet, 2018)

Pensamos que la filosofía no podría marginarse del estudio y análisis de los procesos de transformación que acecen en las dinámicas narradas por las ciencias sociales. Es una necesidad sentida en la apuesta investigativa de este libro, distinguir los patrones conceptuales y teóricos que corresponden a la teoría del deseo mimético, para iluminar la naturaleza de la violencia sacrificial que ha marcado el curso de los acontecimientos en la larga historia del conflicto de las sociedades contemporáneas, siendo un caso atípico el contexto de violencia y sacrificio que ha signado el derrotero de los conflictos sociales en Colombia. Un ejemplo de este análisis de la violencia se propone en el capítulo IV.

Pretendemos reivindicar el pensamiento girardiano como modelo de análisis para comprender el origen y las implicaciones políticas, literarias y religiosas del nudo trágico de la violencia que ha tenido lugar en el territorio colombiano. Es así, como en el capítulo primero será materia de estudio las violencias desatadas en la crisis de la identidad de la subjetividad bajo el imperativo de la violencia del deseo mimético.

La mentira romántica como el nudo de la enemistad política explican en buena parte la crisis de la identidad social y cultural en Colombia, que en el curso de la historia ha instaurado sistemas sacrificiales desde la colonia hasta la consolidación de la república. En el capítulo segundo identificamos un fenómeno de sacrificios colectivos en la perspectiva del drama de las víctimas en escenarios típicos de la realidad colombiana como los desatados durante la historia del conflicto armado en Colombia, que ha tenido incidencia en el desarrollo de un territorio particular de este tipo de violencia como el acaecido en los llanos orientales. Es la inteligencia de las víctimas una manera filosófica que racionaliza el deseo mimético que las domina y las ha silenciado a lo largo del actual proceso de la transición política.

Entre las implicaciones políticas y sociológicas relevantes de la teoría del deseo mimético se encuentra la reivindicación de la historia de las víctimas. Un relato que ha sido estudiado en la actualidad, particularmente desde las lecturas latinoamericanas a la teoría mimética.

Tales estudios logran leer los procesos de reconstrucción interdividual de conflicto y violencia en escenarios sociales vulnerables por los procesos hegemónicos de la secularización, de implantación sociohistórica del neoliberalismo, la cultura de masas, la estatalización de la vida social, etc. (Mendoza-Álvarez et al., 2017)

Desde los aportes latinoamericanos, la teoría del deseo mimético es usada como modelo analítico de los procesos de conflicto interdividual. En los mismos sobresale el compromiso moral y político por narrar la historia de la violencia y, en particular, la urgencia de contar la memoria individual y colectiva que cabalga a contrapelo de la realidad de las víctimas, sujetos olvidados por la historia oficial.



Capítulo 2

La violencia, la mentira romántica y la enemistad política ²

Conviene saber que la guerra es común (a todas las cosas) y que la justicia es discordia y que todas las cosas sobrevienen por la discordia y la necesidad.

Heráclito, Fragmento 53, p.32

Recuperar el tiempo es acoger una verdad que la mayoría de los hombres pasan su vida rehuyendo, es admitir que siempre se ha copiado a los otros a fin de parecer original tanto a sus ojos como a los propios. Recuperar el tiempo es abolir una pequeña parte del propio orgullo.

Girard. Mentira romántica verdad novelesca, p. 50

El hombre honesto y cultivado solo puede ser vanidoso a condición de ser infinitamente exigente consigo mismo y de despreciarse a veces hasta llegar al odio.

Dostoievski. Memorias del subsuelo, p. 120

Al hombre le ocurre en cierto sentido lo mismo que a las mercancías. Como no viene al mundo provisto de un espejo ni proclamado filosóficamente como Fichte: “yo soy yo”, solo se refleja de primera intención en su semejante. Para referirse a sí mismo como hombre, el hombre Pedro tiene que empezar refiriéndose al hombre Pablo como a su igual. Y al hacerlo, el tal Pablo es para él, con pelos y señales, en su corporalidad paulina, la forma o manifestación que reviste el género humano.

Marx, Karl. El capital, p. 133

2 La escritura de este capítulo retoma elementos de otras elaboraciones teóricas se identifican en la siguiente publicación Acevedo Merlano, A, Chamorro Muñoz, A y Quintero León, M. (2022). *Comunicación política en la esfera pública digital: representaciones, poder y subjetividades*. Corporación Universidad de la Costa. De este ejercicio colectivo se distingue el capítulo I, titulado Comunicación política y mentira romántica. Un diálogo entre Carl Schmitt y René Girard. Pp. 30-78.



1. La violencia en el deseo mimético y la mentira romántica

Uno de los temas irrenunciables de la filosofía ha consistido en pensar y definir el fenómeno de la mentira. En el universo de la filosofía contemporánea sobresale la concepción de la mentira formulada por el pensador francés René Girard. Es un tema que aflora en una de sus primeras obras *Mentira romántica y verdad novelesca* (1961). Esta obra además de ser un clásico entre los estudios de la crítica literaria propone una teoría comprensiva del deseo humano en la que se pone de presente el desenvolvimiento de la subjetividad cuando esta se encuentra interpelada por el mundo de las relaciones sociales.

En este mismo sentido, sobresale la idea según la cual el potencial ficcional que caracteriza a la mentira romántica es una creación humana, donde se confunde la verosimilitud de la ficción con la crisis de la identidad subjetiva. En otras palabras, la mentira romántica es una suerte de autoengaño de un sujeto inflado por los deseos de apropiación, cuya finalidad moral busca el éxito personal, siendo garantía de una gran eficacia social. A pesar de ello, la mentira romántica como su relación con la política, describe la crisis antropológica y social que acaece en el proyecto de la identidad de la subjetividad en el contexto de las sociedades modernas.

Dicha mentira potenciada por la fabulación literaria vive de las variables patológicas del deseo vanidoso y el doble vínculo, modos de aparición de las crisis emocionales de los principales personajes de la literatura moderna (por ejemplo, hablamos de las figuras modélicas de don Quijote de la Mancha, Madame Bobary, Raskolnikov, Ivan Karamasov, etc.).

La mentira romántica se pliega a una estrategia política donde se ponen de manifiesto los dilemas psicosociales que desencadenan la vanidad y el doble vínculo. La mentira es una proyección del deseo mimético que percibe al otro como un extraño o rival. Y surge en función de la imitación de un comportamiento que de a poco se va convirtiendo en una patología socialmente aceptada.

Partiendo de la violencia mimética desencadenada por la mentira romántica, se propone en el presente capítulo una interpretación al *modus operandi* de la mentira política. Para lograrlo se propone como recurso filosófico la propuesta de Carl Schmitt acerca de la política como un campo de batalla, en donde se definen las relaciones de poder, dada la confrontación bélica de la relación amigo-enemigo.

Si el deseo humano se manifiesta en la novela moderna a modo de una teoría de la comprensión, resulta favorable acercarnos al deseo mimético desde una mirada filosófica, y en particular al fenómeno de la mentira política que hoy día ha recobrado un renovado interés por cuenta de las *fakenews* (noticias falsas).

Para nuestros intereses, formular la teoría del deseo mimético a modo de una filosofía literaria del deseo tiene diversas implicaciones. En primer lugar, la teoría del deseo mimético propuesta por René Girard es un mecanismo de comprensión sobre las trayectorias del deseo humano, que se hacen visibles en la literatura moderna. Definir el deseo como un mecanismo de comprensión de la naturaleza humana la revisten ciertas singularidades teóricas.

El deseo es considerado como un mecanismo de comprensión, porque obedece enteramente a una realidad humana no controlada por un uso absoluto y distinguido de la razón. Su modo de mostración se ejerce desde el impulso y la fuerza vital que emana de la voluntad y se dirige hacia la adquisición de un modelo.

Desear es humano porque nos abre al mundo de los otros y a sus luchas de autoafirmación; disputas que ponen de presente el carácter antagónico que caracteriza a los deseos de distinción e individuación de las subjetividades que emergen en el mundo de la modernidad.

Para el psicoanalista Jean-Michel Oughourlian, el deseo corresponde a una psicología del movimiento. Tal movimiento nace de una energía o “fuerza de conducción”, situación que define el deseo en la perspectiva de una finalidad o la expectativa que crea la vida psíquica cuando pretende algún resultado. En este sentido se entiende que el deseo pasa por una trayectoria o desplazamiento que lo relaciona bien con un objeto, con una idea, un tipo de orden, etc.

Las grandes teorías psicológicas como el psicoanálisis, el conductismo o la psicología cognitiva han hecho referencia al carácter dinámico de la energía que se desata con el deseo. La novedad proporcionada por el deseo mimético es su derivación antropológica, pues cuando una persona desea lo hace en función de la imitación de un deseo que se ubica en una experiencia alterna o diferente a la que inicialmente la produce: en otras palabras, somos seres miméticos básicamente porque tenemos una gran capacidad de apropiación frente al deseo de otro. (Oughourlian, 2010)

Se trata, pues de una apuesta por describir la naturaleza del pensamiento mimético en los seres humanos y que oscila entre un análisis filosófico de la obra literaria y la antropología filosófica. Es filosofía literaria, ya que parte de un análisis a las vivencias

humanas dentro de la ficción novelesca. Identificando el deseo humano como el principal móvil real-imaginario de los protagonistas de las principales novelas modernas, avanzando hacia una descripción de las motivaciones más apremiantes que ha identificado al ser humano en el mundo moderno.

Es antropología filosófica, ya que sitúa el análisis literario de las principales novelas modernas en la perspectiva de la condición humana que, en su dimensión desiderativa, exterioriza las relaciones humanas en el escenario complejo de los conflictos Interindividuales. El análisis filosófico de la obra literaria como la dilucidación antropológica sobre las tipologías del deseo, la rivalidad mimética y el conflicto Interindividual originada por la aparición del otro, se condensan en una filosofía del deseo. En ella se descubre el carácter desiderativo y relacional de la condición humana, sus avatares sociales y el drama de una subjetividad que comienza a descubrir una serie de crisis de orden Interindividual, las cuales tienen lugar en la aparición del otro y el modelo motivo de imitación.

En este orden de ideas, una de las invenciones teóricas propuestas por Girard en la obra mencionada, es la formulación del 'triángulo del deseo', modelo geométrico que funge a modo de un esquema explicativo para entender la dinámica del deseo en el análisis literario, social e histórico de la novela moderna (Antonello et al., 2015).



Al plantear que el móvil de las acciones humanas se encuentran motivadas por los deseos triangulares que experimentan los personajes de ficción, en donde se involucran ellos mismos, el modelo a seguir y el coprotagonista de la historia, se plantean, en la perspectiva de Antonello y Webb, que la teoría del deseo mimético puede ser leída a modo de una apuesta fenomenológica que va dirigida a extraer todas las implicaciones cognitivas y epistemológicas de la novela, no solo como manifestación cultural y literaria, sino como registro gnoseológico para dar cuenta del comportamiento mimético que define la condición humana. La teoría del deseo mimético es una teoría del conocimiento a propósito del curso que tiene el deseo en la literatura.

En segundo lugar, la teoría del deseo mimético en *Mentira romántica y verdad novelesca* desborda el llano análisis literario, para incursionar desde una mirada cognitiva y ética al problema del otro, escenario teórico axial en los estudios literarios de la actualidad.

En otras palabras, la teoría del deseo mimético aplicado al análisis de la novela no es una teoría de la cultura, sino que apunta hacia una suerte de filosofía del deseo que usa diversas piezas literarias del canon europeo, para descubrir que el mundo desiderativo es una variable permanente en el registro cultural de la literatura moderna, con la plena capacidad de dar cuenta de los dramas subyacentes a las relaciones humanas en un contexto social caracterizado por la emancipación del individuo, la lenta desaparición de los referentes morales y metafísicos que cimentó Occidente bajo el dominio de las religiones, el advenimiento de la burguesía y la consolidación de un proceso de racionalización de las instituciones y las prácticas sociales.

Distinguiendo la importancia del registro desiderativo que marca a las relaciones humanas, se sostiene que el buen novelista es al mismo tiempo un fenomenólogo de la vida humana que se relata en la invención novelesca moderna.

Así las cosas, la crítica literaria no es ajena al estudio del desenvolvimiento intersubjetivo de los personajes fabulados en las producciones novelescas. No hay, pues una crítica literaria que sobre la base de un sistema formal de pensamiento desconozca el devenir de las relaciones humanas que se narran en las piezas literarias.

Finalmente, y, en tercer lugar, consideramos que, de la mano de los grandes autores de la novela moderna, Girard descubre una ‘visión fenomenológica’³ a propósito de ‘la fábrica humana que son las relaciones interindividuales’, dominadas la mayoría de las veces por conducciones y fuerzas intersubjetivas, que suelen caer en la conflictividad y el caos.

3 Dado que la fenomenología es un método filosófico que pone de presente la relación que establece el sujeto con el mundo de la vida, diremos que, en la mimesis literaria, es claro que la conciencia se descubre en el campo literario. Y ello es así, porque en el discurrir de la conciencia, dada su relación con el mundo de la vida, la literatura va construyendo la realidad que se va representando al sujeto. Cuando llevamos a cabo una experiencia del mundo a través de la lectura de la obra novelesca, se pone en práctica la “reducción fenomenológica de tesis de la existencia del mundo” (Iribarne, 2005, p. 191). Dicho en otras palabras, el modo de proceder girardiano en *Mentira romántica* responde a este ejercicio de reducción del mundo en donde aflora el conflicto mimético, que se desata en el diálogo interindividual de los personajes de la ficción novelesca. El nudo de la acción desiderativa que ponen en práctica estos personajes es su deseo de apropiarse del ser de los otros, deseo mediado siempre por el contexto social e histórico. Esto explica las variedades del deseo que experimentan los protagonistas, desde un deseo por imitar a un modelo muy externo, hasta la imitación enloquecida de otro demasiado cercano.

Es una fenomenología que sigue de cerca el desenvolvimiento de los deseos humanos, trenzados en el conflicto cuando se entablan relaciones con mediadores lejanos, tal y como ocurre en los casos de don Quijote y sus emulaciones al Amadís de Gaula o Madame Bovary al fabular su vida en las historias sobre las doncellas en París; o cercanos, que son los casos de Julián Sorel y los conflictos de ascenso social enfrentados con las relaciones amorosas furtivas vividas por el personaje con mujeres de la alta sociedad, o en los dramas del personaje de *Memorias del subsuelo de Dostoievski*, un burócrata que vive en medio de una sociedad que no lo comprende.

El deseo mimético se hace presente en las vivencias sociales, que lo encarnan vitalmente en escenarios reales donde se produce un devenir entre la ensoñación y la serenidad hasta la conflictividad y la disputa social. Sostenemos en este trabajo, que las variables existenciales que explican esta dinámica pueden ser determinadas bajo la dinámica o relación triangular de la cercanía y la distancia.

No sería el deseo en la perspectiva literaria un pretexto para entender las fijaciones psicopatológicas que viven los personajes ante los dramas que experimentan por no poseer el objeto motivo de su insatisfacción existencial. Se presenta, más bien, como una oportunidad para leer el origen y el desenvolvimiento de un conflicto Interdividual, que trae inveterado una suerte de violencia del deseo que promueve la creación de procesos de socialización y hace ruptura de otros.

Los personajes de las novelas modernas, unas veces logran distanciarse de su modelo de emulación sin perder de vista la conexión espiritual e imaginaria, como ocurre en los casos de don Quijote y Madame Bovary, y en otros esta mediación externa desaparece por cuenta de la proximidad generada en el apetito de apropiación del deseo del rival, el cual, es emulado en la conflictividad de los deseos de vanidad, venganza, celos o resentimiento y que se identifican en las historias noveladas de Stendhal y Marcel Proust, por ejemplo, en novelas como *Rojo y negro* o en *Busca del tiempo perdido*. Descifrar la dinámica relacional del deseo humano en las novelas modernas en mención, sitúa la analítica del deseo desde una mirada triangular, miméticamente conflictiva y de trascendencia o de anhelo metafísico (Johnsen, 1981).

Las trayectorias del deseo mimético se pueden explicar en la perspectiva triangular, donde se producen relaciones Interdividuales. El caso de don Quijote es ejemplar al respecto, ya que la dinámica del deseo mimético sitúa al personaje en una triple dirección en donde se relacionan el protagonista de la historia, el modelo a seguir, es decir, el Amadís de Gaula y Sancho, quien cercano al ideal desiderativo de su señor, también pretende anhelar en grande, pues ya no apetece panes y bizcochos, sino una ínsula, en donde quiere ser gobernador (Girard, 1985).

2. Deseo mimético, rivalidad y mentira política

La mentira política es una puesta en escena (v.g. novelización) del héroe novelesco perturbado y desidentificado, volcado hacia la emulación y la infestación social de los deseos de apropiación⁴. Tales emulaciones se pliegan en la descripción fenomenológica de una crisis al interior mismo de la vida subjetiva, y que redundan en la radicalidad del individualismo y su consecuente atomismo social.

El análisis mimético del deseo que propone Girard mantiene correspondencia con la teoría amigo-enemigo del filósofo y jurista alemán Carl Schmitt. Mientras que en el primero la rivalidad es fundamentalmente una crisis que atraviesa al sujeto por tratar de trascender y apropiarse del ser de un modelo que lo libera o lo oprime (según la distinción entre deseo interno y deseo externo), en el segundo la enemistad política es la construcción existencial de la vida social de los pueblos, que bien puede desencadenar en la desaparición total del oponente (enemistad absoluta) o bien puede mantener la rivalidad, en aras de promover una lucha política que aspira a la humanización del adversario y en último término a la dignificación de la simetría de la guerra (enemistad objetiva).

En ambas propuestas la dimensión desiderativa hace parte de un proceso de humanización que no prescinde de la violencia y el desencadenamiento del mal moral y ontológico que se reproduce como una peste (escalada a los extremos), a causa de los deseos de apropiación (Girard) o de rivalidad absoluta (Schmitt). La propuesta mimética, en sintonía con la teoría de la enemistad política se combinan para una formulación de la mentira política cuya implicación directa es la configuración psíquica y ontológica de la guerra. Las implicaciones filosóficas de la teoría de la enemistad como la del deseo mimético se encuentran en la consumación de la guerra total.

Estas serán cuestiones reflejadas en la idea de guerra y apocalipsis que sostendrá René Girard en sus aproximaciones a la filosofía de la guerra, desde las formulaciones planteadas por el general prusiano Von Clausewitz. Deslindar el universo filosófico de la política frente a la realidad estructural y legalista del Estado, es una de las miradas más vivas y existenciales que ha propuesto la filosofía política y en particular la desarrollada por el jurista y filósofo alemán Carl Schmitt. De este deslinde teórico

4 Por deseo de apropiación se entiende la capacidad humana de acaparar objetos y personas en función de la realización de un impulso egoísta. El pensamiento de René Girard pone de presente en diversas obras que esta tesis antropológica se muestra en el arte, como ocurre en publicación *La conversión de l'art*. (2008) o en la literatura, que es el caso del libro *Mimesis and theory. Essays on literature and criticism* (2008).

sobresale el criterio existencial de la relación amigo-enemigo y sus implicaciones prácticas para leer fenómenos reales en la configuración del universo político, tales como la violencia y la consumación de la guerra.

Partiendo de esta concepción de la política buscamos dialogar con la teoría del deseo mimético del francés René Girard y en particular con el carácter emulativo y desiderativo de la mentira romántica. El criterio político en la relación amigo-enemigo tiene un enorme rendimiento si se mira desde la dinámica mimética y en particular en relación con la teoría triangular del deseo emulativo.

Una triangularidad que es aplicada por Girard en el estudio de las relaciones Interdividuales que atraviesan los personajes de ficción y que son narradas por las principales figuras literarias de la novela moderna (en nuestro caso aludiremos a las novelas de Cervantes, Stendhal y Dostoievski). El universo ficcional y vital de la mentira romántica, se muestra en las variables patológicas y existenciales que se narran en las historias de la literatura moderna. Las vivencias miméticas de la vanidad y el doble vínculo son deseos que hacen parte de la vida social de los principales personajes de las novelas de ficción. Las vivencias desiderativas que acaecen en los protagonistas de las novelas de ficción modernas pueden ser consideradas como narraciones alrededor de la dramatización agonística de la mentira romántica.

Por dramatización agonística entendemos las trayectorias del deseo, palpables en los anhelos de don Quijote de enmendar los entuertos de este mundo frente a la burla y la incompreensión de los personajes que sobre la marcha le conocieron (a excepción de Sancho su fiel escudero), hasta los dramas vividos por Madame Bovary, personaje flaubertiano quien al querer imitar la vida de las doncellas de París, siente frustrada sus aspiraciones al vivir los desencantos de un esposo que no es su mejor amante, y de la normalidad que habita a un pueblo conservador de la campiña francesa, el cual termina por aplastar sus deseos de cambio y emancipación social.

De ahí que propongamos leer la mentira política como una forma específica de la mentira romántica. ¿En qué radica su especificidad?, en pensar la mentira política en perspectiva a la crisis que vive el sujeto en el mundo moderno. Una crisis que en lugar de mostrar la escisión entre la parte y el todo, el individuo y el Estado, el hombre y Dios (aunque a todas estas las supone), logra recrear las dificultades del ascenso social, del reconocimiento de las potencias y cualidades individuales y el afán de éxito que caracteriza a los individuos fabulados por la literatura moderna.

Sus dramas son palpables tanto en la justificación de un crimen en la perspectiva del protagonista de *Crimen y castigo*, hasta en las conquistas morales y psicológicas de

un Julián Sorel deseando ocupar un puesto privilegiado en medio de la elite regional francesa, tal y como se narra en *Rojo y negro*. Desde la teoría mimética sabemos que el modelo ficcional de la literatura moderna se encuentra en crisis; una crisis psíquica y moral que pone al descubierto una idea de subjetividad que se mantiene en permanente perturbación.

La fenomenología del deseo mimético profundiza en la comprensión de una interioridad atravesada por el conflicto con el otro, volcada hacia la emulación de la grandeza y la magnanimidad de modelos problemáticos (el protagonista de *Crimen y castigo* tiene a Napoleón Bonaparte como modelo de admiración). La infestación de este seguimiento al modelo genera una peste social, que mantiene en cautiverio a los personajes de la novela, en un escenario de guerra generalizada. Estas mismas falsas emulaciones se pliegan en la descripción fenomenológica de una crisis al interior mismo de la vida subjetiva⁵.

Desde el costado girardiano entendemos que la rivalidad amigo-enemigo formulada por Schmitt se vive en la crisis de identidad que atraviesa el hombre moderno (diríamos también del liberalismo político⁶), fundamentalmente en la relación desiderativa que entablan las relaciones humanas y en donde la autarquía del pensamiento es reemplazada por la heteronomía moral del deseo mimético. Una heteronomía que pretende alcanzar una individualidad autodestructiva y engañosa. La violencia será una

5 No podemos negar que el balance girardiano a propósito de la crisis de la identidad del hombre moderno es semejante al diagnóstico husserliano a propósito de la crisis de la ciencia europea, y en general al modelo de conocimiento y subjetividad que la fundamenta. Para el filósofo moravo el cultivo de las ciencias exactas ha hecho cambios notables en la naturaleza. Pero esto mismo no ha ocurrido con la condición humana. La renovación comienza por la ciencia del hombre (antropología), pues la que surge con la ciencia de la naturaleza ha llevado cambios decisivos en la vida humana. Mientras que las ciencias objetivas han adelantado cambios sustantivos para el bienestar de la vida humana, surge el interrogante a propósito de cuáles han sido los cambios sociales que pueda agenciar las ciencias humanas o las ciencias del espíritu. Par Husserl una de estas formas que tiene la ciencia del espíritu o la ciencia de la humanidad para adelantar procesos de renovación tiene que ver con: “el enjuiciamiento normativo de acuerdo con normas generales que pertenecen a la esencia *apriórica* de la condición humana ‘racional’, y la dirección de la propia *praxis* fáctica de acuerdo con tales normas, las cuales incluyen las normas racionales de la propia dirección práctica” (Husserl, 2002, p. 5). En otras palabras, la vida patológica del ser humano se renueva cuando esta pueda enjuiciar no en función de sus afanes egoístas de dominación, sino en la incorporación vital de unos mínimos morales, los cuales aluden a la apropiación normativa de valores absolutos de vida, tales como el derecho al pensamiento y la libre expresión, la libre locomoción, la preservación de la dignidad y la vida, la libertad de culto, etc.

6 Esta concepción violenta y sacrificial que subyace al sistema económico liberal es materia de consideración en los capítulos IV y V de este libro.

de las notas preponderantes de esta heteronomía de los afectos que reconstruye una idea de la moral y de la política en la perspectiva de la apariencia, el disimulo y la mentira.

La relación amigo-enemigo como criterio de lo político, exterioriza la dinámica conflictiva de la relación social y permite situar en la lógica objetiva de la violencia política los deseos sugeridos que promueve una sociedad moderna o liberal. Para Dubouchet (2015), este modelo de sociedad es caótico porque lo domina la violencia que desata la mediación interna, la cual desregulariza la acción del individuo y sustituye los ideales ilustrados de la libertad, la igualdad y la fraternidad (que son los pilares sobre los cuales se soporta el ideario liberal de la política moderna), básicamente porque el campo intersubjetivo de las relaciones sociales es un lugar habitado por una realidad mimética, es decir, antagónica e Interdividual. En este modelo social la vanidad se muestra bajo el aspecto del enmascaramiento emulativo; la envidia⁷ oculta la violencia por apropiarse del ser del otro y el doble vínculo desencadena la patología social en la consumación del crimen. Todo ello hace parte del malestar en la cultura que se vive en el despliegue social del deseo mimético y donde prima el ánimo de lucro, los deseos de éxito como el espíritu de la competitividad, actuando como fuerzas psicológicas y morales para la idolatría del yo. El individualismo es la muerte del hombre en la modernidad y la mentira es su más elocuente exponente

En síntesis, sostenemos por tesis que la mentira política aflora bajo el aspecto de una coexistencia mimética entre sujetos que rivalizan alrededor del objeto del deseo (la ficción del modelo o el mediador), cayendo en las inercias afectivas del acaparamiento y la violencia que ejerce la mimesis por apropiación. Los valores democráticos más genuinos como la simpatía, la compasión o la fraternidad se desdibujan a causa de la mentira romántica. Coexistir no es vivir junto a, sino enemistarse y caer en el paroxismo de la violencia en función de la crisis mimética que desencadena el fenómeno del *double bind*.

7 La *envidia* es uno de los deseos estudiados por Girard en su obra *Shakespeare. Los fuegos de la envidia* (2016). La envidia es un deseo humano profundamente mimético, ya que se caracteriza por emular un modo de ser, del cual se carece. Esta necesidad por el vaciamiento de lo propio (el autodesprecio), para acoger lo ajeno (el objeto de la envidia es por principio un apetito por acaparar el ser ajeno), se realiza de manera oculta o sugerida. Es un deseo profundamente social, ya que permanece en el anonimato a causa de la etiqueta social y la apariencia. En palabras de nuestro pensador: “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 involuntariamente una carencia de ser que avergüenza al envidioso, sobre todos después de la aparición del orgullo metafísico en la época del Renacimiento. Esta es la razón de que la envidia sea el pecado más difícil de confesar, y el más extendido” (Girard, 2016, p. 9).

3. La relación amigo-enemigo como criterio político

La definición de lo político ha sido una de las búsquedas permanentes en la filosofía política. Podría equipararse la definición del significado de la política con la pretensión metafísica en la filosofía de querer responder a la pregunta por el ser. Definir la política en términos esenciales es en cierta medida una manera de pensar el campo de lo político desde una renovada perspectiva metafísica, esto es, filosófica. Acierta Richard Bernstein en su reciente libro *Violencia. Pensar sin barandillas* (2015), que la distinción entre Estado y política planteada por Schmitt además de asestar un golpe rotundo a la concepción de lo político en la tradición liberal recupera un campo de indagaciones de lo político, donde se descubre un universo mucho más plural y dinámico de la vida política de las sociedades, marcadas rotundamente por la pluralidad. (Bernstein, 2015, pp. 43-87)

Para Schmitt cuando lo político cae en la perspectiva de lo estatal sucede una perfrasis del lenguaje. Lo político al ser definido por lo estatal no permite una mirada dinámica y deslindada de la maquinaria del Estado y su estructura jurídica. Estructura que otorga 'estatus' al pueblo y representa un cierto modo de estar del mismo (Bernstein, 2015). Pero jamás logrará otorgarle sentido político a la vida social. La política en términos de esencia tiene que ver con la existencia humana. Pensar la política es pensar la condición antropológica del animal político. La potencia política proviene de esta condición social y ontológica del modo de ser social humano. Un modo de ser que es en su esencia una realidad dinámica. Para Schmitt:

Se podría verificar todas las teorías del Estado y todas las ideas políticas a los efectos de clasificarlas de acuerdo a si, consciente o inconscientemente, presuponen a un ser humano 'malo por naturaleza' o bien a uno 'bueno por naturaleza'. La diferenciación debe ser entendida aquí dentro de un modo integral y no en un especial sentido moral o ético. Lo decisivo es una concepción problemática o a problemática del ser humano como supuesto previo a todo análisis político ulterior. Lo decisivo es responder a la pregunta de si el hombre es un ser 'peligroso' o un ser inocuo; un ser riesgoso o un ser inofensivo o confiable. (Schmitt, 2014, p. 51)

La realidad dinámica de la vida social descubre que los seres humanos construyen el universo político en función de una relación social marcada por el antagonismo. La concepción metafísica y existencial de la política en Carl Schmitt reconoce que el hombre es un ser vivo que entabla relaciones sociales. El elemento preponderante de estas relaciones se encuentra en el disenso y la posibilidad de la réplica. No en

vano una de las raíces lingüísticas de la palabra política está relacionada con *polis* y *polémica*. Fruto de esta relación social, la cual hace parte de la ontología política por excelencia, origina la percepción del otro. El otro adviene como una entidad política y ética desde la cual se construye una relación polémica, es decir, política.

Sin embargo, no siempre la alteridad es percibida como una posibilidad para construir una vida políticamente activa. A pesar de que Schmitt distingue que la vida democrática pasa por el reconocimiento de la naturaleza polémica del animal político, el antagonismo llega a adquirir los matices de la violencia y de la guerra, situaciones insospechadas para el pensamiento político de corte liberal.

Y ello es así, porque para el filósofo y jurista, en la psicología política que se desenvuelve en la dinámica de las relaciones sociales el otro adviene como un objeto, es decir como un extraño, una realidad oponente sobre la cual se desata el deseo de rivalidad. La raíz de la crítica al liberalismo político que propone Schmitt se encuentra en la diferencia planteada entre competitividad y enemistad. En la competencia la relación con el otro se reduce a la violencia; la alteridad es un objeto extraño sobre el cual hay que levantarse y oponerse para preservar la propia vida.

La enemistad es una relación social donde nunca se pondrá en riesgo la búsqueda por el bienestar; en la enemistad la alteridad deviene en intersubjetividad, de tal modo que la existencia del enemigo es una oportunidad para el crecimiento particular, pues su carácter antagónico permite entablar relaciones sociales basadas en el respeto y la posibilidad de que el otro es un interlocutor válido.



Mientras que la competitividad objetiva al otro hasta la dominación o su destrucción, la enemistad política es subjetividad relacional, es decir, humanización y posibilidad para el cambio en las relaciones de poder. En el contexto de las sociedades liberales el otro no es apreciado como un enemigo político cuyo potencial podría dinamizar las apuestas civilizatorias y de poder en el que se enfrascan las rivalidades políticas. El espíritu de competitividad que anima a las sociedades liberales despolitiza la vida social de las personas.

En este orden de ideas la mentira política es fruto de un proceso de interacción social en donde el otro adviene como un oponente y rival. La mentira hace parte de una estrategia planificada de búsqueda de la victoria en medio de un escenario de confrontación bélica. Los deseos de apropiación que caracterizan a la rivalidad amigo-enemigo pretenden eliminar al objeto que se considera extraño.

Dicho de otro modo, la mentira hace parte del juego existencial que caracteriza a la rivalidad amigo-enemigo. Y ello es así porque la mentira tiene que ver con la dinámica del criterio político que se despliega en un marco de relaciones de poder, donde las disputas por la posición del sujeto en el campo de batalla simulan una lógica de conflicto bélico.

La mentira es simulacro de guerra en un escenario objetivo de confrontación real en la relación política amigo-enemigo. En la lógica del simulacro adviene el relato fabulado como una manera de escenificar la mentira estratégica en la que se reduce la dinámica amigo-enemigo, que es la misma dinámica desatada entre la razonabilidad, la simpatía y el pacifismo en confrontación con la impulsividad, la grosería y la corrupción. Para nuestro pensador:

Es llamativa la posibilidad de hacer una interpretación política de las fábulas... (p. ej. el problema de la 'agresión' en la fábula del Lobo y el cordero; la cuestión de la culpa en la fábula de la Fontaine acerca de la culpa por la peste, culpa que, por supuesto la termina teniendo el burro; la justicia interestatal en las fábulas acerca de las asambleas de animales; el desarme en el discurso de Churchill en octubre de 1928, en donde se describe que todo animal tiene colmillos, garras y cuernos que supuestamente servirían para el mantenimiento de la paz; los grandes peces que se comen a los pequeños, etc. (Schmitt, 2014, p. 51)

Dada esta descripción fenomenológica de la vida social, Schmitt propone como criterio filosófico de lo político la relación amigo-enemigo. La política no se define en el criterio de distinción moral entre lo bueno y lo malo (moralismo político). Tampoco se define en el criterio estético de lo bello y lo feo (estética política), mucho menos se muestra en la diferencia de orden económico que deslinda entre lo rentable y lo no útil (la economía política). El criterio de la relación amigo-enemigo se sustrae a esta dinámica ontológica de la vida social. De hecho, el filósofo describe que cuando un ser humano descubre a un rival tiende a señalarlo como un extraño. La primera percepción que adviene en el reconocimiento amigo-enemigo es la extrañeza del otro; el enemigo es objetivado dentro de una representación animada por el espíritu

de la polémica y la rivalidad. Sin embargo, la percepción del otro que lo reduce al ámbito de la extrañeza y el desconocimiento no promueve al enemigo dentro de una relación social más activa y propositiva.

Ahora bien, en el teatro de las relaciones humanas libradas por la dinámica amigo-enemigo, adviene la violencia y la guerra como mecanismos objetivos para la *caotización* de una vida social. La vida política se encuentra escindida. Por un lado, se produce en los recursos objetivos de una violencia infligida intencionalmente dentro de un marco de racionalidad estratégica. De otro lado la confrontación es susceptible de recrear nuevas reglas de juego para situar de otro modo la relación amigo-enemigo. En esta segunda manera la vida democrática como la pluralidad no se cancelan en el contexto del antagonismo político, sino que se promueven.

Bernstein ve en esta consideración objetiva de la relación amigo-enemigo la posibilidad de leer el existencialismo político schmittiano desde una aspiración moral-normativa, pues al propender por una no liquidación del adversario, se lo considera como un ser humano igual de digno. El enemigo no puede ser cancelado sin motivo, ni razón. Tampoco puede ser objetivado desde la radicalidad de un juicio absoluto que lo condene hasta su desaparición:

El enemigo está a mi propio nivel. El enemigo no se criminaliza o demoniza. El objetivo de la guerra es derrotar al enemigo, no aniquilarlo. Es la manera en que los Estados conducen sus políticas y luchan una guerra lo que define el enemigo convencional. Cuando Schmitt describe esto como un gran logro ‘humano-racional’ claramente está expresando un juicio normativo-moral” (Bernstein, 2015, p. 85).

En otras palabras, la relación amigo-enemigo como criterio político puede adquirir el rostro objetivo en donde se exteriorizan las distintas formas de lucha que propenden por una confrontación estratégica con el rival, y en este sentido la guerra sería el modelo por excelencia que explicaría el desenvolvimiento político y estatal de la dinámica del conflicto.

Así las cosas, la mentira sería una estrategia política en el teatro de las operaciones de la guerra. El realismo político puede ser explicado en este modelo de racionalidad estratégica. El riesgo de la perspectiva objetiva consiste en caer en la exhaustividad o en la ‘absoluta enemistad’. Y es un riesgo porque las relaciones de violencia estratégica caen inevitablemente en la radicalidad de la ‘guerra total’, que genera episodios de devastación y barbarie, pretendiendo desaparecer al enemigo del horizonte político.



Como la idea es mantener el antagonismo dentro de las justas proporciones que enmarcaría una relación amigo-enemigo, se ha de privilegiar las reglas de juego sobre la intencionalidad de muerte que surge en la dinámica de la guerra. Schmitt considera que la existencia de la pluralidad y de la democracia dependen de otras formas de recrear las relaciones de rivalidad política que no generen el exterminio del oponente.

La guerra y la violencia hacen que la dinámica amigo-enemigo sea un riesgo potencial para la preservación no solo de la paz social entre los Estados, sino para el reconocimiento del disenso político y la pluralidad que caracteriza a la vida polémica en la ciudad. La democracia aparece en escena como un modelo que sustituye la inminencia de la guerra total, porque preserva la vida del rival en la perspectiva del reconocimiento de la pluralidad y la diferencia, categorías que hacen parte de la esencia dinámica de lo político.

4. Mentira romántica y modernidad: la verdad humana en la ficción novelesca

En el marco de las relaciones objetivas generadas por la lógica de la guerra, adviene de manera paralela un antagonismo de orden antropológico y moral que profundiza en la analítica fenomenológica de la relación amigo-enemigo.

Sostenemos que en la propuesta girardiana se recrea con desbordante vitalidad las dinámicas antagónicas de una lectura antropológica y moral del criterio político que propone Schmitt, ampliando las vivencias del conflicto en la perspectiva mimética abierta por el francés, y en donde los dramas que atraviesa la subjetividad son escenificados en las categorías estéticas y antropológicas de la emulación, el deseo triangular y la violencia desata por la rivalidad de los deseos o antagonismo mimético.

Dubouchet, comentando a Girard en *Las cosas ocultas desde la fundación del mundo*, se refiere al antagonismo mimético como una propiedad intrínseca de la mimesis por adquisición. La tradición filosófica que ha pensado la mimesis, particularmente la platónica, la ha definido como representación. La innovación de la propuesta girardiana se encuentra en asociar la mimesis como un principio del comportamiento

adquisitivo, germen de la violencia social. Esta mimesis por apropiación se caracteriza por la rivalidad generada en el objeto del deseo que es deseado por otro.

El conflicto se increpa por el deseo de otro, que es el antagónico. En la rivalidad de los deseos adviene el carácter conflictivo y violento de la mimesis. La violencia hace parte de la mimesis por apropiación o adquisición y se manifiesta en la necesidad de acaparamiento, donde el comportamiento humano abandona la espontaneidad, porque otro desea el objeto que suscita el interés por su posesión.

Desear es entonces imitar el deseo de otro. El otro se muestra como el modelo (imitar al yo), pero también como el rival (no deseo imitar), esto es, el obstáculo. En el lenguaje anglosajón se han referido a este fenómeno como el double bind o doble mimético, de tal modo que en la contradicción entre desear imitar y no hacerlo se genera una suerte de ilusión donde el deseo se convierte en algo paradójico, desencadenando patologías y contradicciones en el carácter de las personas (Dubouchet, 2015). No desconocemos que esta apuesta hermenéutica se derive toda una sociología literaria de la mentira política.

Ahora bien, la mentira romántica es la etiqueta que define el simulacro de la vida social en la modernidad. La verdad humana aflora como ficción novelesca. Una emulación que la filosofía política en su enfoque subjetivo y liberal jamás pudo escenificar. De ahí que pensemos junto a la mirada girardiana de la novela que, una de las notas predominantes en la fenomenología del deseo mimético que caracterizó a la vida social y política de la modernidad sea con propiedad la mentira romántica.

En este sentido consideramos que tanto Schmitt como Girard muestran en sus apuestas filosóficas el realismo de la existencia humana que, atravesada por el deseo mimético de rivalidad sociológica y el antagonismo político, logran caracterizar a la subjetividad no en la perspectiva de la autarquía de la razón y sus valores solipsistas, sino en la inmanencia de la rivalidad amigo-enemigo que tiene incidencias en la heteronomía moral.

Una heteronomía generada por los deseos miméticos que se originan en la existencia del otro (el modelo), una realidad subjetiva-objetiva en donde lo extraño es percibido como un objeto sobre el cual recae el linchamiento social, justamente por alterar la vida y generar una cierta perturbación al orden social. Esta realidad antropológica y moral que caracteriza a un individuo constituido paradójicamente como una entidad objetiva-subjetiva (una situación análoga a la formulación amigo-enemigo en Schmitt), hace parte de la caracterización psicosocial de la víctima.

Así las cosas, consideramos que la teoría del deseo mimético propuesta por René Girard es un mecanismo de comprensión sobre las trayectorias del deseo humano, visible en la literatura moderna. Al plantear que el móvil de las acciones humanas se encuentran motivadas por los deseos triangulares que experimentan los personajes de ficción, en donde se involucran ellos mismos, el modelo a seguir y el coprotagonista de la historia, se considera, en la perspectiva de Antonello y Webb, que la teoría del deseo mimético puede ser leída al modo de una apuesta hermenéutica que va dirigida a extraer todas las implicaciones cognitivas y epistemológicas de la novela, no solo como manifestación cultural y literaria, sino como registro gnoseológico para explicar el comportamiento mimético que define la condición humana.

De este modo, la teoría del deseo mimético en *Mentira romántica y verdad novelesca* desborda el llano análisis literario, para incursionar desde una mirada cognitiva. Una de las novedades teóricas del deseo mimético en el campo de los estudios literarios tiene que ver con el conocimiento de lo literario (*Literary Knowledge*).

Se trata de un conocimiento acerca de cómo la literatura aporta descripciones y teorías sobre el desenvolvimiento de las relaciones humanas. La categoría de cognición en la literatura es usada para dimensionar la manera como algunos modelos de la literatura moderna europea aportan en la comprensión de las dinámicas de las relaciones interindividuales, pero también y de manera sobresaliente, en el estudio de un pensamiento encarnado en las novelas, el cual resulta autosuficiente sin ir más allá de la hermenéutica literaria, la lingüística, la sociología, la semiótica o la crítica literaria (Antonello y Webb, 2015).

En este sentido, Girard en *Mentira romántica* anticipa el giro que acaece en la filosofía contemporánea a propósito de la relevancia de la narrativa para el pensamiento o como se ha denominado a la corriente “*narrative thinking*”, al proponer la literatura como un saber privilegiado en el conocimiento de la realidad humana. Esta preocupación filosófica ha sido notable en filósofos actuales tales como Martha Nussbaum, Richard Rorty, Charles Taylor, o Jacques Derrida.

Desde este giro de la filosofía contemporánea se ha considerado que la literatura aporta luces definitorias sobre las verdades de la condición humana, las cuales resultan más reveladoras que cualquier otra forma discursiva representativa de las ciencias sociales, tales como las que podrían proponer la historia, la sociología o la antropología. Frente a la crítica literaria, el pensamiento narrativo que emana de la teoría del deseo mimético se distingue en proponer un análisis que tiende a resaltar más las similitudes que las divergencias.

Esta intuición metodológica adquiere todo su potencial en el estudio que propone *Mentira romántica* a las tipologías del deseo, porque en estas experiencias se descubre el drama de la subjetividad cuando aparece la alteridad. La idea de autonomía e identidad del hombre moderno es cuestionada de raíz con la aparición del otro y su realidad humana antagonica.

De otra parte, el deseo en general se relaciona con el conocimiento y la búsqueda de la identidad. Esta tendencia psicológica la corrobora Jacques Lacan, para quien los pacientes a menudo se apegan a sus deseos porque dan un sentido de propósito en la vida y dan forma a su identidad.

El dolor que el deseo desencadena hace que las personas busquen de la comprensión, lo que conduce al autoconocimiento y la superación personal, tal y como es representado en la literatura por los personajes de la novela de ficción moderna encarna en los personajes de don Quijote o Madame Bovary. Este análisis aplica a Girard, porque el conocimiento surge como la realización por parte de los protagonistas de la naturaleza engañosa del deseo, debido a sus fluctuaciones miméticas inestables y fundamentalmente “no auténticas”. Sin embargo, esto implica que hay una oblicuidad epistémica intrínseca en el conocimiento novelístico, ya que el relato cuenta la lucha del ser humano con la sociedad. Los deseos son engañosos y hacen difícil alcanzar el conocimiento sobre nosotros mismos; en otras palabras, la idea abstracta del sujeto está mediada por la rivalidad mimética que produce desear el deseo de otro (Antonello y Webb, 2015)

De ahí que Girard use la figura del triángulo como una manera de representar la dinámica del deseo en la literatura moderna. El deseo es una potencia sugerida, que genera cambios en el comportamiento de los personajes que rodean al Quijote. Para Girard: “la pasión caballeresca define un deseo según el otro, que se opone al deseo según uno mismo que la mayoría de nosotros nos enorgullecemos de disfrutar. Don Quijote y Sancho sacan del otro sus deseos, en un movimiento tan fundamental y tan original que lo confunden perfectamente con la voluntad de ser uno mismo” (Girard, 1963, p. 11).

Para William A. Johnsen (1981) la analítica del deseo en *Mentira romántica y verdad novelesca* descubre que en la literatura moderna se narran los conflictos de las relaciones humanas, marcadas por un deseo de imitación, situación que traslada el estudio del deseo humano no en la perspectiva de la adquisición de objeto del deseo, sino en la relación personal y social que se genera entre los personajes de ficción.

No sería el deseo en la perspectiva literaria un pretexto, para entender las fijaciones psicopatológicas que viven los personajes ante los dramas que experimentan por no poseer el objeto motivo de su insatisfacción existencial. Se presenta, más bien, como una oportunidad para leer el origen y el desenvolvimiento de un conflicto Interdividual, que trae inveterado una suerte de violencia del deseo que promueve la creación de procesos de socialización en donde se comparte la armonía y la ruptura.

Esta perspectiva puede ser cotejada en el pensador francés al considerar la amistad y la enemistad, el amor y el odio, la simpatía y la antipatía, etc., como tensiones dinámicas generadas por el deseo mimético. Como lo sostendrá Girard en el amplio estudio que dedica a la obra dramática de Shakespeare:

La imitación no se limita a aproximar a las personas; las separa, y la paradoja está en que puede hacer ambas cosas a la vez. Es tan poderoso lo que une a unos seres que experimentan los mismos deseos que su amistad permanece indefectible mientras puedan compartir lo que desean conjuntamente. Se convierte, por el contrario, en odio inexplicable en cuanto eso ya no les resulta posible. (Girard, 2016, p. 8)

El de Johnsen, es un análisis que coincide con los estudios conmemorativos de Antonello y Web. Las similitudes se identifican en la consideración de que los personajes de las novelas modernas, unas veces logran distanciarse de su modelo de emulación sin perder de vista la conexión espiritual e imaginaria, como ocurre en los casos de don Quijote y Madame Bovary, y en otros esta mediación externa desaparece por cuenta de la proximidad generada en el apetito de apropiación del deseo del rival, el cual, es emulado en la conflictividad de los deseos de vanidad, venganza, celos o resentimiento y que se identifican en las historias noveladas de Stendhal y Marcel Proust, por ejemplo, en novelas como *Rojo y negro* o en *Busca del tiempo perdido*. Descifrar la dinámica relacional del deseo humano en las novelas modernas, sitúa la analítica del deseo desde una mirada triangular, miméticamente conflictiva y de trascendencia o de anhelo metafísico (Johnsen, 1981).

5. Poética de la seducción y desidentificación subjetiva

Sobre el trasegar de este sendero podemos situar la investigación de Cesáreo Bandera (1975), para quien los antecedentes del deseo mimético se encuentran dentro de una poética de la seducción, en donde la literatura espreciada por sus efectos liberadores y catárticos. En dicha interpretación cabe resaltar el énfasis que tiene la

rivalidad y el conflicto en el escenario de la estética de la mimesis, cuestión que se explicita en las categorías interrelacionadas del deseo, la violencia y el *phármakos*⁸.

El deseo que busca afanosamente la apropiación de un modo de ser deviene en un ejercicio de conversión. Situación que, al no producir la equiparación entre el sujeto y el modelo, genera psicopatologías y alteraciones de la personalidad. La teoría del deseo en la perspectiva literaria abre un campo amplio de indagaciones, en donde el orden lógico de la historia y la aparición de los temas tradicionales de la literatura, tales como el amor edípico, la muerte por el suicidio, los amores furtivos, las amistades traicionadas, las coqueterías, los dobles y los enmascaramientos, etc., son al mismo tiempo fenómenos psicopatológicos que caracterizan a la psiquis humana protagonizada por los personajes de ficción de las grandes novelas modernas (Bandera, 1975). No son, pues experiencias psíquicas aisladas, sino que hacen parte del ‘eslabón de la trayectoria del deseo’ (Bandera, 1975). Cesáreo Bandera sitúa la genealogía del concepto de deseo en la mimesis poética, la cual, va de la mano de la crítica a la escritura literaria que en su momento propuso Platón. Particularmente llama la atención la evocación al Fedro de Platón y su definición de la palabra poética como droga o *phármakon*. Se trata de una escritura que embriaga y fascina, pero que también tiene efectos catárticos palpables bien en el adormecimiento o en la seducción (Bandera, 1975). Las escrituras del deseo ya fueron sugeridas por Platón, particularmente cuando refiere que a la palabra poética la reviste el efecto *phármakon*. En palabras de Bandera:

El poeta seduce y cautiva en la misma medida en que él se deja seducir por las palabras, se abandona, es decir, abandona el ser, la presencia en sí y para sí; en la medida en que él mismo flota, por así decir, en la atmósfera de un vértigo coribántico, cambiando de forma, convirtiéndose ya en esto ya en aquello. (Bandera, 1975, p. 24)

La mentira romántica explicita el universo emulativo que crea el hombre moderno. Si tomamos por modelo los personajes de ficción que caracterizan la vida de los

8 Para Girard el concepto de *phármakos* en su acepción griega signfica la enfermedad y la cura. Este concepto es trasladado al plano del sacrificio de tal modo da que la víctima sacrificial es la encarnación del mal social como de su analgésico. La víctima es el *phármakos* del proceso sacrificial porque reúne el malestar ontológico y moral que atraviesan las subjetividades linchadas. En efecto, la víctima encarna el drama de ser objeto de la violencia social al tiempo que se ofrece como el paliativo para la superación de la crisis mimética. Su realidad es la ambigüedad de oscilar entre la enfermedad y la cura. Esta doble situación bien puede ser traducida en la salvación y la destrucción de la vida social: al mismo tiempo contienen la tensión de las coordenadas morales de lo bueno y lo malo, lo elogiable y lo reprochable.

protagonistas y los antagonistas de las principales novelas modernas, entendemos que al Quijote lo embarga un idealismo del carácter caballeresco que busca la justicia en medio del materialismo y el aburguesamiento social; a Julián Sorel lo mueve una vanidad revanchista que pretende el ascenso social sin miramientos compasivos o de convicción amorosa.

Sus afanes de protagonismo social lo hacen caer en la mentira romántica. La verdad novelesca es justamente el ámbito intersubjetivo que exploran estos personajes en sus existencias sociales, y donde aflora la rivalidad mimética, la cual, es susceptible de ser ilustrada en el triángulo del deseo y en el que se enfrasca la interdividualidad tensionada en la adquisición del objeto del deseo, el sujeto que desea y el modelo o la mediación. Para Girard: “el orgullo solo puede sobrevivir gracias a la mentira. Y la mentira es lo que mantiene al deseo triangular. El héroe se vuelve apasionadamente hacia ese *otro* que parece disfrutar de la herencia divina” (Girard, 1985, p. 57).

De otra parte, De Castro Rocha (2010), ha interpretado la teoría del deseo mimético y especialmente la distinción entre mentira romántica y verdad novelesca formulada por nuestro pensador, para proponer una poética de la emulación. Lo anterior le permite leer las dinámicas emulativas de la historia cultural latinoamericana, situando la mentira romántica dentro de las construcciones discursivas del siglo XIX que propendieron por una emancipación cultural de Latinoamérica. Desde la reivindicación de lo propio o lo autóctono, el pensamiento latinoamericano creó un relato desgastado por los efectos de una cultura híbrida y que ha solido identificarse en la fascinación que produce una ‘identidad emulativa’, o que afirma lo propio en función de los reflejos proyectados por los ojos de otros.

De este modo, De Castro Rocha zanja con su propuesta una discusión alrededor de los proyectos de identidad en Latinoamérica, y de la mano de Girard sitúa el deseo mimético como categoría de análisis de las relaciones interculturales, entre las diversas tradiciones de escritura que han atravesado al continente. Es un asunto palpable en las plumas de García Márquez y Alejo Carpentier, quienes manifestaron públicamente las deudas estéticas que tendría la narrativa Latinoamérica con escritores europeos como Joyce, Faulkner, Kafka, etc.

Las poéticas de la emulación parten del principio desiderativo de la interdividualidad consumada en el deseo mimético: en otras palabras, es en la relación deseante entre el sí mismo y el otro, como se ejerce una suerte de identidad sustitutiva, en donde la constitución de la subjetividad se genera a partir de la mirada del otro.

La radicalidad de esta tesis es llevada al extremo con la hipótesis de las culturas shakespearianas, apelativo que pretende explicar las dinámicas culturales de los pueblos latinoamericanos, dado que, si la identidad es un acto mimético de sustitución, entonces los procesos de identificación cultural tendrán los ojos puestos en las maneras de imitar los deseos de otro. Esa propuesta se condensa en la publicación del filósofo brasileiro titulada *¿Culturas shakespearianas? Teoría mimética y América Latina* (2017).

Las poéticas de la seducción, tanto en la tradición europea con la novela de caballería o la novela de formación, como en la emulación de las ficciones literarias latinoamericanas, ponen de presente que la identidad del sujeto se encuentra en una profunda crisis. Esta suerte de desidentificación por cuenta de la imitación del otro, genera un cuadro emocional y psicológico que explica entre otras cosas las trayectorias conflictivas del deseo mimético.

Abordaremos a continuación, tres de estas variables fenomenológicas de la mentira romántica en la que suele caer el personaje de ficción en la novela moderna. Es el complejo mundo de los sentimientos el *humus* moral y antropológico que caracteriza a los afanes de conquista y éxito personal que reclaman los sujetos en la modernidad. Afanes que ponen de presente el carácter idolátrico del deseo mimético. Pues como lo plantea Dubouchet (2015), Girard explora en el deseo metafísico las posibilidades de una trascendencia desviada por la aparición del mediador (el otro), que viene a sustituir el deseo divino o deseo de Dios.

Tal descarrilamiento del deseo explica la idolatría como también la historia del individualismo occidental que va desde Descartes hasta Nietzsche, y en el que el hombre confunde su ser con el deseo prometeico de ser Dios (Dubouchet, 2015).



Sin embargo, este deseo no es más que la fascinación por la muerte. El individualismo deviene en la muerte del hombre. Y esto ocurre porque la voluntad divina, que desea ser la idolatría practicada por los modelos de humanidad que se expresan con los principales personajes de la novela moderna, moldean un ideal de sujeto que no es una voluntad de trascendencia y renovación, sino más bien una voluntad de autodestrucción. Veamos, pues como la vanidad y el doble vínculo hacen parte de esta historia subjetiva de la muerte del hombre.

6. La vanidad

Semejarse al otro es igual a modelarlo ficcionalmente, es decir, a evocarlo miméticamente. Otra de las formas de hablar del deseo de la imitación es la ficción literaria, y en donde la mimesis conflictiva da cuenta de la dinámica Interdividual de la subjetividad, que se pone al racero de la caracterización agonística del personaje literario. Uno de estos personajes atravesados por el deseo de vanidad y ascenso social es el protagonista de la novela *Rojo y negro*, Julián Sorel⁹.

La tensión del carácter o la tragedia agonística que experimenta el protagonista de la novela en la ficción se sustrae a la búsqueda infructuosa de un ideal de imitación, que delata la vanidad y la mentira de la aspiración individual de la subjetividad en la modernidad.

Una bella mentira que atrae a don Quijote y su seguimiento a la historia y carácter del Amadís de Gaula, o a Julián Sorel y su lucha social bajo la sombra del modelo de la época posrevolucionaria: Napoleón Bonaparte. Lo mismo ocurre con Dostoievski en *Crimen y castigo*, siendo su protagonista, Raskólnikov, el personaje que deviene demonio al ocultar su ser individual para replicar la grandeza de un hombre extraordinario como el compositor de música clásica Ludwig van Beethoven.

El deseo de imitar no es una creación de la subjetividad (autonomía), sino que esta se gesta y se despliega de una manera Interdividual: es el otro y sus proyecciones deseantes la fuente de los motivos para que se genere un comportamiento de imitación, siendo al mismo tiempo el principal detonante de la violencia mutua y recíproca, cuyos efectos sociales son la semilla bien del desastre y el caos social, bien del antagonismo y las iniciativas de superación.

El deseo mimético tiene el poder de desatar dinámicas que serán potencias morales y políticas para una sociedad que promueve la libre competencia (deseo conflictivo interno). También tendrá el poder de promover la invención de modelos o paradigmas virtuales de comportamientos heroicos (deseo externo).

La vanidad corresponde al deseo interno, en donde el modelo se plantea muy próximo al sujeto. El modelo deviene en el rival y produce el conflicto Interdividual. Tal y como lo interpreta Paul Dubouchet (2015), mientras que en la mediación externa el

9 Uno de los detalles de la novela y que suele ser pasado por alto, tiene que ver con el subtítulo que la antecede: *Rojo y negro: crónica de 1830*. Este detalle es de interés para la lectura que proponemos, ya que muestra las dinámicas históricas en las que se explica el deseo mimético.

deseo, la acción de los individuos se encuentra regulada, en la mediación interna esta misma se desregulariza. De la distinción entre el deseo interno y el deseo externo, Dubouchet señala que en la mediación externa el principio de la acción individual se ordena hacia la cohesión social; en cambio, en la mediación interna, esta distancia se pierde por la cercanía que genera el conflicto y la discordia. En la mediación externa se produce una mimesis de representación mientras que en la mediación interna se produce la mimesis por apropiación (Dubouchet, 2015). La vanidad es una de estas maneras de entender la dinámica conflictiva del deseo interno. En otras palabras, la vanidad reproduce la dinámica conflictiva de la mimesis por apropiación.

Ejemplos de vanidad abundan en la novela de Stendhal. A juicio de Girard es la vanidad lo que hace sufrir a Sorel. La vanidad es el deseo de odio por querer acaparar el ser del otro. La vanidad es autodestrucción porque muestra el vacío ontológico que domina a quien lo desea en su intento por llenar la ausencia mediante la apropiación del ser ajeno.

La ambición que muestra la vanidad actúa como una suerte de enmascaramiento y comportamiento simulador del personaje, que lo lleva a odiar a todos los personajes masculinos, menos a su conquista amorosa: Mathilde (Girard, 1985). Una figura femenina que refuerza su *alter ego* desdoblado, vanidoso e hipócrita. Este enmascaramiento no es otra cosa que la construcción imaginaria de un yo hiperreal: “del yo, y exclusivamente del yo, saca su fuerza la imaginación. Para el yo alza sus espléndidos palacios. Y el yo se mueve en ellos con una dicha inefable hasta el día en que el pérfido encantador realidad roza las frágiles construcciones del sueño y las reduce a polvo” (Girard, 1985, p. 31). La conquista individualista que obsesiona al vanidoso tiene por fin su propia muerte. La autodestrucción es la finalidad no esclarecida que condena al vanidoso a su propia liquidación ontológica y moral.

7. El doble vínculo

La naturaleza mimética del deseo es una constante en la recreación de la vida social en la literatura. Los psicólogos y etnógrafos sociales de la vida cultural en la modernidad son los novelistas, quienes logran dimensionar el desencadenamiento de la violencia mimética. Violencia que en el plano de las relaciones Interindividuales se materializa en un entrelazamiento desiderativo que conecta la envidia, los celos y el odio: “el deseo copiado sobre otro deseo tiene como consecuencias ineluctables la ‘envidia, los celos y el odio impotente’. En tanto que el mediador se aproxima y se pasa a Stendhal a Proust y de Proust a Dostoievski, los frutos del deseo triangular se hacen más amargos” (Girard, 1985, p. 43).

En el caso de Dostoievski el deseo mimético por excelencia una vivencia relativa al *double bind*. El héroe desea vaciar de contenido su realidad ontológica para asumir la del mediador. Sin embargo, su drama se encuentra en la imposibilidad de consumir a plenitud esta asimilación, permaneciendo escindido entre odiar lo que es, mientras aparenta o proyecta simular ser otro:

El héroe dostoyevsquiano sueña con absorber, con asimilar el ser del mediador. Para querer fundirse. Imagina una síntesis perfecta entre la fuerza de este mediador y su propia 'cultura'. Quiere convertirse en el otro sin dejar de ser él mismo. Pero ¿por qué este deseo y por qué este mediador especial, preferido a tantos otros? ¿Por qué el héroe elige el modelo adorado y detestado con tanta prisa y tan poco sentido crítico? Para querer fundirse de ese modo en la sustancia del otro es preciso experimentar una repugnancia invencible hacia la propia sustancia. (Girard, 1985, p. 54)

El desprecio que mantiene el sujeto consigo mismo se exterioriza en el odio. La raíz afectiva que explica el comportamiento desdoblado en el héroe dostoievskiano es el odio. La violencia desatada por el doble vínculo es la manifestación de la contradicción que habita al hombre del subsuelo:

En Dostoievski el odio, demasiado intenso, acaba por 'estallar', revelando su doble naturaleza o, mejor dicho, el doble papel de modelo y obstáculo desempeñado por el mediador. Este odio que adora, esta veneración que arrastra por el fango e incluso por la sangre, es la forma paroxística del conflicto engendrado por la mediación interna. El héroe dostoievskiano revela en todo instante, mediante los gestos y las palabras, una verdad que sigue siendo el secreto de la conciencia en los novelistas anteriores. Los sentimientos 'contradictorios' son tan violentos que el héroe ya no es capaz de dominarlos. (Girard, 1985, p. 43)

Un ejemplo elocuente de este odio consciente lo encontramos en *Crimen y castigo*. Esto ocurre en la filosofía que propone el personaje Raskólnikov a propósito de su teoría en donde se diferencia al hombre ordinario del extraordinario (Chestov, 1949).

Según este planteamiento hay seres humanos cuyas acciones trascienden a la moralidad y a las limitaciones de los mortales, y se les puede catalogar de extraordinarios por su determinación histórica, en su lugar, hay otros seres humanos inferiores, que viven de la mezquindad y de las pequeñas luchas. Publicado en un artículo de periódico, su mejor amigo Rasumijin, quien lee su reflexión, lo interpela y logra mostrar la conciencia del desprecio que subyace a esta ideación:

Lo que es realmente original en todo esto - (se refiere al artículo de Raskólnikov)-, lo que te pertenece verdaderamente a ti, para horror mío, es que en tu conciencia autorices que se vierta sangre; y hasta lo haces, perdóname, con cierto fanatismo. En esto consiste la idea fundamental de tu artículo. Esta autorización de la conciencia moral a verter sangre es... es mucho más terrible, creo yo, que la autorización oficial, legal, de matar (Dostoievski, 2015, p. 250).

En este orden de ideas y como lo propone Sandor Goodhart en *Reading religion, literature, and the end of desire* (2014), para el Girard de *Mentira romántica y verdad novelesca*, fue Dostoievski quien logró plasmar en su novelística, que el corazón de la cultura europea estaba habitado por las memorias decadentes de una psicología escindida y atada patológicamente a un modelo espiritual atravesado por la crisis. Este fenómeno es denominado por Girard como el ‘doble mimético’ y se trata de una conciencia esquizofrénica, escindida por la rivalidad y los conflictos generados en la mediación interna. La búsqueda de los ídolos externos y figuras modélicas que permitan al individuo salir de su caos interior¹⁰ (Goodhart, 2014). Incluso la razón se convierte en un modelo mimético que justifica la violencia y atraviesa al conflicto interno que experimentan los principales personajes de las novelas del escritor ruso.

El doble mimético explica buena parte del drama existencial que atraviesan los protagonistas de las novelas en Dostoievski. Por ejemplo, una de las notas comunes de este comportamiento especular es la negación de la vida. La conciencia se convierte en una fuente de poder para crear significados y determinar un orden de la existencia que discrimina entre lo que conviene y es aceptable frente a lo inconveniente o lo que suscita rechazo. El doble vínculo entre la vida y la conciencia le ocurre al superhombre Raskólnikov, al justificar la violación de los límites, catalogando a los seres humanos en dos tipos: los ‘ordinarios’ y los ‘extraordinarios’.

Esta sutil distinción racional justifica el doble crimen que perpetúa el personaje. Otro ejemplo es Iván Karamazov para quien su ateísmo se sostiene en la idea según la cual: “si Dios no existe, todo está permitido”. Bajo esta tesis, que incurre en la justificación de la conciencia para reproducir un comportamiento mimético de apropiación, y que es muy semejante a la distinción genealógica de las razas humanas planteada por Raskólnikov, permitirá a Iván inducir al bastardo de Smerdiakov a matar por él.

10 Este fenómeno lo podemos identificar en una novela como las *Memorias del subsuelo*, fermento de lo que se apreciará en *Crimen y castigo*. Los protagonistas de estas novelas tienen la particularidad de mostrar que los deseos pueden trascender la mediación interna, situación que genera una suerte de conversión estética que atraviesa el personaje, y la cual semeja a los procesos de conversión de las figuras modélicas de los santos en los sistemas religiosos (Goodhart, 2014).

El encadenamiento mimético de los dobles especulares que se reproduce en estos personajes se repite en el protagonista de *Los endemoniados*. Como lo esgrime Bela Martinova:

Stavroguin va más allá; ya no se contenta con matar a una persona suelta o incluso a un padre corrupto y borrachín, sino que basándose en el hilo argumental de Raskólnikov y de Iván, llega hasta el extremo de crear una sociedad secreta de oscuras pretensiones políticas, en cuyo núcleo se barajan las decisiones de múltiples asesinatos. (Martinova, 2017, p. 26)

El doble vínculo se muestra a modo de una técnica argumentativa que justifica el crimen. Es un comportamiento mimético que caracteriza a la mentira romántica en los principales personajes de la novelística en Dostoievski.

8. La guerra prolongada y la escalada a los extremos

El deseo de apropiación genera el conflicto mimético y es una variable fenoménica del deseo planteada por la realidad novelada. Efectivamente, la realidad novelesca desmitifica el idealismo filosófico de la autonomía del sujeto, mostrando la debilidad de un ego que persigue la idolatría y el narcisismo, patologías psicológicas y sociales que tienen lugar en la vanidad y el doble vínculo. Para nuestro pensador:

La violencia misma es mimesis, imitación del mediador en su calidad de obstáculo, irresistible reciprocidad entre todos los elementos de la estructura mimética. El deseo tiene en cuenta sus propios desengaños, pero no por ello se altera su mecanismo; esta conciencia de la desilusión no sirve sino para agravarlo, pues el deseo rechaza siempre y en cada momento la única solución que se le impone como necesaria y que consistiría en reconocer su fracaso esencial, en renunciar a sí mismo. Por no desesperar nunca bastante de la mediación, el deseo se adhiere de manera cada vez más estrecha al mediador, lanzándose a una servidumbre que empeora a cada paso. El modelo se convierte en obstáculo sin dejar, no obstante, de ser modelo. Hay en esto como una especie de nudo corredizo en el que el deseo se ahoga y que él mismo aprieta sin cesar. A la conversión del modelo en obstáculo sucede la conversión del obstáculo en modelo, una verdadera pasión por el obstáculo, lo que la psiquiatría llama *masoquismo*, que se agranda, se invierte, se redobla y se exaspera en la difuminación

cada vez más completa de objeto y en la creciente reciprocidad de ambos mediadores-obstáculo, *los dobles*. (Girard, 2010)

La rivalidad mimética que aparece en las principales novelas modernas muestra que la dinámica del reconocimiento aflora bajo el modo de una verdad humana. Una característica de las culturas es la permanencia de los conflictos que escalan a la violencia; esta se muestra bajo el aspecto físico y psicológico que se desata entre sujetos y grupos que mantienen una rivalidad con el otro (Solarte, 2016).

Es Latinoamérica y Colombia en particular el lugar de enunciación de la violencia mimética. Al respecto cabe mencionar el trabajo del profesor Roberto Solarte (2017), *Comprender la guerra y la paz con la teoría mimética. El caso de Colombia*. En este ensayo se sostiene que la identidad cultural en el territorio colombiano ha estado atravesada por el conflicto mimético y la crisis sacrificial. Desde la colonia, pasando por la república y a lo largo de la disputa por el poder político en el siglo XX, la historia de Colombia ha estado marcada por la conformación de proyectos de identidad contrariados, bien por el afán de apropiación jurídica y política de los Estados nacionales modernos, o bien por los derechos de reconocimiento que han exigido las poblaciones marginadas y sus territorios, confrontados en la actualidad por los procesos hegemónicos del mercado que se viven en el contexto de la globalización.

En medio de esta enemistad generalizada adviene la guerra como un proceso mundial, que se hace palpable en el terrorismo y las guerras entre los Estados (Solarte, 2017). Para Solarte, en el contexto colombiano adviene el fenómeno del estado de violencia; sus maneras de manifestarse son variadas, pues en ellas actúan desde fuerzas armadas patrocinadas por corporaciones privadas, hasta organizaciones civiles entregadas a una causa religiosa o ideológica que busca ante todo impactar a las poblaciones con acciones de barbarie.

La investigación de Solarte en *Violencia e institución. Aportes para una ética de la responsabilidad social* (2016), avanza en la comprensión sacrificial de los sistemas sociales. En particular el estudio resalta el papel paradójico que atraviesa a las empresas, las cuáles suelen estar a la deriva de una vocación social que promueve el bienestar de los individuos y, sin embargo, no es ajena a las tendencias excluyentes del mercado, que perpetúan la violencia a través de los despidos masivos, la persecución laboral incluyendo el desinterés frente al compromiso de la responsabilidad social.

En la perspectiva mimética se considera que las instituciones podrían moverse hacia prácticas no sacrificiales, si promovieran la responsabilidad con sus acciones a través de acercamiento con los afectados, cuidado con el medio ambiente y reparación de los daños.

Ahora bien, desandar los caminos que conducen hacia la violencia sacrificial, ha sido materia de estudio por parte de la crítica en Latinoamérica, especialmente por el encuentro generado en el año de 1990 entre Girard y los teólogos de la liberación. Para Moreno Fernández (2018) la publicación *Sobre ídolos y sacrificios: René Girard con teólogos de la liberación* (1991), además de dejar consignado las implicaciones teológicas de la teoría mimética con el pensamiento teológico y filosófico de la liberación, es la oportunidad para derivar todas las resonancias teológicas y sociales de una propuesta antropológica que pretende ir más allá del paroxismo de la violencia recíproca ejercida por el mecanismo sacrificial en el mundo global de las sociedades seculares que, en su afán de progreso y desarrollo, producen la pobreza y la hambruna en el planeta.

La alternativa visualizada por la teología de la liberación coincide con las premisas de la teoría mimética, particularmente en su preocupación por deconstruir la violencia mimética a través de prácticas de paz inspiradas en una concepción no sacrificial y no idolátrica de los evangelios, y en general del carácter social y político que ha ejercido el cristianismo en Latinoamérica desde los años 60 (Moreno, 2018).

En la égida del pensamiento teológico Caldeira (2019) ha mostrado que en Latinoamérica sobresale el trabajo de Carlos Mendoza Álvarez, y su propuesta de repensar el cristianismo como una ciencia de Dios en la posmodernidad. La supervivencia de lo religioso y de lo cristiano se encuentran expuestos a los desafíos trenzados por los fenómenos sociales de la conflictividad Interdividual (deseo mimético), catástrofe ambiental y advenimiento del fin del mundo. En medio de un panorama oscuro postula un tiempo mesiánico y sagrado. Se trata de emplear la teoría mimética para plantear una teología de la esperanza que salga delante de la crisis de la subjetividad en el mundo de la filosofía moderna (autodestrucción del yo por cuenta de autonomismo moral o el relativismo axiológico), como también en la crisis de las sociedades contemporáneas atravesadas por una historia de violencia donde predomina la fragmentación, el gobierno del miedo (*timocracia*) y las prácticas sacrificiales de los sistemas sociales, primordialmente bajo el imperio totalizante del mercado.

Para no dejar de omitir otro de los encuentros más vivos entre el pensamiento político de Schmitt y la teoría del deseo mimético de Girard, cabría distinguir que en la última publicación del francés titulada *Clausewitz en los extremos. Política, guerra y apocalipsis. Entrevista con Benoît Chantre* (2010).

Allí se plantea que, una de las intuiciones decisivas del general prusiano consistió en definir la guerra como la acción recíproca, la cual, en clave a la teoría del deseo sugerido se define como rivalidad mimética. La violencia es un conjunto de acciones recíprocas

que en escalada conducen del desencadenamiento mutuo o recíproco de la agresión hacia los extremos. Tal escalada es la formulación apocalíptica que subyace a la rivalidad. Una formulación donde la guerra es entendida como un duelo amplificado:

La guerra no es otra cosa que un duelo amplificado. Si lo quisiéramos concebir unitariamente los innumerables duelos singulares que la constituyen, nada mejor que representarnos a dos luchadores. Cada uno pretende, por medio de la fuerza física, someter al otro al cumplimiento de su voluntad, su fin inmediato es derribarlo e incapacitarlo para ulterior resistencia. La guerra es, por ende, un acto de violencia para obligar al contrario al cumplimiento de nuestra voluntad. (Girard, 2010, pp. 25-26)

La acción recíproca de la violencia genera el uso ilimitado de la fuerza. Definir la guerra en términos absolutos es en buena parte entender que el fin del mundo es una práctica bélica que subsiste al interior mismo de la concepción de Clausewitz sobre la guerra total.

La multiplicación de la violencia a través de la acción recíproca es cercana a la idea schmittiana del enemigo absoluto, y la exhaustividad de la violencia infligida hacia un enemigo que se lo pretende borrar del escenario del antagonismo y el disenso político.

Así como en Schmitt es factible el desencadenamiento de la violencia en un escenario objetivo de disputa por el poder y que puede degenerar en la liquidación total del adversario, en Girard la teoría de la guerra es total, perpetua una lógica mimética de la acción recíproca, donde adviene el holocausto generalizado de todas las naciones. Esta es otra forma de nombrar el apocalipsis o la escalada hacia los extremos, una manifestación viva del fin de los tiempos. Y es la escenificación religiosa donde se da el paso de la guerra real o política hacia la guerra absoluta. La guerra absoluta borra con las distinciones y las jerarquías, arruinando incluso la diferencia entre amigo y enemigo, sembrando a su paso la violencia indiferenciada (Dubouchet, 2015).

El relato del juicio final o apocalipsis es la testificación religiosa de que la guerra recíproca generada por la confrontación amigo-enemigo, en analogía a la rivalidad mimética desencadenada por los deseos de apropiación, son los caminos políticos y jurídicos que ha tenido el hombre para orquestar la guerra en lugar de la paz, situación que motiva el aceleramiento del fin del mundo, y que hoy día podemos apreciar con el calentamiento global, el efecto invernadero, la deforestación, el desprendimiento de los casquetes polares de los grandes témpanos de hielo, la extinción de la vida animal sobre la tierra, entre otros males en contra de la biodiversidad en el planeta tierra. El apocalipsis es el “inminente estallido de la totalidad” (Girard, 2010, p. 160).



Capítulo 3

Antígona como un modelo para pensar la racionalidad de los vencidos

Antígona. – No era un siervo, sino un hermano, el que murió.

Creonte. – Por querer asolar esta tierra. El otro, enfrente, la defendía.

Antígona. – Hades, sin embargo, desea leyes iguales.

Creonte. – Pero no que el bueno obtenga lo mismo que el malvado.

Antígona. – ¿Quién sabe si allá abajo estas cosas son las piadosas?

Creonte. – El enemigo nunca es amigo, ni cuando muera.

Antígona. – Mi persona no está hecha para compartir el odio, sino el amor.

Creonte. – Vete, pues, allá abajo para amarlos, si tienes que amar, que, mientras yo viva, no mandara una mujer.

Sófocles. Antígona



1. Levantar la mano para alzar un cadáver

La voz de los vencidos resuena en los clásicos de la literatura antigua. Un ejemplo diciente lo encontramos en Antígona. Esta es la historia de una mujer que en sus deseos de dar santa sepultura a su hermano Polinices (luego de morir a manos de su otro hermano Eteocles), se ve confrontada por el del edicto de Creonte que lo prohíbe. La ley creada por el rey vencedor condena a muerte a quien ose enterrar al sublevado. Antígona, en su dolor, le confiesa a Ismene, su hermana, que en contra de la ley del rey levantará la mano para alzar el cadáver de su hermano (Sófocles, 2002).

Esta arriesgada maniobra le costará la captura por parte de Creonte. En su defensa Antígona justifica que su acción no estaba motivada por la ley de los hombres sino por la de los dioses; y que la celebración de los ritos considerados como impíos por el edicto de Creonte trasgreden las leyes divinas. De esta manera lo expresa la mujer, a propósito de la interpelación de Creonte pidiendo a Antígona los motivos que la llevaron a enterrar el cuerpo de su hermano:

Antígona: no fue Zeus el que los ha mandado publicar, ni la justicia que vive con los dioses de abajo la que fijó tales leyes para los hombres. No pensaba que tus proclamas tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera trasgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Estas no son de hoy ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe de dónde surgieron. No iba yo a obtener castigo por ellas de parte de los dioses por miedo a la intención de hombre alguno. (Sófocles, 2002)

Esta voz de denuncia que viene de la tragedia de Antígona como su gesto de levantar la mano contra el edicto de Creonte se repite en el mundo contemporáneo y en particular por la voz de las víctimas del holocausto durante los tiempos de la II Guerra Mundial.

Es propósito del presente ensayo filosófico bosquejar las principales ideas de fuerza que configuran un modelo de racionalidad para los vencidos o las víctimas de los procesos hegemónicos de dominación. Para lograr este cometido se integran las propuestas filosóficas de los pensadores René Girard y Enrique Dussel. En este diálogo filosófico buscamos explorar las líneas más destacadas que configuran la humanidad de las víctimas, ruinas humanas que emergen de procesos sociohistóricos dominados por la guerra y la violencia intensa.

Han sido algunos pensadores pertenecientes a los tiempos de la guerra en Europa que interpretaron nuevamente el gesto de Antígona. Entre los más destacados de la teoría

crítica para la segunda mitad del siglo XX se encuentra la psicología y su derivación sociológica propuesta por el pensador judío y alemán Erich Fromm.

Una de sus tesis más polémicas fue la de considerar que la psicología es un saber social y humanista. Es social, pues como continuador de la escuela neofreudiana, se plantea que la vida psíquica de las personas no nace individualmente. Es decir, la psicología de los seres humanos no nace de la conflictividad interna que acaece en el sujeto cuando se manifiesta la pulsión erótica o tanática, tal y como lo sostuvo Freud en el psicoanálisis.

Para el movimiento que surge en reacción crítica a los postulados del maestro, la hostilidad que experimenta la vida anímica de las personas surge en la interacción entre los individuos y los mecanismos sociales represores.

En efecto y como lo plantea la sociología de finales del siglo XIX y particularmente en la perspectiva de Karl Marx o Max Weber, existen variables sociales muy poderosas, como las relacionadas con el sistema de las relaciones económicas (capitalismo), o los sistemas normativos instaurados por las instituciones sociales (familia, escuela, iglesia y Estado), que modifican las conductas de los sujetos, la mayor de las veces para doblegar su voluntad, bien para enajenarlos en la forma económica o bien para mantenerlos controlados en la forma legal y jurídica de las instituciones (Manse, 1965).

En este orden de ideas una de las particularidades de la racionalidad de los vencidos tiene que ver con su origen trasgresor y que se plantea en conflicto entre el mundo de las cosas divinas frente a las leyes de los hombres, tal y como lo plantea Antígona en contra del edicto de Creonte.

A juicio de Fromm, la vida psíquica se encuentra escindida entre el ser y el tener. Los conceptos de felicidad y bienestar social se hallan supeditados a las premisas sociológicas de las organizaciones industrializadas. Estas, en su afán de ánimo de lucro y poder, prefiguran la finalidad moral y psicológica de los seres humanos en función del éxito personal, sobre la base de valores industriales como la competitividad salvaje, el desmoronamiento moral de las relaciones interindividuales y en general el espíritu de la acumulación.

Para Fromm, una visión ética y humanista de la psicología, además de identificar críticamente la falsa idea de felicidad que promueven las sociedades del mercado, tiene el compromiso moral y epistémico de privilegiar todas las formas espirituales y filosóficas que hacen posible una vida psíquica más sana y en donde se fomentan las

habilidades del ser sobre el tener, entre las que cabe mencionar el amor desinteresado, el libre cultivo de la ciencia, la promoción del arte y la creatividad, etc. (Volpi, 2011). En el caso de Antígona y su disputa con Creonte, se aprecia claramente el conflicto entre el ser y el tener, pues mientras que la lucha social y afectiva de la mujer tiene que ver con un sentimiento religioso de piedad por la muerte de un ser querido que se aflige ante el abandono del cuerpo de un cadáver, el de Creonte, representa los deseos de dominación política, al usar un recurso jurídico para impedir la sepultura de Polinices.

La caracterología (la ciencia del carácter), disciplina psicológica de la que Fromm es su fundador, parte de la idea ética según la cual los modos de ser de las personas son las virtudes (prudencia, fortaleza, justicia y templanza). Y son justamente ellas las que hacen posible una vida psíquica y social más armoniosa y pacífica. Los planteamientos de Fromm acerca de una psicología en diálogo con la sociología, el psicoanálisis y la filosofía, conectan con nuestra propuesta, pues inspirada en un conjunto de tesis antropológicas y políticas, piensan la vida psíquica de las víctimas a partir del pensamiento religioso y la teoría política latinoamericana.

El contrapunto a la historia de las víctimas lo encontramos de manera ideal tanto en la formulación del deseo mimético propuesta por el francés René Girard (1923-2015), como en la filosofía de la liberación y el énfasis por la reivindicación de las víctimas que plantea desde la filosofía política el pensador latinoamericano Enrique Dussel (1934).



Los avances de Erich Fromm en materia de psicología social resultan reveladores para una comprensión humanista de la realidad social de las víctimas. Desde la teoría mimética sabemos que el comportamiento social está precedido por la violencia de los deseos de apropiación, que arrecian tan pronto se desata el conflicto entre el deseo individual con el de otra subjetividad que también apetece, situándose en potencia para comenzar un proceso Interdividual de conflicto recíproco.

A juicio del filósofo y jurista Paul Dubouchet (2018), entre las derivas económicas que se desencadenan de la teoría del deseo mimético, sobresale el comportamiento social de las personas en un escenario de transacción comercial en la que se privilegia la apropiación y el acaparamiento. El sistema económico capitalista no pretende generar la calma y la paz, sino más bien la violencia de la captura y la apropiación de bienes. Tal y como fue propuesto por la teoría del deseo mimético, toda la vida económica del capitalismo moderno y contemporáneo puede ser esclarecida a través de la mimesis de apropiación (Dubouchet, 2018).

La mismidad de la violencia abarca a todos por igual, instaurando a su paso la uniformidad del caos social. Las conclusiones de la presente investigación son orientadas a través del recurso metodológico y filosófico de lo que denominamos como ‘fenomenología mimética’, porque privilegia en su análisis una descripción suficiente y compleja a la inteligencia de las víctimas.

Esto lo planteamos si se tienen en cuenta los siguientes aspectos éticos, epistémicos y lingüísticos:

1. El valor moral y epistémico que reviste al lenguaje de los vulnerados se origina en una experiencia de violencia intensa o en el despliegue real de la mimesis por apropiación.
2. La vivencia es el núcleo gnoseológico que explica la naturaleza equívoca, dramática y existencial de este tipo de racionalidad existencial y desiderativa.
3. Como ocurre en toda vivencia mimética, el relato o historia de vida, descubre que la historia de un pueblo o comunidad se encuentra lastrada por la violencia, la cual busca salir al mundo, es decir, que el lenguaje y el símbolo son los recursos emulativos, referenciales e imaginarios que tiene el pensamiento de las víctimas para materializar una vivencia intranferible.
4. El relato de las víctimas tiene una vocación comunicativa, es decir, que busca empatizar con el interlocutor en procura de una comprensión intersubjetiva de una vivencia banal, esto es, desconocida absolutamente por uno de los integrantes del proceso comunicativo.
5. La verdad como la intención de objetividad que alcanza la inteligencia comunicativa de la víctima y que caracteriza a su lenguaje, es de naturaleza social e intersubjetiva.

La mimesis en la inteligencia de las víctimas la integran tres violencias. Es económica porque existe una franca lucha fratricida por la posesión del objeto del deseo (la tierra); es política porque en la disputa por el objeto del deseo y el otro que pretende arrebatárselo surge inevitablemente el antagonismo y la rivalidad ideológica, que continúa el deseo mimético por apropiación con otros medios; y es religiosa porque existe una práctica sacrificial donde opera una serie de prácticas rituales y simbólicas que redundan bien en la celebración de violencias profanas (es decir muertes despiadas sin ningún contenido sacro), o en actitudes y comportamientos de renuncia a los deseos de venganza que caracteriza a las víctimas que experimentan la conversión¹¹. Estos tres momentos, actuando en sinergia otorgan racionalidad al proceso de victimización que se origina en la violencia sacrificial.

La victimización no es la exaltación de la violencia infligida contra la víctima, sino la reivindicación de un proceso social de vulneración contra una personalidad que es objeto-sujeto del linchamiento social. Se manifiesta a través de un lenguaje que exterioriza el conflicto mimético y su salida (busca un modelo que sustituya la violencia sacrificial), y propende por una praxis, que de la mano de Dussel hemos denominado la dialéctica sustitución/liberación.

11 La conversión novelesca es semejante a la conversión religiosa de la que hablaron los primeros cristianos griegos. Y ello es así, porque los escritores estudiados por Girard (Stendhal, Proust, Dostoievski, Cervantes) realmente encontrarán en la escritura literaria una conversión en sus vidas. Fue la literatura la que hizo cambiar a estos escritores y puso en práctica en sus estéticas literarias el cambio de perspectiva. Como se estudia en *Mentira romántica y verdad novelesca* el fenómeno de la conversión literaria desde la perspectiva apocalíptica de la vida humana que narra Dostoievski en sus novelas. En efecto, la conversión literaria tiene que ver con el doble movimiento apocalíptico que atraviesa la humanidad y que va del infierno al paraíso o de la catástrofe a la revelación. El apocalipsis de la sociedad rusa para mediados del siglo XIX comienza por un relato sobre los malestares culturales del hombre moderno, representados en los dramas humanos que se cuentan en *Memorias del subsuelo*, *Los hermanos Karamazov*, *Los endemoniados* o en *El eterno marido* (Dubouchet, 2018). ¿Cómo ocurre la revelación en Dostoievski? La muerte de los personajes y la conversión en otros seres menos miméticos y más espiritualizados es una muestra de la *metanoia* novelesca. Por ejemplo, en *Los Hermanos Karamazov* y bajo la voz de Iván Karamazov Girard cuestiona el nihilismo intelectual en Rusia que tiende a desdibujar la figura de lo divino, sustituida por formas políticas de organización social como las que se plasman en los discursos socialistas y anarquistas. La radicalidad de estas ideologías por una reorganización de toda la humanidad actúa a modo de una *tabula rasa* de cualquier otra experiencia distinta de lo social, conduciendo hacia la destrucción del mundo y la negación del pasado (Dubouchet, 2018). La revelación se muestra bajo el modo de una conciencia que descubre el doble vínculo en el que cae toda la humanidad al seguir la dinámica conflictiva del deseo mimético. La buena nueva es la otra cara de la revelación que busca salidas a la crisis que propicia la catástrofe política y moral de la violencia mimética.

Tanto en la teoría mimética como en el proyecto de la filosofía de la liberación, es posible reconocer la voz y la historia a contrapelo de las víctimas, bajo la emergencia de una renovada racionalidad de los vencidos, que da cuenta tanto de la validez epistémica de su lenguaje (el relato), como de las implicaciones sociales de su acción en la historia (la acción política de las víctimas).

Distinguir que la racionalidad mimética como el proceso de liberación que acaece en el lenguaje de los vulnerados es una manera de pensar una filosofía de las víctimas. Y esto es así, porque se trata de un pensamiento que define la violencia y la conflictividad social como instancias propias del deseo humano. El mundo desiderativo de la apropiación hace parte de la *episteme* e incluso de la realidad psicosocial de la víctima. Salir del conflicto y de la lógica violenta de la acción recíproca es también una apuesta ética y cognitiva que desafía a las ciencias sociales e incluso a la filosofía del derecho.

La teoría del deseo mimético tiene las dos caras de Jano, pues nos muestra el origen de las discordias sociales y la reproducción de la acción recíproca en los sistemas de organización social (instituciones, Estados y comunidades), como también las posibilidades para descubrir una salida, a través de la mimesis por sustitución¹² y donde el pensamiento simbólico y moral de las religiones despliegan todo su potencial social y cognitivo en aras de procurar la armonización de las tensiones y las polaridades que originan la violencia de la apropiación y su consecuente caos social. A todas luces, estas aproximaciones filosóficas tienen por propósito contribuir en la comprensión de la realidad humana que por excelencia hace parte del objeto de estudio de la ética y el derecho, a saber: la justicia para las víctimas. En este orden de ideas pensamos que nuestra propuesta investigativa se enmarca de un escenario reflexivo iusfilosófico.

12 La teoría del chivo expiatorio es un hecho cultural que muestra el caos de la mimesis violenta deviniendo en rito sacrificial o mimesis de sustitución. Este devenir es lo que conecta la antropología etnográfica y la etología con el pensamiento religioso. Es así como se distingue que el mecanismo mimético es si bien una constante en el comportamiento social del hombre, sin embargo, no resulta suficiente para indagar las potencias metafísicas y religiosas de una mirada filosófica que explora una de las relaciones más cruciales en la historia del pensamiento occidental: la que puede mantener el animal simbólico con lo divino. Una de estas formas lógicas para pensar esta relación son las categorías de lo sagrado o mecanismo mimético por apropiación y sustitución. La mimesis es una manera de indagar filosóficamente por el origen de la cultura en relación directa con la violencia. El recurso mimético racionaliza el caos generado por un conflicto entre los miembros de una colectividad, hasta dimensionar las posibilidades para salir de ella a través del recurso de la mimesis de sustitución. La sustitución es el cambio que opera en la práctica sacrificial al intercambiarse la violencia mimética, por transacción con la inmolación de la víctima sagrada. El sacrificio como sustitución es un intercambio de trascendencia, en el sentido de que se trata de un trueque que asegura la no repetición del crimen y la inmunización social a través de una paz simbólica y momentánea.

En este sentido, el orden del discurso que proponemos expondrá inicialmente la teoría del deseo mimético mostrando sus bondades para abordar el estudio antropológico, estético y político de la condición humana que constituye a los vulnerados o víctimas. En este acápite haremos énfasis en el potencial filosófico que le otorga la teoría del deseo mimético al lenguaje y particularmente al que viaja en el relato literario.

Una de las tesis que barajamos en este tópico del trabajo consiste en sostener que una manera de descubrir el potencial cognitivo de las víctimas se encuentra en su capacidad de contar historias: en otras palabras, es en el deseo de narrar una serie de acontecimientos históricos relacionados con la violencia y el conflicto en el territorio y donde se involucran deseos de apropiación de objetos, modelos a seguir y sujetos deseantes, como se configura una suerte de racionalidad de los vencidos.

En un segundo momento abordaremos la lectura que propone el filósofo latinoamericano Enrique Dussel a la condición sociopolítica de las víctimas, y prestaremos atención a su particular manera de situar la historia y la política de los vencidos desde una mirada muy particular de la religión, especialmente del cristianismo.

Consideramos que desde la propuesta dusseliana es posible distinguir las potencias políticas de las víctimas como sus pretensiones reales de reinventar una *praxis* social que haga justicia al fatalismo sacrificial que ha marcado la no historia de los vencidos. En tercer lugar, se describe la fenomenología mimética, pensada como un recurso metodológico y filosófico para pensar el desenvolvimiento de la inteligencia de las víctimas.

De inspiración husserliana, la fenomenología nos permite dimensionar el talante epistémico y ético del lenguaje de los vulnerados. Lo integramos con la teoría mimética, básicamente porque la vivencia se encuentra atravesada por el fenómeno de la violencia, en donde se involucra la experiencia del deseo de apropiación en conflicto con otros deseos semejantes, donde se produce el conflicto con el otro.

2. Deseo, imitación y violencia

La filosofía de René Girard es una apuesta teórica que se despliega en los umbrales de los estudios literarios, la antropológica, la historia de las religiones, la mitología, el psicoanálisis, la filosofía política y de la religión (Girard, 2006).

Su apuesta pretende entender la antropogénesis¹³ de la humanidad a partir de un principio constitutivo, que da cuenta de la dinámica conflictiva de las relaciones humanas: se trata del deseo. Efectivamente en la obra de René Girard encontramos una referencia irrenunciable al carácter deseante de la subjetividad.

De esta gran hipótesis se desprenden dos ideas: una, que consiste en definir el deseo como imitación, y dos, que imitar implica reproducir la violencia hasta que el movimiento caótico de la crisis mimética (la misma que despierta la reciprocidad violenta dada la confrontación de los deseos entre un yo y un tú), genere un mecanismo de expiación, usualmente atribuido a una víctima sacrificial que, bajo el tamiz del pensamiento simbólico, es ritualizada. El rito ejerce un efecto sobre la colectividad que se encuentra sumida en la barbarie y su ocultación.

Reunidos estos elementos se distingue que teoría mimética es sumamente sencilla porque triangula de manera interaccional las potencias humanas desiderativas, su transmisión Interdividual a través de la mimesis, como el mecanismo para la realización social de la paz: el chivo expiatorio.

En primer lugar, el deseo es una pasión humana; se desenvuelve a modo de un mecanismo que gravita entre las realizaciones y los fracasos; su naturaleza es oscilante y voluble. El deseo no acepta que el mundo o los otros se opongan a su consumación, y por ello lucha y no acepta los fracasos. Se trata de un devenir de la afectividad humana que bajo el comportamiento mimético encontrará su realización a través de la relación de una mediación o seguimiento a un modelo. Esto se descubre más fácilmente en la literatura.

En efecto y de la mano de los grandes autores de la novela moderna, Girard descubre una 'visión fenomenológica' a propósito de 'la fábrica humana que son las relaciones Interdividuales', dominadas la mayoría de las veces por conducciones y fuerzas intersubjetivas, que suelen caer en la conflictividad y el caos. La imitación del modelo es un proceso emulativo que pretende realizar en la propia persona, la existencia de un *alter* (otro). Como ocurre para el cristiano, que su existencia se cifra en la imitación de Cristo, lo mismo se da en la emulación que desea realizar con plena lucidez y admiración el caballero de la triste figura, Don Quijote, al seguir a su mediador el Amadís de Gaula, un personaje ejemplar dentro de las historias de caballería.

13 Con este término quisiéramos significar que una de las aventuras filosóficas que han identificado a Girard como un arqueólogo sobre los orígenes del hombre, tiene que ver con su manifiesta pre-ocupación sobre el origen de la cultura.

En consecuencia, los modelos literarios o las mediaciones encarnadas en personajes de ficción, esto es, los protagonistas y principales referentes de la imitación, como las figuras mitológicas, en donde las relaciones entre hombres y dioses juegan permanentemente con los modelos a imitar, se hallan permanentemente involucrados en el juego del engaño y el desengaño de los deseos¹⁴.

La imitación es un proceso de creación de formas artísticas, tal y como fue considerado por la estética y la teoría literaria tradicional (Fusillo, 2012, p. 28). La mimesis, en un principio fue leída como un proceso servil, donde el artista reproducía la belleza en la naturaleza. Con el paso del tiempo esta lectura fue perdiendo fuerza, hasta que se la ha definido en un sentido activo y productivo, gracias a la perspectiva de Genette, quien la significa bajo el apelativo de ‘simulación’ o construcción ficcional y simulacro que tiene el potencial de crear un mundo posible (Fusillo, 2012).

La mimesis al ser un simulacro de la realidad adviene como una invención de mundo. El simulacro da lugar a una segunda categoría estética que es el *mythos* o el relato donde se produce la composición de la trama. Como veremos más adelante, el paso de la *mimesis* simulacro al *mythos* relato, no solamente está dada bajo el imperativo de la creación estética en donde deben primar tramas “bien representadas y bien estructuradas, coherentes y unitarias” (Fusillo, 2012, p.31), sino que ella misma pone de presente el nudo de la rivalidad y el antagonismo que se crea en la historia narrada, siendo el pretexto para descubrir el origen de la violencia sagrada.

En la *Violencia y lo sagrado* (2016), y particularmente en la revisión crítica que plantea Girard a la concepción freudiana del deseo, se contrapone la noción del rival a la de objeto del deseo. Para el francés la dinámica del deseo desde la perspectiva mimética implica la existencia de un otro quien asume el rol del rival, presentándose como el verdadero obstáculo para la satisfacción del gozo individual. Al ser otro y su deseo el origen del deseo de apropiación, Girard descubre que el móvil de las acciones humanas más que estar contenido en la posesión del objeto y su satisfacción, se encuentra inducido de manera indirecta por un modelo que funge como mediador.

14 Esta mirada fenomenológica al deseo la identificamos a la luz del concepto de ‘mimesis conflictiva’ que Cesáreo Bandera usa para mostrar las relaciones entre las creaciones novelescas de Cervantes y Calderón. Sobre este concepto filosófico Girard comenta del siguiente modo, en el prólogo a este trabajo: “el deseo tiene en cuenta sus propios desengaños, pero no por ello se altera su mecanismo; esta conciencia de la desilusión no sirve para agravarlo, pues el deseo rechaza siempre y en cada momento la única solución que se le impone como necesaria y que consistiría en reconocer su fracaso esencial, en renunciar a sí mismo. Por no desesperar nunca bastante de la mediación, el deseo se adhiere de manera cada vez más estrecha al mediador, lanzándose a una servidumbre que empeora a cada paso” (Bandera, 1975, p. 10).

El modelo o mediador es otro sujeto de deseo, que aparece bajo el rostro del rival dispuesto a oponerse y prolongar el juego entre una condición paciente y otra activa de las potencias desiderativas¹⁵. De ahí que el deseo mimético sea entendido como un deseo de interacción y donde se hace patente la dinámica de la relación social:

El rival desea el mismo objeto que el sujeto. Renunciar a la primacía del objeto y del sujeto para afirmar la del rival, solo puede significar una cosa. La rivalidad no es el fruto de una convergencia accidental de los dos deseos sobre el mismo objeto. *El sujeto desea el objeto porque el propio rival lo desea*. Al desear tal o cual objeto, el rival lo señala como deseable ante el sujeto. El rival es el modelo del sujeto, no tanto en el plano superficial de las maneras de ser, de las ideas, etc., como en el plano más esencial del deseo. (Girard, 2016, p. 157)

Una manera de entender la dinámica de la figura modélica del deseo y su modo antagonista de mostrarse en el rival se encuentra en la literatura. Girard nos ofrece pistas hermenéuticas para abordar esta orientación. En el prólogo hecho por el francés al libro *Mimesis conflictiva. Ficción literaria y violencia* de Cesáreo Bandera, se esgrime que el “deseo no se alimenta ni de las cualidades inherentes a su objeto ni de la espontaneidad del sujeto. Es decir, no se trata de esa relación lineal en la que siempre se había pensado: sujeto que desea-objeto deseado. La estructura de este deseo conlleva un tercer término que le sirve de guía y de modelo, el de mediador” (Bandera, 1975, p. 9). Los conflictos humanos que se desatan en la literatura no explicitan las fijaciones edípicas de los sujetos hacia el gozo o la negación que subyace a la posesión del objeto del deseo.

Como se ha solido leer en la perspectiva freudiana o romántica, la literatura es el lugar para escenificar el drama de la patología psíquica o crisis interna que viven los seres humanos (un ejemplo de ello es el drama de Edipo). Los conflictos humanos que han sido entendidos por la literatura bien sean desde la caoticidad ínsita al género de la

15 No en todos los casos la relación mimética desata conflicto. En otros puede ocurrir que la reciprocidad violenta sea superada gracias a la distancia que genera una mediación no tan próxima. En efecto, para Girard el deseo cambia si la mediación con el modelo es interna o externa: en el primer caso la cercanía entre el sujeto y su mediación compromete los afectos en función de una imitación violenta que desata pasiones negativas como lo son la envidia o el resentimiento. En otras situaciones, la mediación puede ser externa porque el modelo es lejano. Esta distancia omite el conflicto y crea una construcción onírica e idealizada del deseo mimético. Este segundo efecto le ocurre a don Quijote y su fascinación por un personaje distante como lo fue el caballero Amadís de Gaula. Para una profundización sobre los ejemplos en la literatura moderna y el modo de aparición de la distinción entre la mediación interna y la externa puede revisarse *Mentira romántica y verdad novelesca* (1985).

tragedia o la ironicidad y la burla que caracteriza al género de la comedia, tiene su origen en la ‘rivalidad mimética’ (Bandera, 1975).

En otras palabras, las patologías psíquicas representadas por la mimesis literaria no ponen de presente el conflicto de la vida interior de los personajes de ficción. Al contrario, estas mismas enfermedades del corazón, obedecen fundamentalmente al deseo mimético que rivaliza con el otro. Las enfermedades psíquicas surgen a partir de las relaciones conflictivas con los otros. En síntesis, el origen de las patologías psíquicas se encuentra en las patologías sociales originadas por el deseo mimético¹⁶.

Finalmente, entre los juicios críticos a la teoría mimética ha sido usual la consideración de que su propuesta redundante en un reduccionismo de la vida social en la doble perspectiva de la violencia mimética y la práctica sacrificial. Esta suerte de panmimetismo (la mimesis en todo), en la que suele incurrir la teoría del deseo mimético la convierte en una propuesta holística que podría ocultar otros procesos del mecanismo de las relaciones sociales, como los acaecidos en los episodios históricos de liberación o emancipación política de las colectividades.

Una fuerza insurrecta que también puede recurrir a la no repetición de la violencia a través de una liberación creativa. Como tendremos oportunidad de apreciarlo en el estudio que dedicamos a la propuesta de Enrique Dussel, esas otras alternativas que buscan la liberación de los sujetos en la historia, es una forma de pensar la inteligencia de las víctimas en la perspectiva de una acción social renovadora y que trata de situarse en un plano distinto al que domina en los escenarios de la violencia mimética, la crisis sacrificial y la práctica de los linchamientos colectivos.

3. El potencial ético-político de las víctimas

Un fenómeno moral y social que arrecia en este proceso persecutorio y sacrificial es el que tiene que ver directamente con la invisibilización del otro. En otras palabras, la serie de hechos dolorosos que se enmarcan en un relato que atestigua la violencia y el conflicto, exterioriza un hecho sociológico palmario: las sociedades se encuentran

16 De la mano del planteamiento girardiano y en particular en su apuesta analítica por leer los procesos intersubjetivos de conflictividad social, consideramos que el deseo mimético sí permite visualizar la realidad política y económica de las personas desde una patología social muy extendida como lo es el resentimiento, entendido como un odio hacia el otro que deviene en autodesprecio y frustración. Otras formas del deseo mimético son analizadas por el autor, de tal modo que la envidia es una variable estudiada en *Shakespeare. Los fuegos de la envidia* (2016). Las pasiones negativas como la vanidad, el doble vínculo o el crimen, son estudiadas por Girard al hilo de las novelas modernas en autores como Cervantes o Dostoievski. Estos estudios tienen lugar en *Mentira romántica y verdad novelesca* (1985).

determinadas por prácticas y ritos de violencia intensiva que semejan a las dinámicas de la religiosidad arcaica.

Pero la violencia indiferenciada y sacrificial no solamente explica el comportamiento social de la religiosidad antigua. Pues la historia de Occidente ha dado muestras de sustitución de la violencia intensiva a la organización social y el agenciamiento de paz colectiva.

Una de las notas distintivas de la vulneración de derechos en el siglo XX, tuvo relación directa con acontecimientos políticos que, de manera totalitaria, llevaron a cabo episodios de exterminio de masas. Este fue el caso del holocausto en Europa. En las dinámicas sociales del siglo XXI el blanco de las desapariciones no son las masas sino los colectivos, no las mayorías sino las minorías. Se trata de la invisibilización de los grupos indígenas y las comunidades afrodescendientes, los líderes sociales y defensores ambientalistas, etc. (Mendoza-Álvarez et al., 2017).

La mimesis por apropiación es el mecanismo que explica la intencionalidad de control cultural y político que caracteriza a un pueblo que busca la dominación total de otro. En este orden de ideas cabría plantear la pregunta de ¿cómo superar un estado de barbarie generalizada que se asienta en el contexto de la violencia sacrificial y donde la inercia generalizada de los valores sucumbe por el poder que ejercer la mimesis por apropiación?

En el lenguaje girardiano sabemos que esta sustitución se produce a través de una renovada concepción religiosa de la vida. Esta promueve una lectura diferente a la lógica que explica la mecánica sacrificial en las sociedades arcaicas y modernas, la cual, termina produciendo a su paso muertes indiferenciadas y crisis sacrificial.

La mimesis por sustitución pretende superar la violencia de la mimesis por apropiación invirtiendo el movimiento reactivo de la violencia, por otro totalmente distinto que fomenta la paz y la filosofía de la no violencia. Este sistema filosófico-religioso de no violencia tiene correspondencias con una filosofía que ha sido practicada en Latinoamérica en la perspectiva de la filosofía de la liberación divulgada por el pensador Enrique Dussel. Veamos como este giro de la teoría mimética a la filosofía de la liberación descubre las aristas políticas, históricas y teológicas para una filosofía de las víctimas.

Podríamos argumentar, que la reconstrucción de la historia de las víctimas toma distancia de la concepción usual que ha formulado la historia de las ideas políticas

europeas. El occidente moderno, democrático y civilizador, asume la genética del Estado desde la reivindicación de derechos por parte del hombre blanco-europeo y se sitúa después de 1789.

Es decir, para la filosofía política moderna son sujetos reales los actores de la Revolución francesa quienes tomando la Bastilla reclamaron ante el desgaste de la ley feudal de la monarquía, fraternidad, igualdad y libertad. A juicio de Enrique Dussel esta lectura deja a un lado la otra historia moral y política de las víctimas, que se ubica históricamente con la irrupción de los modelos religiosos en Occidente (Dussel, 2007).

Para el filósofo latinoamericano fue con la aparición del cristianismo como se descubre una nueva conciencia de la libertad, la cual se traduce en protesta e inconformidad ante el trato de esclavo que recibió el hombre que emerge de los suburbios y las periferias que colindaron a las grandes civilizaciones de la antigüedad.

Es la subjetividad dominada y conquistada, la que carece de nombre y de memoria, la verdadera fuerza de trabajo que construyó la arquitectura política y urbana de la civilización en la antigüedad. Las sociedades de hierro como la mesopotámica, la egipcia, la griega, la romana, la persa o la china cimentaron las conquistas culturales y políticas de sus mundos a partir de la dominación de sociedades esclavizadas. Para estas sociedades la máxima invención fue el hierro, el uso del caballo y el dominio del arado, elementos económicos y de desarrollo técnico que crearon a la subjetividad dominadora y victimaria.



A través del uso del caballo y la implementación de la herradura se explica el expansionismo territorial de estas sociedades, las cuales, recorriendo grandes distancias, subyugaron a los campesinos de las llanuras descubiertas. La reacción crítica al mundo esclavista promovido por el cristianismo pone en entredicho la grandeza de las civilizaciones y explica en buena parte una nueva mirada al otro, valorando la intersubjetividad del campesino y del esclavo, reconocidas como las verdaderas subjetividades donde la libertad no es un privilegio sino una conquista, una lucha que quiere levantarse contra su señor y descubrirse libre.

Se trata de la conciencia de la libertad que trae consigo la cosmovisión religiosa del cristianismo, el principal recurso ideológico y crítico para una transformación política del hombre en la antigüedad. Para nosotros los contemporáneos, descubrir que la subjetividad política se encuentra en la perspectiva del otro y en su condición de oprimido, es una manera de reconstruir la historia de las víctimas a contrapelo de quienes siempre han narrado el progreso y la evolución de los procesos históricos.

Puesto el ojo de la historia sobre las subjetividades vencedoras, una política desligada de la memoria del otro posiciona la estirpe del poder (las élites) y la aparición de las instituciones del sacrificio humano (los Estados), como los fundamentos de una historia política eurocéntrica, colonial y desarrollista.

Apreciamos que en la perspectiva religiosa del cristianismo se descubre un tipo de subjetividad, en donde se reconoce la condición de víctima ante el poder opresor del victimario. Condición social que explica entre otras cosas el poder revolucionario de los excluidos. Hunde sus raíces no en el poder militar o en la capacidad de dominación física para doblegar al otro, sino en el seguimiento a un modelo mítico que propende por la interlocución con los que siempre se han mantenido al margen y su voz se extingue en las profundidades de la pobreza.

El seguimiento al modelo mítico propende por una revolución moral y política de las víctimas que descubre fundamentalmente:

La alteridad del oprimido, de las víctimas, del pobre, la viuda y el huérfano, del extranjero, del excluido del demos o del fórum, de la carnalidad plena de necesidades (del comer, beber, vestirse, habitar...), clama desde su exterioridad: ¡más allá de la fraternidad estoica nace la solidaridad con el otro! El enemigo es trascendido. (Dussel, 2007, pp. 71-72)

Para Dussel, cuando la religión dirige su mensaje hacia la liberación del oprimido, propone un mito que cuestiona las viejas prácticas de la dominación. Una actitud filosófica ante estos mitos y narraciones distingue que en ellos es posible cambiar la manera de leer el papel del hombre en la historia. La filosofía no podría dejar a un lado los llamados a la liberación y a la reivindicación de derechos que claman los sujetos cuando se encuentran lastrados por las cadenas de la esclavitud. Para el filósofo:

Las rebeliones semitas (los movimientos mesiánicos del judaísmo, del cristianismo primitivo y de las primeras experiencias del islam), produjeron una profunda acción transformadora dentro del antiguo orden político esclavista (...), redefiniendo la intersubjetividad, subvirtiendo desde las

víctimas aquellos sistemas del ejercicio del poder, creando nuevas instituciones, produciendo nuevo derecho, cambiando los principios normativos implícitos. (Dussel, 2007, p. 73)

El modelo que surge en medio de la dominación cultural y política de las grandes civilizaciones antiguas está encarnada en la presencia viva de un hombre que habla y denuncia la injusticia. En el caso del cristianismo se trata de Jeshúa de Nazareth. Es un israelita crítico que conoce la ley judía y sus límites. Nace y se educa en medio de la imposición del dominio político y jurídico del Imperio romano, luego también conoce la ley del Cesar y sus límites.

Es un hombre con una voluntad universal, pues no considera que la redención este dada por una raza en especial (el linaje judío y su salvación o el linaje romano y su proyecto imperial y expansionista) ni tampoco en el seguimiento de una ley de membresía ciudadana que permite gozar de algunos privilegios económicos (como ocurre con la ley de Roma). Este espíritu de universalidad hace parte de un mensaje revolucionario que rompe con las barreras del nacionalismo religioso o imperial. El descubrimiento del otro se produce en la prédica de un hombre que enseña que la humanidad no está en la pertenencia a una raza o religión; tampoco en la filiación política y jurídica a un imperio.

En la prédica de Jeshúa de Nazareth se encuentran los elementos universales y de liberación para una filosofía política de las víctimas. En sus enseñanzas, el mensaje de revolución se sitúa más allá de las fronteras culturales, morales y religiosas que mantiene a los pueblos en mutuo conflicto y violencia:

Por una parte, enseña a sus discípulos a evitar todo odio contra pretendidos enemigos desde una esperanza mesiánica universal, pero al mismo tiempo mina la pretensión teocrática del mesianismo político davídicos de ciertos grupos de su pueblo y abre el proyecto a todos los pueblos, más allá del horizonte del reino de Israel, incluyendo a todas las naciones (*ethne*) a los *goim* (así denominan los judíos a los no-judíos, a los paganos), en su nueva alianza intersubjetiva. Es un reino escatológico universal; un postulado ético-político. (Dussel, 2007, p. 71)

La originalidad de esta filosofía política no radica simplemente en la descripción de la pauperización de la víctima. La exterioridad radical en la cual se encuentra y vive el oprimido no es pretexto suficiente para la liberación moral y espiritual del pueblo de Israel.

El verdadero descubrimiento de esta filosofía que indaga por el origen moral y político de las víctimas se encuentra en el otro. Es la alteridad ética la columna vertebral de una filosofía política de la liberación en la perspectiva de las víctimas¹⁷.

La apuesta hermenéutica que propone Dussel a partir de las enseñanzas de Jeshúa se inscribe en la pregunta que se encuentra en el evangelio: ¿quién es el prójimo? La parábola del buen samaritano, es una historia que cuenta Jesús ante la observación de un legista, quien enunciando claramente lo que manda la ley para alcanzar la ‘herencia de la vida eterna’, sostiene casi de memoria que para llegar a la anhelada meta se debe amar a Dios con todo el corazón y las fuerzas, y al prójimo ‘como a ti mismo’.

La interrogación del hombre de leyes ante la pregunta ¿y quién es mi prójimo?, es respondida con una historia en donde el seguimiento a la ley no resulta suficiente para entender el amor a Dios en el amor al prójimo. En el relato, un hombre de Jericó es asaltado, golpeado y dejado medio muerto sobre el camino. Por el trayecto, un sacerdote contempla la escena, da un rodeo y decide tomar otro camino. Un levita que también lo vio dio un rodeo y cambió de ruta. Sin embargo, un samaritano que iba por el camino de la víctima mostró compasión, de tal modo que curó sus heridas y consoló su dolor, y pena con aceite y vino.

Dicho esto, Jesús indaga al legista: “¿quién de estos tres te parece que fue prójimo del que cayó en manos de los salteadores?” Evidentemente ni el levita ni el sacerdote fueron ejemplos para entender el seguimiento a la ley de Dios, a pesar de ser sus conocedores más leales y reconocidos. Fue la práctica de la misericordia la que cambió las coordenadas existentes de un ordenamiento social que invisibilizaba al otro. Esta enseñanza es una muestra elocuente de que Jesús, en su mensaje, irrumpe críticamente ante las deficiencias de la ley judaica y levítica.

Más allá del conocimiento de la norma se encuentra la ausencia de sensibilidad frente a la realidad del otro. La ley que manda amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como si se tratara del amor que se ha de procurar uno mismo no se cumple. La judía como la levítica es una ley abstracta que omite el cuidado y la atención que merece el otro. Frente a la obra del samaritano tanto el levita como el sacerdote quedan rezagados. En analogía a la tragedia de Antígona, es el edicto de Creonte una formalidad

17 En este sentido el comentario crítico de Daniel E. Guillot que dedica a la obra de Levinas *Totalidad e infinito* señala lo siguiente: “Dussel intentará ensamblar la noción de alteridad, y la ruptura de totalidad que implica, con la historia. Es necesario que el otro entre en la historia y se concrete políticamente para que una ética de la liberación signifique algo más que el discurso para minorías de la filosofía académica” (Guillot, 2002, p. 32).

jurídica que invisibiliza al otro; en contraste, Antígona repite el gesto del samaritano, en especial por superar la ley que prohíbe el trato a un cuerpo inerte y abandonado, por el ofrecimiento y el amor.

Desde la acción del samaritano como en la mano que se levanta de Antígona para levantar el cadáver de Polinices se descubre que el prójimo despierta en nosotros un cambio en la dirección de la moral tradicional. Nuestra axiología habitual ha hecho invisibilizar el dolor y la vulnerabilidad del otro, por cuenta de una creencia de seguridad y prevención ante el peligro que normalmente mira para el otro lado. Solemos hacer rodeos ante el dolor del prójimo.

La lección dejada por la historia del samaritano es un llamado a atender las heridas del otro, en un cara a cara que desafía los referentes morales habituales. La ética de la alteridad exige una revolución interior de la moral tradicional. Una axiología atrapada en la ambigüedad de la cautela y el temor requiere de la trascendencia de una nueva acción, que irrumpa en el dominio de la totalidad de las creencias y lo establecido por la ley.

El conspicuo conocimiento de la norma no basta para comprender la inercia que mantiene a la víctima en un universo ético de exclusión e indiferencia. Desde la perspectiva racionalista y legalista de la cosmovisión ética y filosófica profana, la víctima se mantiene oscurecida por una perspectiva aristocrática y vertical de las relaciones Interindividuales. En el universo lingüístico y hebraico del cristianismo y judaísmo la relación interpersonal se hace más radical que en el mundo griego. Y ello es así, porque para el filósofo:

El concepto de *plesíos* (el cercano o *próximo*, *prójimo*) o de *plesciazó* (aproximarse o hacerse próximo) en griego no indica adecuadamente el reduplicativo hebreo de cara a cara (paním el paním). En este caso es la inmediatez empírica de dos rostros enfrentados, cara a cara, beso a beso, cuando se revela desde el sufrimiento de la víctima, en cuanto interpela a la responsabilidad política por el otro y exige la superación del horizonte de la totalidad ('salirse del camino' establecido)" (Dussel, 2007, p. 74).

Para una teoría crítica de la realidad política de las víctimas, dos son las categorías que permiten identificar y superar un estado de dominación y barbarie. Para Dussel, en primer lugar, se debe distinguir la existencia de un orden establecido, que denomina totalidad, y que identificamos en el relato del samaritano en los comportamientos egoístas del sacerdote y el levita. El segundo momento corresponde a la trascendencia.

La acción moral del samaritano estuvo marcada por la ética de la alteridad y esto hizo que la moral saliera del dominio de la totalidad, abriéndose camino hacia la esperanza y la espiritualización de una realidad social subsumida en la apatía y la legitimación de la distinción social de castas superiores y otras inferiores. (Dussel, 2007)

La trascendencia puede superar el dominio de la totalización, así como la mimesis por apropiación es susceptible de conversión, esto es, de cambio, en la perspectiva de la mimesis por sustitución. En términos girardianos sostendríamos que la dinámica del deseo interno explica la fenomenología conflictiva de la víctima cuando esta se encuentra atrapada en los barrotes de la explotación totalizante, y que para Dussel agencia el victimario contra la víctima en su pretensión dominadora y bélica que subyace a la racionalidad eurocéntrica del colonialismo epistémico y político.

La liberación, responde el movimiento inverso que suscita el deseo externo, ya que sitúa a la víctima en una perspectiva de trascendencia y acción liberadora en función de la conversión espiritual de su lucha, la cual justifica su batalla material contra un cambio en el reparto de lo sensible y donde ha dominado históricamente la ley del más fuerte, es decir, la práctica de la injusticia en la égida de las castas privilegiadas que se embelesan en el poder. La mimesis por apropiación como la genealogía moral que da cuenta del derecho de guerra que agencia la casta más fuerte, se combinan no solo para oprimir a las víctimas, sino para hacerlas desaparecer de la historia.

Ahora bien, una mirada crítica a la teoría de la liberación en clave religiosa tendría que reconocer el valor social de las colectividades organizadas. A lo mejor, la excesiva confianza en las figuras morales más revolucionarias al interior del cristianismo (como ocurre con el seguimiento al modelo por excelencia: Jesús), omite el hecho que las acciones religiosas se encuentran enmarcadas en prácticas sociales más sistémicas, como las acaecidas en los rituales sacrificiales, acontecimientos sagrados que comprometen a todo el colectivo a participar de una celebración que renuncia a la reproducción de la violencia mimética.

4. Sobre la fenomenología mimética

La comprensión sobre la intensidad de la violencia por apropiación, como también de la tragedia social que ello desencadena produce un sujeto histórico palmario y real: la víctima. Para escuchar la trayectoria de su dolor no basta con un informe judicial. La fuente de su drama está en su historia. Es su lenguaje o relato la mejor manera de plasmar la complejidad de la vida de las personas cuando se encuentran en medio del fuego cruzado, de la lucha de los intereses de partido que al fin de cuentas son

intereses por el acaparamiento de la tierra. La expulsión de los campesinos y los indígenas de sus territorios es un lastre social que produce luego del despojo organizado por el acaparador de turno.

Para Husserl, la materialización inicial de una vivencia directa con las cosas mismas se encuentra en el lenguaje. Como lo comenta Jan Patočka (2005), a propósito de la característica metodológica de la fenomenología husserliana, es el lenguaje la forma más expedita que tiene un ser humano para hacer presente algo a alguien que carece por completo de esta vivencia. En otras palabras, las víctimas comunican episodios de violencia hacia otros que no han tenido una vivencia semejante. Relatar la violencia a otro es comunicar la banalidad de un drama no vivido por el receptor del proceso comunicativo:

Uno de los pensamientos más importantes de Husserl -hilo conductor de sus reflexiones sobre el pensar humano y el conocimiento- es una evidencia sugerida por el lenguaje y sin el cual el lenguaje mismo no es posible, entendido el lenguaje no únicamente en el sentido de nuestra orientación en un mundo en el que las cosas están dadas inmediatamente, sino también en un mundo que no aparece solo como dado, un mundo que en su no presencia, o en tanto a las cosas están dadas inmediatamente, sino también en un mundo que no aparece solo como dado, un mundo que en su no presencia, o en tanto a las cosas que no están presentes, nosotros comprendemos de todas formas como presente. El lenguaje no es posible sino por el hecho de que somos capaces de pensar lo mismo, tengamos ante nosotros la cosa en su forma que se piensa lo mismo, tengamos ante nosotros la cosa en su forma y presencia concreta o nada en absoluto. Somos capaces de comunicar nuestra experiencia inmediata con quien no la tiene, y esto de forma que se piensa lo mismo, que aquel con quien nos comunicamos puede pensar lo mismo, dirigirse en la misma dirección. (Patočka, 2005, p. 12)

La dificultad de apresar en un concepto la riqueza de un testimonio es el límite de una filosofía de los derechos que preste atención al lenguaje del sujeto vulnerado. Por ello pensamos que reproducir la historia de una voz, con el ánimo de ser lo más próximos al dolor del otro, es la oportunidad para escuchar y prestar oído al drama de una vida.

¿Qué es la fenomenología mimética? Uno de los medios idóneos para pensar la inteligencia de las víctimas tiene que ver con su materialización en el lenguaje, esto es, en el relato. Una narración que puede ser leída a través de una fenomenología

mimética. Consideramos que se trata de una apuesta fenomenológica, ya que la identificación de un proceso cognitivo que busca la trascendencia, esto es, la elevación de la experiencia equívoca y relativa al dolor y la violencia, pretende alcanzar una construcción más o menos unitaria de su comprensión, esto es, que mediante la equivocidad material que caracteriza a las situaciones y los personajes del relato, alcance la reducción eidética colectiva.

Esto se comprueba por el hecho de que la víctima al mentar una historia de dolor fruto de una vivencia intensa de violencia, comunica su certeza sensible y esta puede ser comprendida por otro, ya que este posee las potencias propias del pensamiento, la imaginación y la empatía. La fenomenología husserliana ha denominado este proceso cognitivo-intersubjetivo como corporeidad.

La dinámica fenomenológica de la corporeidad puede ser descrita de la siguiente manera. Los cuerpos humanos son algo más que meras realidades extensas y se conciben como cuerpos-yo, que vendrían a ser la representación de un sujeto cuerpo, que se proyecta en un nosotros cuerpo. La relación entre el yo-cuerpo con el nosotros-cuerpo es la correlación inicial de esta modalidad de la subjetividad.

Para el filósofo alemán la definición somática del cuerpo humano es al mismo tiempo una reconstrucción del mundo humanizado, ya no a partir del ego solitario (solipsismo), sino desde una comunidad de sujetos-yo (intersubjetividad) (Husserl, 2008, Conferencia de 1935). Por ‘construcción eidética colectiva’ entendemos la comunicación intersubjetiva que resalta en el relato de una víctima de la violencia, cuya motivación psíquica y emocional es de raigambre moral y ontológico.



Es moral porque al relato lo atraviesa un juicio moral oscilante entre lo que es bueno y lo que es malo; es ontológico porque el ser sobre el cual emana el lenguaje se produce en medio de dolor originado por una relación social que privilegia la violencia como mecanismo expedito para la generación de la interacción social, en contextos donde dominan experiencias de conflicto y guerra fratricida (que sería la inercia de la materialidad o el imperio del no ser).

Pero esta vivencia es profundamente mimética. Lo es porque pone de presente una intencionalidad desiderativa donde está involucrado el deseo de apropiación, el cual, usualmente se ejerce como mecanismo de disputa en procura del dominio de la tierra o el conflicto con el rival. Podemos denominarlo también como deseo mimético interno, ya que es un deseo relacional donde afloran otros sujetos que desean lo mismo, y se batan en una batalla frontal y real alrededor del acaparamiento del objeto.

La mediación, que por excelencia son los mecanismos de la violencia mimética, en el relato de las víctimas son cambiantes, ya que en su narración se muestran los diferentes recursos que tiene a la mano la víctima como el victimario para satisfacer su deseo. En un tercer momento, el seguimiento a un modelo (normalmente existe en estas historias un patrón de conducta sobre el cual se soporta el seguimiento a un referente mimético).

La vivencia mimética es impresiva e intencional. Es impresiva porque el deseo de apropiación genera una marca sobre la piel. La adquisición del objeto de apropiación roza al sujeto y a otros sujetos involucrados en un deseo semejante. En este orden de ideas la guerra y la violencia social son elementos consustanciales al deseo mimético por apropiación. También es una vivencia intencional, porque la experiencia subjetiva del acaparamiento se encuentra volcada hacia la adquisición del objeto del deseo, en medio de una interacción social, donde adviene el otro como subjetividad extraña y enemiga a la realización del deseo propio.

Desde la teoría del deseo mimético descubrimos que la vivencia del dolor se produce en el encuentro Interdividuales. No existe la vivencia solipsista en la fenomenología mimética, básicamente porque el relato que caracteriza a la víctima surge fundamentalmente en la extrañeza que genera el advenimiento de otro deseo, encarnado en la vida de otro sujeto enemigo. Juntos desean lo mismo: acaparar la vida ajena encarnada en personas, cosas o en la mista tierra.

En la semejanza y la emulación se producen las distintas prácticas de la crisis sacrificial. En el lenguaje sacrificial existe toda una sintaxis que propende por una significación impresiva e intencional alrededor del linchamiento de una víctima. Girard evoca en *El chivo expiatorio* (1982) el uso que tuvo la palabra latina *persecutio* (persecución) y que para los cristianos Lactancio y Tertuliano tuvo curso en una suerte de sistema legal hecho para fabricar ‘distorsiones persecutorias’ (Girard, 1982).

Así mismo la expresión ‘la víctima es un chivo expiatorio’, hace parte de la representación persecutoria que construye de manera automática la mayoría de las sociedades

cuando se asiste a una suerte de mecanismo sacrificial y que se encuentra a la palestra del juicio público. En el uso cotidiano que se hace de estas expresiones pervive el modelo de la ‘causalidad mágico-persecutoria’ (Girard, 1982, p. 265), y ello porque frente a la explicación de las causas naturales, en lugar de hacer uso de la ciencia, la humanidad ha preferido recurrir a “las causas significativas bajo la relación social, y que admiten una intervención correctiva; en otras palabras, las víctimas” (Girard, 1982, p. 265).

5. Las otras voces de Antígona y el lenguaje del amor

Una continuación del dictum de Heráclito se repite en la tragedia y tiene que ver con la idea de la guerra, y que es definida por el filósofo de la siguiente manera: “conviene saber que la guerra es común (a todas las cosas) y que la justicia es discordia y que todas las cosas sobrevienen por la discordia y la necesidad” (Kirk, Raven y Schofield, 1999, Heráclito, fragmento 53). Este pensamiento del filósofo del cambio y el devenir subyace a la concepción de la violencia como reciprocidad conflictiva. En esta dinámica el deseo es el factor psíquico y moral que motiva la acción violenta entre las personas.

Los deseos son el potencial agonístico de los individuos cuando traban relaciones de conflicto. Un ejemplo de ello se encuentra en Antígona y la polémica con Creonte a propósito de la legitimidad de la sepultura de Polinices. El debate se concentra en los motivos legales que se desprenden de edicto de Creonte, que prohíbe el entierro del hermano de Antígona. Mientras que el primero argumenta que la ley es el decreto que emana de la voluntad del soberano y debe ser cumplida, Antígona considera que esta ley va en contra del derecho divino y de familia de rendir tributo al cuerpo de los muertos y ofrecerles santa sepultura.

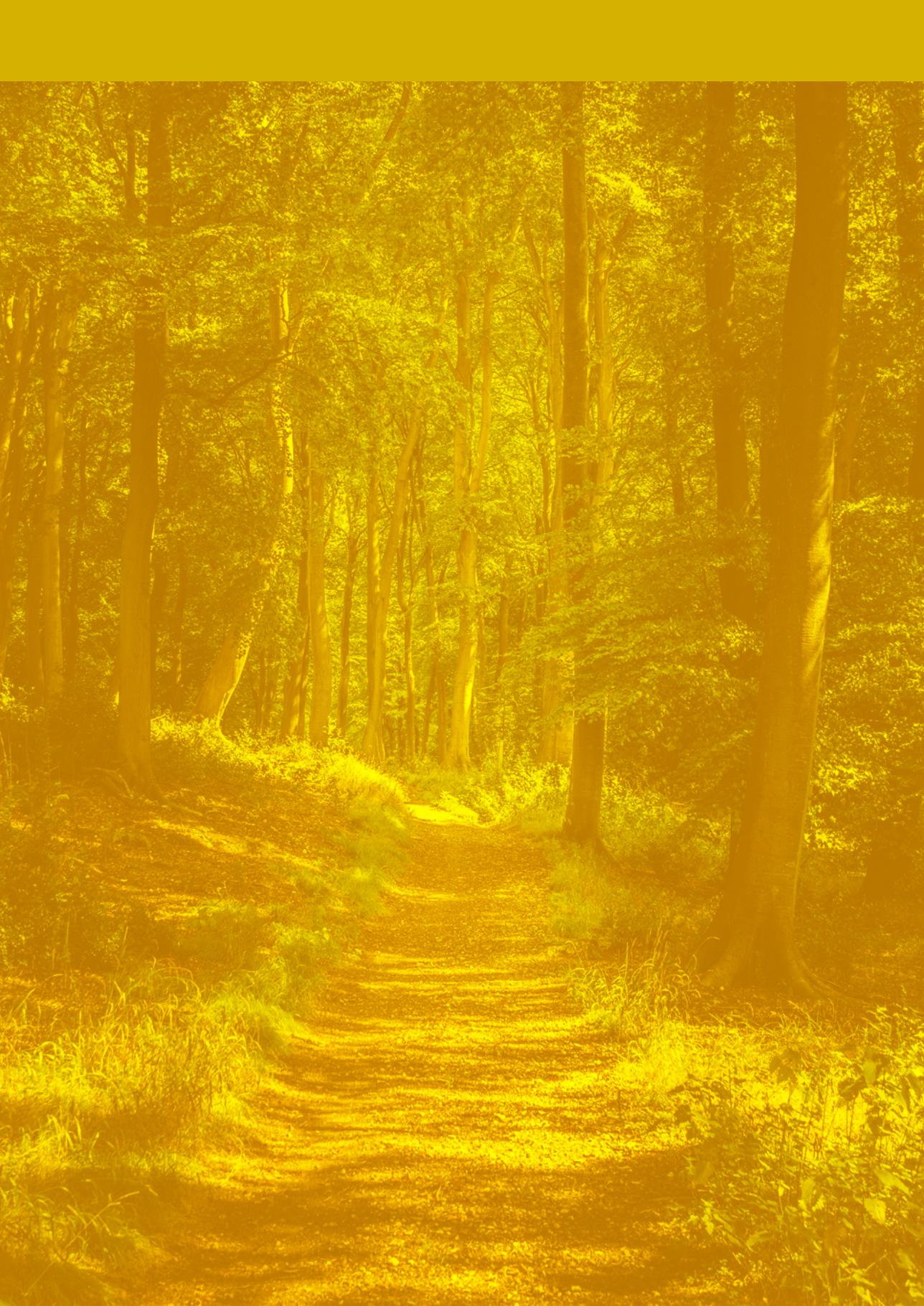
Mientras que para Creonte la fuerza del derecho se encuentra expresada en la forma de una ley que declara la prohibición, para Antígona el origen de la justicia es divino, y se encuentra relacionado con un sentimiento (el amor) que practica la misericordia y la memoria de los muertos.

Claramente las concepciones de la justicia que encarnan estos dos personajes son contrarias y luchan entre sí. Es la postura de Antígona la que caracteriza a la racionalidad de los vencidos. En efecto, en ella se encuentran todas las perspectivas aludidas a una inteligencia de las víctimas, y que siendo ajena a las formalidades del derecho que las excluye de plano, proclama la emergencia de un lenguaje del dolor y del

amor, del deseo de resarcir a las víctimas que caen en los procesos bélicos donde los vencedores son los que determinan las leyes que silencian el relato de los vencidos.

Las otras voces de Antígona son las que reclaman las madres que desean saber el paradero del cuerpo de sus hijos. Y estas voces son las que alternan el dolor con el amor, más allá de la ley autoriza su silencio y olvido.

Al final de la tragedia sabemos que Antígona es sacrificada por la voluntad de Creonte. Deviene en un chivo expiatorio, perseguido y sacrificado en función del cumplimiento de una voluntad de poder donde domina el imperio de lo masculino y lo patriarcal. Desde la perspectiva de las víctimas la razón de los vencidos esta revestida bajo el ropaje de los afectos, lo sagrado y la relación amorosa con el otro. Desde la posición de los vencedores, domina el lenguaje autoritario del poder, la soberanía de la ley, y el derecho a dar muerte al otro a voluntad, desacralizando la vida y despotenciando el valor sagrado de la existencia humana.



Capítulo 4

Lo sublime y el sacrificio. El caso de *La Vorágine* de José Eustasio Rivera

Esclavo, no te quejes de las fatigas; preso, no te duelas de tu prisión: ignoráis la tortura de vagar sueltos en una cárcel como la selva, cuyas bóvedas verdes tienen por fosos ríos inmensos. ¡No sabéis el suplicio de las penumbras, viendo el sol que ilumina la playa opuesta, donde nunca lograremos ir! La cadena que muerde vuestros tobillos es más piadosa que las sanguijuelas de estos pantanos; el carcelero que os atormenta es tan adusto como estos árboles, que nos vigila sin hablar!

José Eustasio Rivera. El lamento del cauchero. La Vorágine, p. 54

La lucha entre lo que se llamaría increado y la criatura, ilustrada por la contradicción permanente del hombre y su tabú. El amor cotidiano y el modus vivendi capitalista. Antropofagia. Absorción del enemigo sagrado. Para transformarlo en tótem. La humana aventura. La terrena finalidad. Sin embargo, solo las puras élites han conseguido realizar la antropofagia carnal, que trae en sí el más alto sentido de la vida y evita todos los males identificados por Freud, males catequistas. Lo que se da no es una sublimación del instinto sexual. Es la escala termométrica del instinto antropofágico. De carnal, se hace electivo y crea la amistad. Afectivo, el amor. Especulativo, la ciencia. Se desvía y se transfiere. Llegamos al envilecimiento. La baja antropofagia aglomerada en los pecados de catecismo: la envidia, la usura, la calumnia, el asesinato. Peste de los llamados pueblos cultos y cristianizados, es contra ella que estamos actuando. Antropófagos.

Oswaldo de Andrade. Manifiesto antropófago, p. 32



1. Lo sublime, lo sacrificial y lo sagrado

Una de las maneras de incursionar en lo sublime del arte literario se produce en la exacerbación o la sobreabundancia del sentido (Rorty, 2001). Lo infinito y lo sublime se encuentran en el desbordamiento de la palabra poética; la pérdida de la significación muestra la experiencia estética de lo sublime como silencio.

En esta vivencia se descubre que la reflexión filosófica sobre el arte literario habita los territorios desconocidos de lo indecible. En los encuentros entre la violencia y lo sublime se pierden los límites diferenciadores de la moral (lo bueno y lo malo) incluso de la metafísica (el ser y el no ser).

Adviene el lenguaje de lo innombrable como la percepción fascinada de lo sublime mientras se contempla con estupefacción la violencia sacrificial de la vida devorada por la naturaleza. Frente al desbordamiento de los límites de lo sensible, moral y metafísico, en lo sublime la experiencia estética transita de la violencia a la perplejidad, siendo su reducto final la vivencia de lo sagrado.

Demostraremos en este capítulo la idea de que lo sublime es una manera de abordar lo sagrado que genera la violencia sacrificial, entre otras cosas porque sobrepasa nuestras coordenadas de lo sensible. Más allá de la comodidad que produce el buen gusto, la violencia irrumpe en el mundo de lo normalmente perceptible, y esto se relaciona con lo sublime porque su naturaleza es la de borrar los límites y adentrarse al mundo oscuro de lo indiferenciado (Girard, 2010).

En la desmesura se manifiestan otras vivencias estéticas semejantes como lo son el miedo, lo siniestro, lo feo, lo horroroso, lo monstruoso (que tendremos oportunidad de abordar en este estudio) y que son otros modos de experimentar la violencia sacrificial y sus efectos sociales palpables en el malestar cultural que vive una sociedad que sobrevive con base en la producción de víctimas (sistema sacrificial).

Consideramos que la literatura de la selva y en particular la novela *La Vorágine* del escritor colombiano José Eustasio Rivera será el pretexto para proponer una lectura de lo sublime-sagrado a partir de la dramatización novelesca del sistema sacrificial (Assmann, 1991; Dupuy, 1998; 2016) que se cuenta en la historia creada por el escritor colombiano. Una historia que se desarrolla en el corazón de las tinieblas de la selva amazónica y donde el comercio gomero crea todo un sistema económico cuya consecuencia histórica es el etnocidio que cobró la vida de miles de indígenas para inicios del siglo XX; un tipo de violencia sacrificial practicado en las fronteras de los territorios de Brasil, Colombia y Perú.

2. Lo sublime literario y la desmesura

Con Pseudo-Longino sabemos que desde la estética literaria antigua lo sublime ha estado relacionado con dos elementos: de una parte, la experiencia psicológica de superioridad y de otra el uso de un recurso retórico que hace realidad la desmesura en la composición poética. En ambas perspectivas lo sublime es un tipo de amor ilimitado que se experimenta a manera de un gozo por lo sobrenatural.

La textura poética tendría el poder de comunicar lo incomunicable (Fusillo, 2012). Existen unas formas verbales o técnicas del lenguaje que permiten generar esta vivencia de la desmesura, entre las que cabe destacar el hipérbaton. La sintaxis de la pasión como se llegó a conocer la propuesta de lo sublime en Pseudo-Longino, propone formas retóricas para llegar a la tensión sublime, en particular en altos momentos dramáticos de la narración literaria, como ocurren en los ataques de celos o las expresiones asociadas con la venganza.

Lo cierto, ya que si bien la estética de Longino considero que el uso de la palabra influye en la afectación sublime, su potencia psicológica crea una atmósfera anímica que privilegia el deleite infinito. Será el siglo XVIII la época donde lo sublime sobrepasará los límites del arte poética, en particular porque se experimentará la ruptura entre lo formal con lo vivencial, siendo lo segundo el camino para considerar lo sublime en la perspectiva de lo pavoroso, lo terrible o la contemplación de los paisajes naturales (Fusillo, 2012).

Es el filósofo inglés Edmund Burke en su *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo bello y de lo sublime* (1757), donde la experiencia de lo sublime será definida como un placer negativo vinculado con sentimientos análogos como lo son lo desértico, lo solitario, lo nocturno, la inmovilidad, la incertidumbre, etc. Con Burke, lo sublime pone a prueba la racionalidad del hombre. De hecho, si lo sublime es la puerta de entrada para experiencias límite como las relacionadas con el pavor o lo tenebroso, la idea de la identidad racional del sujeto se diluye por cuenta de las pasiones negativas.

Las estéticas de la decadencia como las nihilistas aprecien en Burke un precursor de sus principales postulados estéticos y metafísicos. Sin embargo, será la obra del alemán Immanuel Kant, que hará un giro correctivo a la desmesura que adquiere lo sublime en Burke, situándola en el conjunto de actividades que competen al juicio reflexivo. Dinámica de la conciencia estética donde tienen lugar dos tipos de actividades racionales: el juicio que da curso a la belleza como la que lo hace para lo sublime.

A lo primero le corresponde un juicio de adecuación y proporcionalidad entre la imaginación y el entendimiento, mientras que lo segundo le corresponde el conflicto de estas facultades, siendo su resultado una experiencia ambigua y de confusión entre lo sublime matemático (que es cuantitativo) y lo sublime dinámico (que es natural).

En lo sublime se produce una paradoja entre la atracción y la repulsión, situación que la hace una vivencia que da más crédito a la imposibilidad y el conflicto interno. Las indagaciones propuestas a lo sublime se encuentran a la orden del día en el idealismo alemán. Schelling que combina los elementos separados por la distinción kantiana entre el fenómeno y el noumeno, habla de lo sublime como lo infinito que, comunicado en términos finitos, enlaza la contingencia fenoménica con la universalidad de la libertad humana.

Para Hegel lo sublime es lo imposible y su lugar quedará confinado a las formas arcaicas del arte simbólico (Fusillo, 2012). Curiosamente será la estética romántica en las plumas de los poetas ingleses Wordsworth, Coleridge o Blake, como también en las obras de Leopardi o Baudelaire, quienes situaran lo sublime en los rieles de la propuesta burkeana.



La desmesura de lo sublime cobrará vida en el siglo XIX y las filosofías vitalistas del siglo XX; desde la consideración de América como la tierra de lo sublime por lo desmesurado de sus paisajes, hasta su presencia en la potencia anímica de lo dionisiaco en Nietzsche, en el saber poético con Valéry, en lo sagrado con Otto, en lo siniestro con Freud, incluso su influjo llega a la noción de la obra de arte como aura según Benjamín o la agonía trágica en Bloom (Fusillo, 2012). Como lo veremos a continuación, otra de las maneras de acceder a la desmesura de lo sublime en el corazón de la teoría mimética se produce en la violencia sacrificial y el efecto monstruoso que desata la paridad o el conflicto de los hermanos.

3. El deseo violento y el desconocimiento

El núcleo de la teoría mimética es el deseo de apropiación. El corazón del método girardiano, que es por definición dialógico e interdisciplinar¹⁸, lo habita una significación potente sobre el comportamiento de todos los seres vivos: se trata del deseo mimético, considerado como el ‘motor de las relaciones humanas’ (Girard et al., 2006, p. 16).

El mundo de la subjetividad está sometido a la confrontación de los deseos. El deseo mimético expone al individuo a una rivalidad permanente, de tal modo que los sueños de autonomía y amor propio se desvanecen por las luchas con el modelo. Como ocurre en la crisis dramática que viven los personajes de ficción de la literatura moderna, las relaciones humanas se encuentran marcadas por un antagonismo sin solución, generando la frustración infinita (Girard, 2016, p. 282).

La reflexión mimética sobre la literatura no es ajena al problema de la intersubjetividad en los personajes de las producciones novelescas. De la mano de los grandes autores de la novela moderna, Girard realiza una ‘visión fenomenológica’ que da cuenta de la fábrica humana que son las relaciones Interindividuales, las cuales suelen caer en la conflictividad y el caos. Una fenomenología que sigue de cerca el desenvolvimiento de los deseos humanos, trenzados en el conflicto de las mediaciones internas (esto ocurre cuando la relación Interindividual es muy cercana) y externas (ello se da cuando las relaciones están mediadas por la distancia), tal y como lo expone Girard en *Mentira romántica y verdad novelesca*:

Las obras novelescas se agrupan en dos categorías fundamentales -dentro de las cuales se puede multiplicar hasta el infinito las distinciones secundarias-. Hablaremos de mediación externa cuando la distancia es suficiente

18 A juicio de De Castro Rocha y Pierpaolo Antonello en la introducción a la obra *Los orígenes de la cultura* (2006), el corpus de la filosofía de Girard se distingue por una relación abierta con las ciencias sociales, donde prima el diálogo con las escuelas antropológicas formuladas por Frazer, Tyler, Robertson-Smith, Radcliffe-Brown, Bronislaw-Malinoxsky, entre otros (De Castro et al., 2006, p. 37). También resalta el influjo de los estudios literarios en donde sobresalen las interlocuciones con los críticos Leo Spitzer, Georges Poulet, Jean Starobinski, Lucien Goldman, John Freccero, Charles Singleton, Eugenio Donato, Eric Gans, Cesáreo Bandera, entre otros (Castro et al., 2006, p. 35). Son de interés los encuentros significativos entre la teoría mimética y la historia de la religión, el psicoanálisis y la teoría evolutiva como también la interlocución con la filosofía contemporánea en su doble vertiente fenomenológica y estructural. Este diálogo conduce a Girard a proponer acercamientos sugerentes con las filosofías de Thomas Hobbes, Jacques Derrida, Jean Paul Sartre, Michel Serres, Michel Foucault, Jean-François Lyotard, Martín Heidegger, Nietzsche, San Agustín, entre otros (De Castro et al., 2006, p. 10).

para que las dos esferas de posibilidades, cuyos respectivos centros ocupan el mediador y el sujeto, no entre en contacto. Hablaremos de mediación interna cuando esta misma distancia es suficientemente reducida como para que las dos esferas penetren, más o menos profundamente, la una en la otra. (Girard, 1985, p. 15)

El modo de aparición de esta fenomenología mimética tiene unas maneras muy particulares de mostrarse en la obra girardiana. El estudio sobre las topologías del deseo mimético en las obras novelescas se destaca la dinámica amo-esclavo que genera el deseo interno.

Una de las notas predominantes del deseo interno es la rivalidad y la violencia recíproca y es allí donde mejor se aprecia esta fenomenología de lo otro. Sobre este punto conviene hacer referencia al capítulo dedicado al amo y el esclavo en *Mentira romántica* y donde se pone al descubierto que en *don Quijote* de Cervantes como en *Rojo y negro* de Stendhal es posible rastrear el carácter contagioso del deseo metafísico. En el primer caso los personajes que intentan auxiliar al protagonista de la novela caen irremediabilmente en la misma locura: Sansón Carrasco, el bachiller que afectado por la locura del Quijote decide auxiliarlo, de tal modo que, en el episodio de la afrenta, este, termina igualándose a la enfermedad de su rival haciéndolo caer de bruces; un suceso análogo le ocurre a Altisidora, la doncella, que simulando un enamoramiento para sanar su enfermedad se encoleriza cuando este la rechaza.

La locura de don Quijote se contagia y se expande sometiendo a todos los personajes que lo rodean a un tipo de locura. Desde una perspectiva fenomenológica del otro en la obra novelesca, cuando la cercanía entre el mediador y el héroe desaparece y el contagio se convierte en una violencia socialmente reduplicada. Además de la pérdida de las distancias, acaece el desconocimiento, situación que obedece al carácter contagioso de la imitación: se llega a la violencia por un seguimiento inconsciente de apropiación del ser de otro. Este fenómeno psíquico se realiza en medio del desconocimiento, situación que suscita sentimientos análogos como los relacionados con la vanidad (en el caso del bachiller) o los celos (en el caso de la doncella):

En el universo de la mediación, el contagio es tan general que cualquier individuo puede convertirse en mediador de su vecino sin entender el papel que está a punto de jugar. Mediador sin saberlo, es posible que este individuo sea incapaz de desear espontáneamente por su cuenta. Así pues, se sentirá tentado a copiar la copia de su propio deseo. Lo que en un principio solo era quizá para él un mero capricho se convertirá en una pasión violenta.

Todo el mundo sabe que el deseo, al verse compartido, se reduplica. En ese momento, dos triángulos idénticos y de sentido inverso se superpondrán entre sí. El deseo circulará cada vez más rápidamente entre los dos rivales, aumentando de intensidad a cada vaivén, como la corriente eléctrica en una batería que está cargándose. (Girard, 1985, p. 93)

La relación amo-esclavo es la misma que se produce entre el mediador y el modelo. Los roles se invierten de tal modo que el modelo puede devenir en el esclavo mientras que el mediador se torna amo. Esta descripción fenomenológica del deseo mimético pone toda su fuerza dinamizadora en la imitación del otro. La fascinación que ejerce el ser de otro es motivo de copia y duplicidad.

Cuando esto ocurre las diferencias se borran y advienen la violencia recíproca. Como ocurre con el bachiller y la doncella en el *Quijote*, en *Rojo y negro*, persiste la disputa alrededor de otro ser que fascina y despierta la envidia. Julien Sorel es disputado por los dos hombres más poderosos de Verrieres; el prefecto de la clínica de reposo Valenod y el alcalde M. De Rênal. Ambos desean con violencia recíproca la posesión de las cualidades del joven preceptor, recomendado por el abate por sus conocimientos en latín.

La persecución y la simetría que esta violencia produce es el germen de la imitación negativa, un lastre que cargan las sociedades modernas y que conducen a sus héroes como a sus antagonistas hacia el atolladero. El deseo interno o la violencia recíproca caracteriza la mostración de la fenomenología del otro. Esta se desata en la triangularidad de las relaciones desiderativas que practican los personajes de la ficción novelesca:

Cada cual ve en el otro un perseguidor atrozmente cruel. Todas las relaciones son simétricas; la pareja se creía separada por un abismo insondable, pero no se puede decir de uno nada que no sea igualmente cierto, del otro. Es la estéril oposición de los contrarios, cada vez más atroz y cada vez más inútil a medida que los dos sujetos se aproximan el uno al otro y se intensifica su deseo. (Girard, 1985, p. 93)

4. La fascinación de la muerte y el sacrificio: lo monstruoso

Diremos con Girard que un vector de lo sublime en la cultura se descubre en la violencia sacrificial. Un ejemplo de ello se encuentra en Hamlet, el héroe trágico de la obra de William Shakespeare no es una personalidad aislada y única, sino que esta actúa a través del doble vínculo¹⁹.

Antes de que los deseos de venganza dominen en el joven príncipe, su padre Hamlet y su tío Claudio (quien asesina al rey de Dinamarca, su hermano), son historias que emulan las violencias fraticidas que ha ocurrido en la historia de la cultura occidental. Se encuentra esta misma violencia en la Biblia con el conflicto entre Abel y Caín, incluso en el relato sobre el origen de una civilización, como se cuenta en el mito fundacional de Roma a partir de la relación conflictiva entre Rómulo y Remo. La misma situación se recrea en la tragedia griega con Eteocles y Polinices en *Tébas* de Sófocles. Todas estas relaciones conflictivas entre hermanos encarnan la violencia mimética y son pretexto para que el mito fundador de la cultura exponga la violencia fraticida como archifenómeno civilizatorio.

Con el concepto de archifenómeno civilizatorio hacemos referencia a la hipótesis antropológica girardiana que sitúa el crimen como origen de la cultura. En sus estudios sobre *Shakespeare. Los fuegos de la envidia* (2016) nuestro autor encuentra en Hamlet un ejemplo típico de una sucesión de crímenes entre los miembros de una familia real haciendo palpable la tragedia de la venganza. En ella se identifica el mismo patrón de conducta mimética que es pretexto de toda interpretación sobre el origen de la cultura, tal y como se describe en la *Violencia y lo sagrado* (2016) a propósito de los mitos fundacionales de las comunidades primitivas donde la violencia

19 La teoría del doble mimético es un elemento que retoma Girard de la escuela psicosocial de Palo Alto, Estados Unidos. Gregory Bateson y Paul Watzlawick. Para Bateson como para Watzlawick, las paradojas lógicas tienen efecto en la pragmática de la comunicación, ya que los sujetos en sus usos cotidianos del lenguaje recurren a chistes e ironías como también a distorsiones comunicativas que ponen de presente la ambivalencia psíquica, una variable dentro de las patologías del inconsciente descritas por Freud desde el psicoanálisis. Girard lleva esta teoría al plano del deseo, siendo la triangularidad, el conflicto de la mediación interna y el desconocimiento en el que se embarga toda la crisis mimética las innovaciones teóricas planteadas por el francés. En la dinámica psíquica desatada por el doble vínculo, las implicaciones psicológicas y filosóficas tienen a la violencia sobre el otro, que ahora espreciado como un rival, el eje sobre el cual recae el deseo mimético (Parrilla Martínez, 2015, pp. 109-119).

actúa como origen de un sistema normativo²⁰. Existe en la propuesta girardiana una lectura antropológica y social sobre la complicidad entre la violencia y la cultura. Uno de los efectos sintomáticos de esta relación es el silencio y el ámbito filosófico de lo indecible. Es otra desmesura semejante a lo sacro, lo dionisiaco o lo aurático en el arte que nos abre camino a la vivencia de lo sublime sacrificial:

Si mis observaciones anteriores son exactas, la cultura humana debe de estar vinculada a la venganza y al homicidio colectivo de manera demasiado fundamental como para que ese vínculo no sobreviva a la evaluación de las formas físicas más groseras de la violencia, comenzando por la ejecución efectiva de la víctima. Si bien el fermento judeocristiano no ha muerto, se ve obligado a librar un oscuro combate, y a unos niveles cada vez más profundos, contra la complicidad fundamental que aúna violencia y cultura. Cuando la lucha alcanza tales regiones, carecemos de palabras para describir lo que ocurre; ningún concepto puede englobar el tipo de subversión a que se hallan expuestos en tal caso los valores y las instituciones. Cuando el lenguaje desfallece, el silencio puede ser más expresivo que las palabras. (Girard, 2016, p. 382)

En el ámbito de las maldiciones colectivas es el incesto y la semejanza que padecen los dobles miméticos un síntoma del mal social y metafísico que afecta a las comunidades. El conflicto violento entre los hermanos y que desencadena el fratricidio es un tipo de maldición por semejanza. Las relaciones filiales en mutua reciprocidad violenta son cotejadas en el mito, la historia bíblica, la literatura incluso en la historia. La violencia filial pone de presente que uno de los rostros de la violencia habita

20 *La violencia y lo sagrado* (2016) es una obra que propende por un esfuerzo en derivar todas las implicaciones antropológicas, religiosas, políticas y sociales del deseo violento y su incidencia en la configuración de un universo sacrificial. Cabe señalar que la violencia y lo sagrado son potencias humanas intrínsecas a la condición social del hombre (no son propiedades antropológicas ancladas a una consideración sustancial o esencialista), sino que se desenvuelven en el devenir de un movimiento de entrada, que por lo general parte de la violencia que caracteriza al deseo relacional de la posesión y apropiación mimética. Este devenir o movimiento experiencial del deseo violento, culmina en otro tipo de violencia ritualizada (que corresponde al sacrificio), donde tiene lugar la cimentación de las instituciones, las normas y las prácticas sociales, que buscan ante todo resarcir las consecuencias del conflicto y la violencia, de cara a la realidad de la víctima; una realidad que clama compensación y justicia. Con el estudio antropológico sobre el hiato entre la violencia y lo sagrado se descubre que las polaridades entre el bien y el mal son más paradójicas que binarias o dualistas, en donde se pone de presente su naturaleza relacional, cíclica y de raíces profundas en el origen de las comunidades. El sacrificio es la edificación ritualizada y simbólica de toda vida en común, que tiene a la vista la violencia, potencia destructiva que pone en peligro los pilares sociales de la unidad y la armonía.

en las familias, ya que en este tipo de conflicto desaparece las diferencias entre los hermanos y en general se pone en riesgo todas las jerarquías que dan unidad a la familia. El fratricidio desdibuja la unidad familiar y en general destruye la paz social y la comunidad (Girard, 2016). El mito y la tragedia reproducen la violencia indiferenciada y son la motivación para la reproducción de la violencia:

No sospechamos que la más insignificante pareja de gemelos o de hermanos enemigos anuncia y significa la totalidad de la crisis sacrificial, que siempre se trata de la parte entendida por el todo, a nivel de una retórica formal sino de una violencia muy real: cualquier indiferencia violenta, por muy reducida que sea en su origen, puede extenderse como un reguero de pólvora y destruir toda la sociedad. (Girard, 2016 p. 75)

La indiferencia es cultivada por la violencia al interior mismo de las comunidades familiares. Tal y como se representa en la tragedia o el mito, terminan por configurar una diferencia que define a la monstruosidad y la perturbación que ha definido el carácter del criminal. El homicidio ocurre en un plano de injusticia en donde la víctima es destruida en medio de su inocencia (Girard, 2016).

La monstruosidad de los gemelos define la relación violenta entre los miembros de una misma familia. El símbolo que adviene luego de la destrucción del adversario es una desimbolización de la unidad social. Para Girard la relación conflictiva entre los hermanos se puede explicar a partir de la idea de juego, que muestra las relaciones entre diferencia simbólica e indiferencia como violencia generalizada. En ambos casos se constata el proceder monstruoso que caracteriza a una relación filial conflictiva que rompe con las diferencias (Girard, 2016). Una de las notas características de la mitología es la monstruosidad. El mito se refiere de manera concomitante a la crisis sacrificial. La tragedia y el mito son relatos que se cruzan en la descripción de la violencia generalizada y la crisis sacrificial:

La tragedia disuelve todas las relaciones humanas a la unidad de un mismo antagonismo trágico. No hay diferencia, en la tragedia, entre el conflicto fraternal de Eteocles y Polinices, el conflicto entre el padre y el hijo en Alcestes o Edipo rey, o incluso el conflicto entre unos hombres que no están unidos por ningún lazo de parentesco, Edipo y Tiresias, por ejemplo. La rivalidad de los dos profetas no se distingue de la rivalidad los hermanos. La tragedia tiende a disolver los temas del mito en su violencia original. Realiza en parte lo que temen los primitivos cuando se encuentran en presencia de los gemelos; difunde el contagio maléfico, multiplica al infinito los gemelos de la violencia. (Girard, 2016, p. 76)

De modo análogo en la biblia se encuentran historias de fratricidios y antagonismos entre hermanos: “al igual que la tragedia, la reflexión profética es un retorno a la reciprocidad violenta; es, pues, una deconstrucción de las diferencias míticas, mucho más completa, a decir verdad, que la deconstrucción trágica” (Girard, 2016, p. 77). En la tragedia como en el mito los relatos de la violencia fraticida se mezclan entre sí, pero nunca logran reconstruir lo deshecho. En estos textos de la antigüedad clásica, el sacrificio no genera un efecto de retorno, que permita invertir el movimiento de la violencia mimética.

La pregunta sobre cómo a partir del caos cultural puede retornarse a una suerte de movimiento inverso, que produzca orden y paz sigue siendo una cuestión no respondida por la reciprocidad violenta que se genera en la crisis sacrificial identificable en la tragedia y el mito. Se requiere de algún tipo de freno que permita desandar los pasos destructivos de la violencia indiferenciada, y tenga lugar la posibilidad de la sociedad humana:

Una vez que la violencia ha penetrado en la comunidad, no cesa de propagarse y exacerbarse. No vemos como la cadena de represalias pudiera romperse antes de la pura y simple aniquilación de la comunidad. Si existen realmente las crisis sacrificiales, es preciso que supongan un freno, es preciso que intervenga un mecanismo autorregulador antes de que todo quede consumado. En la conclusión de la crisis sacrificial, lo que está en juego es la *posibilidad* de las sociedades humanas. (Girard, 2016, p. 78)

5. La literatura de la selva. La paradoja de lo telúrico y la antropofagia

En el estudio de Victoria Saramago titulado *Probando límites: interdividualidad colectiva en las novelas de la selva y de la sequía* (2017), se traza un análisis de tres novelas latinoamericanas, *La Vorágine* de José Eustasio Rivera (1924), *Canaima* de Rómulo Gallegos (1935) y *Vidas secas* del escritor brasileño Graciliano Ramos (1938).

La mimesis de lo telúrico alude al comportamiento emulativo de la poética de la selva que caracterizó a la literatura latinoamericana de la primera mitad del siglo XX. Para esta poética la estética novelística en el continente puso en juego las categorías de cultura, identidad y emulación, todas ellas enmarcadas en una clara perspectiva naturalista y antropofágica.

A juicio de la investigadora las tres novelas presentan vínculos de semejanza temática y dramática, fundamentalmente en el hecho de que en estas obras es un factor común identificar la naturaleza como un universo ‘telúrico’ que, movido por una potencia anímica de violencia y destrucción, devora a los seres humanos generando un efecto emulativo que pone en un plano de semejanza al caos existencial de los personajes, con el caos natural de la selva amazónica y la llanura de la Orinoquía.

El *Manifiesto antropófago* de Oswald de Andrade (1928), propone la tesis según la cual la cultura brasilera y por derivación la latinoamericana es por excelencia una práctica antropofágica. Esto se coteja con aquella idea que declara: “solo me interesa lo que no es mío. Ley del hombre, ley del antropófago” (De Andrade, 2008, p. 37).

Esta ley indica que el mecanismo de apropiación cultural, moral, política y económica es un práctica antropofágica o canibalesca si se quiere, que en términos simbólicos y reales propone interpretar el modo de vida que predomina en los habitantes de estas tierras, quienes tienden a identificarse incluso a encarnar una serie de valores, ideales incluso de costumbres que resulta ajenos a ellos mismos.

Este fenómeno tiene un nombre en la filosofía y se conoce como la imitación o la capacidad que posee el ser humano de ser y parecer a otro y su mundo, el cual se desconoce por completo, pero ejerce un tipo de fascinación y de apetito que dan ganas de devorar. En el manifiesto de Andrade se afirma que en América Latina este proceso de apropiación se ha realizado con ferocidad e hipocresía y ha sido el común denominador en inmigrantes, traficados y turistas²¹, quienes han llegado a la tierra de la cobra grande, una figura mitológica de los indígenas y que identifica al Brasil como una gran boa que naufraga embarcaciones y es la pesadilla de los marineros.

Los motivos de esta violencia cultural que atraviesa todos los periodos de la historia brasilera y que resulta extensible a toda Latinoamérica tiene que ver con una fascinación por lo desconocido, sobre la cual se coloniza desde diversos ordenes de la vida social: ocurre con la religión, que en el Manifiesto alude a la ‘conciencia participante’ y la ‘rítmica religiosa’; en el lenguaje, que cobra sentido cuando se hace mención a una gramática que no se tuvo; en la comida cuando se menciona sobre la ‘colección de viejos vegetales’; la dominación del espacio y el territorio, que se relaciona con la colonización de un paisaje nativo que se hace crudo y ladrillo en palabras tales como ‘urbano’, ‘suburbano’, ‘fronterizo’ y ‘continental’; con la cultura cuando se

21 Esto se coteja en el siguiente fragmento del Manifiesto: “hijos del sol, madre de vivientes. Encontrados y amados ferozmente, con toda la hipocresía de la nostalgia, por los inmigrantes, por los traficados y por los turistas. En el país de la cobra grande” (De Andrade, 2008, p. 40).

hace mención crítica ‘contra los importadores de una conciencia enlatada’, la cual desconoce el cosmos vital y de naturaleza que domina en el aborigen; y política, que en el *Manifiesto* tiene que ver con una idea de revolución que distinta a la ocurrida en Europa con la francesa, debe ser liderada por el pueblo Caribe, para reinventarse en una nueva unión política donde tenga lugar la voz y el cuerpo de todas las *girls*.

En medio de toda esta avalancha de control y dominación que proviene del otro colonizador, se deja mostrar la vida y la naturaleza que caracteriza al otro indígena brasilero y latinoamericano, y, el cual se encuentra en un estado precientífico (como lo señala indirectamente Andrade con su mención a la mentalidad prelógica que estudia el antropólogo Levy-Bruhl). Todo lo anterior se coteja si se tiene en cuenta aquel fragmento del *Manifiesto* en el que se sugiere lo siguiente:

Fue porque nunca tuvimos gramáticas, ni colecciones de viejos vegetales. Y nunca supimos lo que era urbano, suburbano, fronterizo y continental. Perezosos en el mapamundi de Brasil.

Una conciencia participante, una rítmica religiosa.

Contra todos los importadores de la conciencia enlatada. La existencia palpable de la vida. Y la mentalidad prelógica para que la estudie el Sr. Lévy-Bruhl.

Queremos la Revolución de los indios caribes. Mayor que la Revolución francesa. La unificación de todas las revueltas eficaces en la dirección del hombre. Sin nosotros, Europa ni siquiera tendría su pobre declaración de los derechos del hombre.

La edad de oro anunciada por América. La edad de oro. Y todas las *girls*. (De Andrade, 2008, p. 40)

En síntesis, para De Andrade en el Brasil y podemos decirlo para el resto de Latinoamérica, la vida humana está atravesada por dos antropofagias: la del colonizador o la que proviene de la naturaleza; la lógica o la cristiana eurocéntrica, que gravita sobre unos valores e ideales comunes relacionados con la evangelización y la colonización de la población nativa, o la indígena, que es ancestral y muestra un vínculo más directo con lo mítico-natural y la vida cósmica.

Ante la disyuntiva de estas dos mímisis que en la teoría como en la práctica son antagónicas y rivales, queda la pregunta ¿cuál elegir: la extranjera o la autóctona? A partir de esta serie de postulados que de manera provocadora son escritos por

Andrade en su *Manifiesto antropófago* se cuestionan las prácticas culturales como las ideologías sociales y políticas que para la época fueron vividas por una generación de intelectuales que cuestionaron con radicalidad la pretensión cultural y política de definir el ser latinoamericano en la perspectiva de la dependencia, bien bajo el imperativo de imitar los modelos eurocéntricos, hispanistas, lusitanos, nordocéntricos, germánicos y otros.

La mirada antropofágica formulada por Oswaldo de Andrade hace parte de un esfuerzo en Latinoamérica por pensar el carácter mimético de la identidad cultural. Por ejemplo, el ensayista y pensador mexicano Pedro Henríquez de Ureña (1884-1946), señaló las diferencias entre una mímesis difusa y otra sistemática: a la primera le corresponde el carácter caótico e inconsciente de una imitación que se apropia de elementos extranjeros, los cuales son consumidos por los ciudadanos de a pie en sus estilos de vida; a la segunda, le compete una imitación que propone una composición inteligente de los elementos foráneos, creando verdaderas mímesis novedosas que se hacen palpables en la creación cultural en la literatura y el arte.

De modo análogo, el historiador mexicano Edmundo O’Gorman (1906-1995) ha conceptualizado la construcción de lo propio sobre los influjos que ejerce lo otro. En otras palabras, los procesos de identificación cultural en Latinoamérica han estado supeditados a violencias en la apropiación de lo extranjero creando a su paso formas culturales fracturadas que viven en permanente inestabilidad (Díaz, 2017).

Como ocurre con las propuestas de Henríquez de Ureña u O’Gorman, el pensamiento latinoamericano ha sentado una serie de antecedentes a la teoría mimética, los cuales han puesto de presente la naturaleza violenta y paradójica que se desencadena en nociones como identidad o cultura.



En este orden de ideas De Castro-Rocha (2014), ha mostrado anticipaciones en el mexicano Antonio Caso quien, en el año de 1917 y bajo la publicación de su *Universal ilustrado* propone el apelativo de bovarismo nacional para referirse el comportamiento natural del mexicano, quien, al preferir las ideas provenientes del extranjero, termina por despreciar las nacidas en el terruño.

El modelo imitativo del México del siglo XIX fue Europa y en particular Francia. Hoy en día este modelo ha cambiado y para los mexicanos resulta más atractivo parecerse a los Estados Unidos. Para Caso, este rasgo mimético del comportamiento cultural y político que se produce a lo largo del siglo XIX trajo como consecuencia un sentimiento de inferioridad.

Una de las implicaciones antropológicas y filosóficas que se desprenden de la idea de la antropofagia alude a la manera que tenemos los latinoamericanos de apropiarnos del influjo de pensamientos, modos de vida y hasta modas provenientes de otros lugares de nuestro espacio común. Es usual que esta apropiación de modelos externos termine siendo más contraproducente y enfermizo. En ciertas situaciones de nuestra historia la imitación se realizó sobre esquemas hipostasiados, como los impuestos en América Latina desde el periodo de la conquista con el cristianismo, y en general con los calcos lingüísticos y morales que se dieron con el fenómeno hispanista y de esclavización que ejerció la cultura ibérica sobre indígenas y pueblos negros esclavizados traídos del África.

También puede haber imitaciones enajenantes como las ocurridas en el siglo XIX en nuestro continente con la cultura del progreso y el desarrollo, situación que llevó, por ejemplo, en el contexto colombiano, a una violencia desmedida por parte de los caucheros en búsqueda del oro blanco en gran parte del territorio amazónico que compartía Colombia, Venezuela y Brasil (Mendoza-Álvarez et al., 2017). De otra parte, existe un modo menos destructivo de apropiación de patrones culturales extranjeros, y tiene que ver con una idea que se encuentra en el *Manifiesto* de Andrade al sugerir que la antropofagia es una práctica cultural mimética (mímesis proviene del griego y traduce imitación), porque plantea que la creación de relatos autóctonos son fruto de otras apropiaciones culturales provenientes de lugares distintos a los locales. En este sentido la identidad cultural se define como un proceso creativo de canibalización de lo extraño para la producción de algo que es miméticamente nuevo (Saramago, 2007).

Díaz (2017) argumenta que la mirada antropofágica formulada por Andrade hace parte de un esfuerzo en Latinoamérica por pensar el carácter mimético del fenómeno de la identidad cultural. Por ejemplo, se refiere a la distinción propuesta por Pedro Henríquez de Ureña (1984-1946), quien señaló las diferencias entre una mímesis difusa y otra sistemática: a la primera le corresponde el carácter caótico e inconsciente de una imitación que se apropia de elementos extranjeros, los cuales son consumidos por los ciudadanos de a pie en sus estilos de vida; a la segunda, le compete una imitación que propone una composición inteligente de los elementos foráneos, creando verdaderas mímesis novedosas que se hacen palpables en la creación cultural en la literatura y el arte.

De modo análogo, Eugenio O’Gorman (1823-1904) ha conceptualizado la construcción de lo propio sobre los influjos que ejerce lo otro. Para el argentino los procesos de identificación cultural en Latinoamérica han estado supeditados a violencias en la apropiación de lo extranjero creando a su paso formas culturales fracturadas que viven en permanente inestabilidad (Díaz, 2017).

Como ocurre con las propuestas de Henríquez de Ureña u O’Gorman, el pensamiento latinoamericano ha sentado una serie de antecedentes a la teoría mimética, los cuales han puesto de presente la naturaleza violenta paradójica de las nociones de identidad y cultura. En este orden de ideas De Castro-Rocha (2014, pp.103-104), ha mostrado anticipaciones en el mexicano Antonio Caso quien en el año de 1917 y bajo la publicación de su *Universal ilustrado* propone el apelativo de bovarismo nacional para referirse el comportamiento natural del mexicano, quien, al preferir las ideas provenientes del extranjero, termina por despreciar las nacidas en el terruño. El modelo imitativo del México del siglo XIX fue Europa y en particular Francia. Hoy en día este modelo ha cambiado y para los mexicanos resulta más atractivo parecerse a los Estados Unidos. Para Caso este rasgo mimético del comportamiento cultural y político que se produce a lo largo del siglo XIX trajo como consecuencia un sentimiento de inferioridad.

Ahora bien, la lectura mimética de *La Vorágine* resulta pertinente vislumbrar el potencial mimético y sacrificial de la literatura de finales del siglo XIX. Pues anclada en el mito universal de la selva como un lugar siniestro, oscuro e inhóspito, convierte a la naturaleza en una fuerza caótica ilimitada (diremos en una fuerza antropofágica). Para comienzos del siglo XX es la espesura de la selva la trama de la narrativa latinoamericana. En la naturaleza selvática se hace posible seguir las huellas de los elementos fundacionales de la cultura en el continente. Orígenes que están relacionados con la violencia mimética, el sacrificio humano, la conflictividad de los deseos que se desatan en el plano de la interdividualidad y que son encarnados en los deseos de los personajes de estas novelas.

Como lo veremos a continuación, una prolongación de la teoría antropofágica se encuentra en el carácter telúrico, terrígena y sagrado de la selva. En efecto, si por antropofagia entendemos no solamente la práctica ritual y simbólica de apropiación de lo otro a través de devorar el cuerpo ajeno, sino también un proceso de aniquilamiento del ego (yo individual), por una fascinación mimética que produce la existencia del otro en la naturaleza, que se muestra distinto en todos los aspectos de una humanidad diversa y violenta. La práctica cultural antropofágica se muestra en la novela que estudiamos, fundamentalmente en el talante devorador de una selva

que situándose más allá de la psicología ha desdoblado sus personajes (*double bind*), se traga desde sus aspiraciones de riqueza y de conquista hasta sus propios cuerpos.

En la teoría del deseo mimético, literatura y economía política se hermanan. Y lo hacen porque tal y como lo llegó a considerar el poeta Stéphane Mallarmé: “todo se resume en la estética y la economía política” (Dubouchet, 2018, p. 32). Esta misma idea la encontramos en George Bataille y su *Literatura del mal* (1957), donde dice: “aquí la estética es en sí misma la nueva economía” (Dubouchet, 2018, p. 32). Efectivamente, la literatura propende por un ejercicio mimético novedoso, pues recurre a la ficción como un mecanismo para la comunicación universal de una realidad atravesada por el conflicto de la crisis sacrificial. Es decir, la literatura hace mimesis de la violencia encarnada en los deseos de apropiación y acaparamiento que dominaba al sistema económico de la explotación cauchera por las fuentes fluviales de la Orinoquía y el Putumayo.

6. Lo sublime y el sacrificio en *La Vorágine*

Con la aparición de *La Vorágine* en el año de 1924, la novela de José Eustasio Rivera ha sido objeto de las más destacadas discusiones a propósito del lugar de la verdad histórica, el mito, la antropología y la ficción, que gravita en torno a la exploración del mundo desconocido de la selva de la Orinoquía y la Amazonía. Esta alternancia entre el mito y la realidad atraviesa la comprensión de la tragedia que se relata por sus afluentes, siendo las rutas fluviales la memoria del ‘comercio infame’ agenciado por los propietarios caucheros, principales perpetuadores de un etnocidio. (Páramo, 2009)

El hilo conductor de la novela es una mezcla de amores y odios. Alicia encarna a la mujer bogotana dócil y de buenas maneras, que es cautivada por su amante, y conducida a un viaje de fuga que se alimenta de los deseos de libertad y aventura de Arturo Caba. En el curso del relato Alicia se convierte en la víctima y el ídolo. Es víctima de Arturo porque se deja llevar por el espíritu de libertad que caracteriza al personaje. En contraste a los deseos de exploración y conquista que definen a Arturo, en Alicia predomina el sentimiento de vulnerabilidad, que se prolonga con el rapto hecho por Narciso Barrera, situación que encenderá en cólera a Caba, poniendo al descubierto los celos y unos renovados deseos de venganza en búsqueda del usurpador que se ha escapado en medio de la selva amazónica con su mujer (Tigreros, 1987); es un ídolo porque los pobladores de la llanura que la van conociendo en el viaje terminan por admirar su inocencia como también sus finos modales y recato. El amor idolátrico de Arturo sobre Alicia se muestra desde el comienzo del enamoramiento hasta su acompañamiento por los viajes en la llanura, apropiada como si se tratara de un amuleto.

Junto a los contrastes de la vida y de la muerte que emanan del modelo mimético de la selva, se pliega a la mimesis literaria de la naturaleza la mixtura cultural que definió el origen racial de las poblaciones en el sur oriente colombiano para comienzos del siglo XX. El juego de los contarios que emana de *La Vorágine* de la vida en su trasegar por las selvas de la Orinoquía y la Amazonía es también el juego de los contrastes raciales. De esta manera lo refiere Nieto Caballero:

Tenemos en el Sur y Oriente incrustaciones africanas. Vida de tribus y vida de crueldad, inmisericorde explotación de los que caen, como moscas en la tela de la araña, en la urdimbre de los capataces y en la red de la selva. Todo parece como un sueño de opio, como algo imaginado, inexistente, propio de otros mundos, o del nuestro, pero en sus épocas iniciales, cuando el hombre primitivo no se diferenciaba, salvo en la pequeña luz que fue creciendo, de su hermano el gorila. O parece una descripción del Continente negro, de extrañas teogonías, extrañas mistificaciones, extraños apetitos, y de sistemas de vida extraños y bochornoso. (Nieto, 1987, p. 30)

Sin embargo, la mimesis literaria que propone Rivera en la obra no responde solamente a una representación distante y erudita de la vida en la selva. Realmente lo que se cuenta en *La Vorágine* corresponde a una vida contada, pues “la narración de José Eustasio Rivera es la del hombre compenetrado con la vida de que se ocupa, la de quien sufrió en la carne y en el espíritu toda la influencia del medio. Deja la impresión de todo lo que se escribe con sangre” (Nieto, 1987, p. 30). Se trata entonces de una novela autobiográfica; una opinión que se extiende en otros periodistas y críticos literarios de la época entre los que cabe mencionar a Manrique Terán (Cromos, 6 de diciembre de 1924), Eduardo Castillo (Cromos, 13 de diciembre de 1924), y Antonio Gómez Restrepo (El Tiempo, 18 de enero de 1925).

¿Cómo opera la mimesis telúrica de la selva? A partir de la crítica propuesta por Nieto Caballero a la novela en cuestión, podemos considerar que se trata de un viaje exploratorio que transita de un paisaje bucólico y de ensueño en dirección hacia la región de lo desconocido, pues en la profundización de la espesura de la selva, se produce la caída y el advenimiento de la tragedia. La mimesis de lo telúrico traslada el caos de la naturaleza que caracteriza al bosque tropical, al caos anímico de los personajes, siendo ellos mismos las víctimas de un contagio de fiebre que derrumba a los protagonistas de la historia:

Lo que empezó risueño se torna en trágico. El cerebro se convierte en teatro de alucinaciones. Los árboles se animan, sueltan su lepra, avanzan los tentáculos que han de aprisionar al hombre, se truecan en monstruos famélicos. . .

como los del océano. Y entra el terror, la desesperación, sale el grito como si atravesara el cuerpo un puñal, las voces de la selva se vuelven homicidas, todo el mundo vegetal se incorpora, todo él es hostil, se puebla de ojos y manos, de garras y picos, de rugidos y amenazas... ¡es la fiebre! (Nieto, 1987, p. 31)

La gran metáfora de la selva que se relata en *La Vorágine* es una experiencia de opacidad que alterna entre lo sublime y bello con el terror de una vida expuesta a la muerte por la picadura de una serpiente o el extravío en el laberinto del bosque tropical llanero. Penetrar en la selva es un descenso a los infiernos donde se mimetizan y se desdobl原因 los deseos de autoafirmación y voluntad, con los de terror y debilidad.

Esta alternancia desiderativa pone de presente que la vida anímica de las personas que habitaron el mundo selvático, para la primera mitad del siglo XX en el suroriente del país aspiró a una segunda conquista del territorio colombiano, que pretendía la felicidad y el desarrollo, pero que en su trayecto fue cambiando a infelicidad e involución.

Este panorama no fue ajeno a las vivencias de lo natural en escritores europeos como Charles Baudelaire o Tomás de Quincey. Una vivencia atravesada por la ambigüedad de vivir estados alucinatorios, que bien podríamos considerar como miméticos, pues duplicaban una experiencia con lo nativo que oscilaba entre la lucidez y la locura.

Esta suerte de ambigüedad de la experiencia con lo natural no es ajena a la dinámica epistemológica de las ciencias sociales en su esfuerzo por explicar cuál es el origen de la cultural y del hombre americano. Como lo llegase a sostener el antropólogo francés Levi-Strauss el pensamiento salvaje encarna la síntesis de una filosofía mimética de la alternancia, donde conviven los contrastes de lo racional y lo primitivo, la embriaguez y la cordura. De un modo muy elocuente lo refiere Nieto Caballero:

Pero ni el llano ni el bosque, ni las fieras, ni las plagas, ni los ríos, ni los peligros, ni los hombres, en quienes se suman las mayores crueldades, permiten por largo tiempo la mediación metafísica. ¡Es preciso seguir! La selva guarda cuando Baudelaire encontró en el *haschish* y Tomás de Quincey en el opio: atracción y repulsión, vigor y debilitamiento, goce y terror, la cifra entera de las alucinaciones a que prestan fuerza singular las leyendas que de boca en boca han ido transmitiendo, para plantear problemas, sin saberlo, a la mitología y a la sociología y a la moral, los salvajes. (Nieto, 1987, p. 32)

Seguir las pistas del pensamiento salvaje hizo parte de la aventura vivida por Rivera en su experiencia por las selvas de la Orinoquía y la Amazonía. Se trata de una experiencia encarnada por Rivera y que refiere en su relato con la historia de la

indiecita *mapiripana*. Es un mito fundacional de la cultura amazónica y que tiene lugar en el corazón de la selva colombiana.

La descripción que ofrece Nieto Caballero acierta en la innovación antropológica de este relato, pues en él se explica el origen de todos los males en la selva. Se trata de la figura divina indígena, pues es la “sacerdotisa de los silencios y la celadora de las lagunas” (Nieto, 1987, p. 33). Ella alimenta todos los contrastes que encarnan la selva. La dinámica telúrica de *La Vorágine* se sintetiza en el símbolo mítico de esta divinidad femenina. La historia de la violencia cauchera se integra a esta dinámica de orden y de caos, de tal modo que los episodios de opresión y etnocidio experimentados en el comercio gomero, es un contagio de las pasiones humanas envilecidas por el crimen y la venganza practicada por el hombre blanco contra el hombre indígena.

La violencia del comercio gomero hace parte del universo mimético que se muestra en la novela. Por ejemplo, Manrique Terán (1924), señala que el espíritu liberal que caracterizó a la fundación republicana del país contrasta con las prácticas de esclavitud que se perpetuaban al interior de la selva con el negocio del caucho. El sistema empresarial de la goma es calificado como un “abominable ejercicio de abyección sobre los humildes ciudadanos del desierto que son, a estas horas de tan sonada independencia económica y social, presa angustiada de canibalismo traficante en las regiones amazónicas” (Terán, 1987, p. 38).

Para la época las relaciones entre el centro y la periferia no fueron armoniosas y al contrario puso al descubierto la dificultad de enlazar ambas realidades políticas, particularmente por los deseos del control de las colonias, una violencia donde predomina el “dominio ancestral de los cabecillas autónomos y los atezados tiranuelos” (Terán, 1987, p. 38). Son los caucheros los perpetuadores del crimen en la selva; a estos los domina el deseo mimético de apropiación, y que en *La Vorágine* se desata “por la codicia monstruosa y anónima en nombre de la Ley de la Selva primitiva” (Terán, 1987, p. 38).

Nieto Caballero, en cambio, muestra que la violencia generada por la extracción del caucho responde a la degradación moral de los personajes por cuenta de una naturaleza ‘brava y traidora’²². La violencia cauchera es una suerte de contagio del mal moral, que nace en la espesura y la dificultad del follaje de la selva y se expande como una peste entre los indios y caucheros causando la violencia indiferenciada, y creando una conciencia “obstruida o tumefacta” (Nieto, 1987, p. 33).

22 Para Nieto Caballero lo telúrico se respira en la obra de Rivera. Pues la tragedia humana es semejante a la espesura de la selva. El drama del cauchero es un conflicto mimético que nace de una naturaleza ingobernable y que a todos devora. (Nieto, 1987, p. 35)

Ir tras las huellas de los orígenes del pensamiento salvaje hizo parte de la aventura vivida por Rivera en su experiencia por las selvas de la Orinoquía y la Amazonía. Se trata de una experiencia encarnada por Rivera y que refiere en su relato con la historia de la indiecita mapiripana²³. Es un mito fundacional de la cultura amazónica y que tiene lugar en el corazón de la selva colombiana. La descripción que ofrece Nieto Caballero acierta en la innovación antropológica de este relato, pues en él se explica el origen de todos los males en la selva. Se trata de la figura divina indígena, pues es la “sacerdotisa de los silencios y la celadora de las lagunas” (Nieto, 1987, p. 33). Ella alimenta todos los contrastes que encarnan la selva.

La dinámica telúrica que caracteriza a *La Vorágine* se sintetiza en el símbolo mítico de esta divinidad femenina. La historia de la violencia cauchera se integra a esta dinámica de orden y de caos, de tal modo que los episodios de opresión y etnocidio experimentados en el comercio gomero, es un contagio de las pasiones humanas envilecidas por el crimen y la venganza practicada por el hombre blanco contra el hombre indígena. En la forma literaria narrada por Rivera, este relato adquiere los tonos de la desmesura y el horror, tal y como hemos venido argumentando desde la perspectiva estética de lo sublime.

Lo anterior se pone de presente luego de que Helí Mesa cuenta el mito de la india al grupo. La mapiripana es el nombre que identifica al río Mapiripán y es además una fuerza protectora de la naturaleza que guarda el orden y persigue a los infractores. Ello se corrobora en la historia de la india y el misionero, quien por raptar indias y comerse los huevos de la tortuga terecay, rompe con las prohibiciones que cuida la *mapiripana* (Rivera, 1974). Es perseguido y seducido por la india al punto de usarlo como el padre de una prole maldita, pues fruto del encuentro erótico entre el misionero y la india, nacen dos mellizos lastrados por la maldición: el vampiro y la lechuza.

23 En la voz del personaje Helí Mesa tenemos noticia de ella. Se cuenta de la siguiente manera: “«la indiecita mapiripana es la sacerdotisa de los silencios, la celadora de manantiales y lagunas. Vive en el riñón de la selva, exprimiendo las nubecillas, encausando las filtraciones, buscando perlas de agua en la felpa de los barrancos, para formar nuevas vertientes que den su tesoro claro a los grandes ríos. Gracias a ella, tienen tributarios el Orinoco y el Amazonas. Los indios de estas comarcas le temen, y ella les tolera la cacería a condición de no hacer ruido. Los que la contrarían no cazan nada; y basta fijarse en la arcilla húmeda para comprender que pasó asustando a los animales y marcando la huella de un solo pie, con el talón hacia adelante, como si caminara retrocediendo. Siempre lleva en las manos una parásita y fue quien usó primero los abanicos de palmera. De noche se la siente girar en las espesuras, y en los plenilunios costea las playas, navegando sobre una concha de tortuga, tirada por «bufeos», que mueven las aletas mientras ella canta” (Rivera, 1974, p. 146).

El hombre blanco, huyendo de esta realidad, es perseguido por sus hijos quienes de noche lo atacaban, el vampiro desangrándolo y la lechuza iluminando con sus ojos la tortura (Rivera, 1974). Ahora bien, el grupo cae en naufragio tiempo después, en medio de un vórtice en el río. Actualizándose el siniestro que se perpetua con la india mapiripana (como lo cuenta Mesa), la expedición repite la tragedia del misionero. Con la diferencia de que Cova al experimentar el mismo siniestro-sacrificial, tiene una impresión sublime de este espectáculo de muerte, calificándolo de bello y magnífico. De hecho, en medio de la situación descontrolada, Cova increpa a Franco para que desista del rescate de los hombres que son tragados por el agua, pero este tilda al primero inhumano y detestable:

La visión frenética del naufragio me sacudió con una ráfaga de belleza. El espectáculo fue magnífico me sacudió con una ráfaga de belleza. El espectáculo fue magnífico. La muerte había escogido una forma nueva contra sus víctimas, y era de agradecerle que los devorara sin verter sangre, sin dar a sus cadáveres livores repulsivos ¡Bello morir el de aquellos hombres, cuya existencia apagóse de pronto, como una brasa entre las espumas, al través de las cuales subió el espíritu haciéndolas hervir de júbilo!

Mientras corríamos por el peñasco a tirar el cable de salvamento, en el ímpetu de una ayuda tardía, pensaba yo que cualquier maniobra que acometiéramos aplebeyaría la imponente catástrofe; y, fijos los ojos en la escollera, sentía el dañino temor de que los náufragos sobreaguaran, hinchados, a mezclarse en la danza de los sombreros. Mas ya el borbotón espumante había borrado con oleadas definitivas las huellas últimas de la desgracia.

Impaciente por la insistencia de mis compañeros, que rondaban de piedra en piedra, grité:

- ¡Franco, tú eres un necio! ¿Cómo pretendes salvar a quienes perecieron súbitamente? ¿Qué beneficio les brindarías si resucitaran? ¡Déjalos ahí, y envidiemos su muerte!
- Franco, que recogía desde el margen tablones rotos de la embarcación, se armó con uno de ellos para golpearme: «¿nada te importan tus amigos? ¿Así nos pagas? ¡Jamás te creí tan inhumano, tan detestable!

(Rivera, 1974, pp. 154-155)

Lo sublime-sacrificial atraviesa por un episodio de fascinación a la muerte que no logra distanciarse de la violencia del acaparamiento que produce el sistema-sacrificial cauchero. La apropiación es el núcleo social y psicológico que explica la economía política y la formulación antropológica que la precede: *el hommo economicus*.

Para Dubouchet (2018), el individualismo metodológico es una corriente filosófica que pretende explicar la totalidad de lo real desde la aparición del individuo en la historia. Según esta tesis el origen del individualismo moderno tiene lugar en el liberalismo económico. Una filosofía moral y de la economía cuyo postulado reposa en una idea de individuo como realidad libre y racional, autor moral e intelectual sobre el cual gravita todas las relaciones económicas. Como ocurre en el fenómeno de la violencia cauchera, su sistema comercial está basado no en la paz del trueque económico, sino en la violencia de la captura y la apropiación de bienes y personas humanas.

Toda la vida económica del liberalismo moderno se reduce a la mimesis por apropiación. Una de las características antropológicas y evolutivas del ser humano consiste en su capacidad para desear en función de la captura de algo o de alguien. La apropiación, la búsqueda de riqueza es la forma del deseo en el capitalismo del caucho. Es una relación social de acaparamiento, la que alimenta la rivalidad mimética. La estructura mimética del mercado es de suyo conflictiva.

El doble vínculo que produce este antagonismo social da cuenta de la asimetría social que se produce por los afluentes de la Orinoquía y la Amazonía, siendo el mercado gomero el sistema de acaparamiento de la selva tropical, que produce las víctimas y los victimarios de esta historia de exterminio racial. La economía política practicada en el mercado del caucho es mimética, acaparadora y anárquica, pues pregona el individualismo moral y epistemológico de una filosofía social que confía en el progreso social y la implementación del mundo civilizado en el corazón de la selva colombiana (Dubouchet, 2018). A toda esta teoría de la muerte sistémica de personas en la cultura se la ha denominado sistema sacrificial.

7. Ritualizar la violencia en el sacrificio

Lo sublime-sacrificial atraviesa por un episodio de fascinación a la muerte que no logra distanciarse de la violencia del acaparamiento que produce el sistema-sacrificial cauchero. Los registros etnográficos realizados por el antropólogo colombiano Roberto Pineda Camacho, así lo prueban (Pineda, 2014).

Por ejemplo, los testimonios y las fotografías recogidas por Roger Casement, el emisario irlandés que enviaría la corona inglesa para inspeccionar el estado de las

negociaciones del caucho y que se consignan en un informe conocido como *El libro azul* (1912) da cuenta de las condiciones sociales y laborales de los indios del Putumayo que, resultado de una política sacrificial instaurada por la casa comercial en la Chorrera (también conocida como la Casa Arana), deja un balance de muertes en menos de una década de cerca de la mitad de los pobladores originarios, estimados entre unos 500.000 y 100.000 habitantes. (Pineda, 2014)

El sistema de recolección del caucho sacrificaba indígenas bajo pretexto de la dificultad en las labores de extracción. También los asesinatos de indígenas eran parte de una práctica disciplinaria de castigos que buscaba atemorizar la población indígena y evitar las resistencias o los levantamientos. La antropofagia instaurada en el corazón de la selva del Putumayo era un gran sistema de canibalización de seres humanos que iniciaba con una salida por parte de los caucheros para cazar indios, una práctica que denominaban como las “correrías de indios” (Pineda, 2014).

Este fue el mecanismo para instaurar la obligación del trabajo dentro de un sistema de esclavitud que arrastraba al indio a ser un condenado en el barracón. Michael Taussing en su clásico estudio *Shamanism, Colonialism and the Wild man: a study of terror and healing* (1987), señala que el sistema cauchero instauró entre los indígenas el terror a través de “las imágenes del salvajismo”, las cuales se fundaban en una representación del otro desde una mirada hostil y violenta. Los hombres blancos percibían que el indígena celebraba ritos donde se comían personas y la presencia en las malocas de calaveras y collares con dientes humanos fue asimilado como una suerte de hechicería o magia negra.

La violencia contra el indígena justificó el exterminio por cuenta de las malas energías que emanaban de los ritos sacrificiales que estos practicaban, pero que nunca lograron entender en sus significados culturales. Los motivos económicos que explican la lógica de la apropiación que es el núcleo social y psicológico de la economía política y la formulación antropológica que la precede, a saber, el *homo economicus*, se combinaba con una política del terror, donde el cauchero impresionado por las historias sobre las transformaciones de los indígenas en un jaguar o las historias sobre traiciones de indios al interior de la selva, perpetuó la violencia sacrificial como principal mecanismo de la supervivencia social. Pero la representación del otro como un rival fue también una mirada que hizo el indígena contra el hombre blanco, pues estos:

Creían que los caucheros eran unos verdaderos caníbales. Por lo menos a algunos “negro” de Barbados se les percibió como “diablos” (Taifé). Los escenarios de tortura y muerte que observaban con frecuencia en los barracones

acabaron por convencerlos acerca de la naturaleza desenfadada de estos ríama, caníbales, como llaman los uitotos a los blancos. (Pineda, 2014, p. 53)

Como se aprecia el sistema sacrificial practicado en la selva amazónica del Putumayo estuvo alimentado por la mimesis antagónica de la violencia recíproca, de tal modo que la mismidad del deseo violento elimino las diferencias culturales entre indios y blancos. La mismidad de la violencia es significada en el concepto de la canibalización de la vida humana por cuenta de un sistema sacrificial.

Ahora bien, la geografía como la población nativa y colona mantuvo la violencia como una práctica de supervivencia uniforme que totalizo todas las formas de dominación social. No en vano José Eustasio Rivera en *La Vorágine* se refiere en repetidas ocasiones a la vida humana como la gran prisionera en la selva de la Orinoquía y la Amazonía. La vorágine de la vida humana en la selva de la Amazonía es la “prisión verde”, entre otras cosas porque:

Las regiones orientales de Colombia-sus grandes selvas localizadas allende de la cordillera, bañadas en inmensos ríos que confluyen en el río Orinoco, el río Negro o en el gran río de las Amazonas- constituyen la tercera parte del territorio colombiano; junto con el trapezio amazónico, que delimita la frontera del sur de Colombia con Brasil y Perú, en el río Amazonas, han sido secularmente los territorios de frontera o para decirlo en palabras de Margarita Serje, “territorios salvajes”, representados tradicionalmente-como otras regiones de Colombia- como infiernos verdes, espacios vacíos, “tierra sin hombres para hombres sin tierra”. Sus habitantes -los indígenas, los caucheros, los colonos- no han escapado a esta mirada: los primeros fueron considerados como “salvajes”, ajenos al “progreso” y a la “civilización”; en las selvas, “los blancos” se impregnan de este halo de salvajismo, de manera que allí campean la violencia y el caos” (Pineda, 2014, p. 61).

Otra manera de hacer referencia a la violencia mimética que domina el estilo de vida cauchero puede ser definido a través del individualismo moral y económico tan característico de las sociedades modernas que afines a los ideales de progreso y desarrollo, definieron los imaginarios sociales de la primera mitad del siglo XX en Colombia.

En este orden de ideas para el filósofo y jurista Paul Dubouchet (2018), el individualismo metodológico es una corriente filosófica que explica la totalidad de lo real desde la aparición del individuo en la historia. Según esta tesis el origen del individualismo moderno tiene lugar en el liberalismo económico. Una filosofía moral y de la economía

cuyo postulado reposa en una idea de individuo como realidad libre y racional, autor moral e intelectual sobre el cual gravita todas las relaciones económicas.

De la mano de los filósofos Michel Aglietta y André Orléan, quienes en una publicación que lleva por título *La violencia de la moneda* (1990) reafirman las cercanías entre el individualismo moderno que justifica la condición social del *homo economicus* y el deseo mimético. Dubouchet, Aglietta y Orléan esgrimen que el origen del capitalismo se encuentra fundado en una concepción de la subjetividad como una entidad independiente (mónada)²⁴.

En el sistema económico del liberalismo los individuos son mónadas que luchan entre sí, operando en las relaciones sociales la rivalidad mimética y de la que Girard propusiera como mecanismo preponderante en la vida social de la modernidad. Como ocurre en el fenómeno de la violencia cauchera, su sistema comercial está basado no en la paz del trueque económico, sino en la violencia de la captura y la apropiación de bienes y personas humanas.

Toda la vida económica del liberalismo moderno se reduce a la mimesis por apropiación. Una de las características antropológicas y evolutivas del ser humano consiste en su capacidad para desear en función de la captura de algo o de alguien. La apropiación, la búsqueda de riqueza es la forma del deseo en el capitalismo del caucho. Es una relación social de acaparamiento, la que alimenta la rivalidad mimética.

24 Para los autores el encuentro entre la teoría mimética y la economía se da fundamentalmente en la captura de bienes y de servicios en función de la supervivencia social. La competitividad como el individualismo son caras de una misma moneda, en donde el deseo económico de riqueza y prosperidad es sinónimo de violencia mimética, es decir, de lucha entre poseedores y desposeídos, pobres y ricos, productores y consumidores, etc., todos ellos librando una batalla de vida o muerte por la apropiación de cosas, dineros, personas, etc. “La économie politique néo-classique est fondée sur le postulat utilitariste suivant: les préférences individuelles en matière de biens sont le résultat d’un calcul a priori «des peines et des plaisirs» que l’individu mène dans l’isolement de sa conscience. Elles sont donc données antérieurement à tout échange, à toute relation sociale. Cette proposition nous semble radicalement fautive. Elle est en grande partie responsable des impasses de la réflexion économique. On ne peut pas considérer les besoins comme des données. Fondamentalement le sujet marchand est au contraire caractérisé par une incomplétude radicale: un désir dont il ne possède pas la loi, qui ne se résout pas dans une liste plus ou moins longue d’objets. Mais comment appréhender et formaliser une telle logique? Or c’est là précisément la situation originelle qui constitue l’objet d’étude privilégié de la psychanalyse girardienne. Ainsi se nouent naturellement des liens étroits entre nos analyses et celles de René Girard. Le mimétisme est le processus clef qui permet de rendre intelligible l’évolution des besoins chez un être marqué par l’inconstance du désir, son indétermination. Impuissant à trouver vers les autres pour orienter sa recherche. Dans des circonstances qui privent le sujet de toute connaissance a priori, imiter l’autre est la seule stratégie rationnelle. (Aglietta y Orléan, 1984, p. 5)

La estructura mimética del mercado es de suyo conflictiva. El doble vínculo que produce este antagonismo social da cuenta de la asimetría social que se produce por los afluentes de la Orinoquía y la Amazonía, siendo el mercado gomero el sistema de acaparamiento de la selva tropical, que produce las víctimas y los victimarios de esta historia de exterminio racial. La economía política practicada en el mercado del caucho es mimética, acaparadora y anárquica, pues pregona el individualismo moral y epistemológico de una filosofía social que confía en el progreso social y la implementación del mundo civilizado en el corazón de la selva colombiana. (Dubouchet, 2018)

A toda esta teoría de la muerte sistémica de personas en la cultura se la ha denominado sistema sacrificial. La matriz de dicha violencia se encuentra en el corazón de las relaciones interpersonales. El sujeto del mercado necesita todo el tiempo figurarse como un rival de sus congéneres. La paradoja de este sistema sacrificial estriba en la ambigüedad que atraviesa al sujeto del mercado, quien para afirmarse como autónomo y libre requiere de los otros para que sean el medio de sus deseos de apropiación.

Ahora bien, ¿cómo alcanzar la ritualización de la violencia en medio de este caos? Quisiera comenzar por significar en este trabajo la ritualización practicada por los antiguos. Siguiendo el modelo sacrificial propuesto por Girard, consideramos que en la práctica de la piedad a los dioses se convierte en acción social una suerte de técnica religiosa, la cual, podría ocupar el lugar de un silencio ante el dolor de las víctimas de la historia del comercio cauchero.

Tal planteamiento tendría que verse a contra pelo de los relatos de las comunidades indígenas en el Putumayo, y que en las investigaciones antropológicas liderados por el investigador Roberto Pineda Camacho (Pineda, 2000; 2002; 2004), aparecen indicios de esta memoria contada entre el sufrimiento, el olvido de las versiones que ya no son completas sino fragmentadas, y, por su puesto, elementos sacros. Nos quedamos solamente con el relato de Isócrates, para rememorar algunos elementos del moralismo sacrificial.

El moralismo religioso de Isócrates defiende, además de la disciplina moral, el temor a Dios. No es suficiente el señorío de sí, también se necesita en la paideia isocrática, del temor a los dioses y la veneración religiosa que practicaron los antiguos. A su juicio, no basta con la racionalización de las fuerzas oscuras que habitan en el hombre, también es necesario el rito de las ofrendas y los sacrificios: “Isócrates está también convencido de que lo que importa en la veneración de los dioses, y especialmente en las ofrendas y sacrificios, es el ánimo piadoso, y no el valor material de lo ofrecido, como, por lo demás, ha declarado el mismo dios de Delfos” (Nestle, 1975, p. 228).

Isócrates lanza un cuestionamiento punzante a la moral de la disciplina del cuerpo y del cuidado de sí, la cual tiene que ver con su excesiva relajación al momento de relacionarse con el poder político. Contra la idea socrática de que solamente en el conocimiento interior (autognosis) es posible la formación de gobernantes justos, la mirada escéptica de Isócrates afirmará que cuando el poder político se mezcla con el poder soberano, se desencadena el desenfreno y la violencia, vicios que alimentan el uso imperial del poder político, caracterizado por un instinto de dominación -o de apropiación en clave mimética- que se pone en práctica tanto en la estrategia bélica de la intimidación como en la destrucción física del enemigo. El distanciamiento crítico que se conquista con el conocimiento de sí, principal premisa de la moral socrática necesita de la piedad religiosa. Ante el cuidado de la moral individual, un factor educativo que Isócrates considera como la solución y la vía de acceso a la realización del espíritu de la democracia (entendida esta forma de gobierno como una renuncia ante la fuerza tendenciosa del poder a sembrar el terror), surge y se opone la atracción que produce la fuerza oscura del poder imperial y de la tiranía. La barbarie del tirano pone al descubierto que en un Estado “el verdadero forjador de las almas humanas es la ambición de poder, la aspiración a más” (Jaeger, 1997, p. 920).

La vida privada del individuo erigida sobre la base del cuidado moral se pierde en medio del fanatismo que procura una fuerza coercitiva que consolida un uso del poder político sin honor (Jaeger, 1997). Esta suerte de ciego fanatismo es una de las motivaciones para que Isócrates proponga en la moral de la piedad y de la veneración, una respuesta religiosa ante la ley fundamental de la tragedia (su crisis sacrificial como lo hemos apreciado en este trabajo en los estudios que propone Girard al Hamlet de William Shakespeare).

Una ley que, no le es suficiente el silencio o la obediencia a la autoridad. No es el acatamiento a la orden lo que redimirá a la comunidad. Es el sacrificio y la práctica de la ofrenda una forma religiosa para aplacar la furia de un destino desconocido y violento. De esta manera la conciencia religiosa supera a la conciencia crítica emancipada, pues no es a través de la racionalización del mal que inflige el victimario sobre su víctima, en las formas psíquicas del duelo (entendido como una suerte de olvido emancipado) o en la melancolía (un recuerdo encarcelado en el pasado), como se propondrá un *phármakos* o paliativo que minimice el efecto social y pandémico del mal en la historia: la violencia sacrificial.



Capítulo 5

Del sistema sacrificial al totalitarismo del mercado

El trabajo externo, el trabajo en que el hombre se enajena, es un trabajo de autosacrificio, de ascetismo. En último término, para el trabajador se muestra la exterioridad del trabajo en que este no es suyo, sino de otro, que no le pertenece; en que cuando está en él, no se pertenece a sí mismo, sino a otro. Así como en la religión la actividad propia de la fantasía humana, de la mente y del corazón humanos, actúa sobre el individuo independientemente de él, es decir, como una actividad extraña, divina o diabólica, así también la actividad del trabajador no es su propia actividad. Pertenece a otro, es la pérdida de sí mismo.

Karl Marx. Manuscritos económico-filosóficos. 1970. P. 151

La libertad de los modernos es pues en todo punto diferente a la de los antiguos. Esta consistía en una participación en la vida pública, en una aceptación de los sacrificios que para la independencia individual resultaban de dicha participación; aquella se satisface de los gozos privados, para lo cual únicamente pide que el poder político no invada la esfera personal. Es por no haber comprendido esta diferencia esencial y por haber transportado el ideal antiguo al mundo moderno por lo que los espíritus mejor intencionados han engendrado el terror a pesar de lo que buscaban era la libertad.

Jean-Pierre Dupuy. El sacrificio y la envidia. 1998. P. 29.



1. La enajenación en los sistemas totalitarios-sacrificiales

Una de las invenciones teóricas que sobresale en el análisis de las sociedades industrializadas de finales del siglo XIX obedece al planteamiento económico-filosófico que elaboran conjuntamente los economistas, historiadores y filósofos Karl Marx y Federico Engels. En particular distinguimos el estudio de las relaciones económicas como relaciones sociales de producción. Este estudio final de nuestra investigación busca mostrar las relaciones que mantiene la teoría sacrificial propuesta por Girard con la concepción económica desarrollada por el alemán Franz Hinkelammert a propósito de su lectura del capitalismo como la forma del totalitarismo del mercado.

La invención filosófica del lenguaje científico que emplea Marx en su obra para estudiar las dinámicas de producción económica consiste en situar la vida social de los individuos en clave económica, y en la que sobresale una lógica relacional donde se destacan conceptos como los de condición, determinación, relación, reducción, enajenación, capital, salario, trabajo, mercado, etc. (Ollman,1973).

En este sentido la vida humana solo es definible en un escenario social que de suyo se encuentra dominado por relaciones de producción. La productividad es una dinámica histórica donde actúa una fuerza material que privilegia la reducción o la enajenación de la existencia social de la subjetividad trabajadora. Tal reducción tiene por objeto la separación del hombre del mundo que produce a su alrededor. En la enajenación se origina la separación del hombre de su trabajo o la ruptura del individuo frente al producto que genera su actividad vital. La ruptura se produce en diversos niveles, pues desata la:

Ruptura entre el individuo y el mundo material. También ha sido separado de sus semejantes (la competencia y el antagonismo de clase han vuelto imposible cualquier forma de cooperación): ruptura entre el hombre y el hombre. En cada uno de estos casos ha desaparecido una relación que caracteriza a la especie humana, y sus elementos constitutivos se han reorganizado para presentarse de alguna otra manera. Luego de todas estas rupturas, lo que queda del individuo es un mero remanente, un mínimo común denominador que resta cuando se lo cercena de todas las cualidades en que se basa su pretensión de ser reconocido como hombre. Así despojada, la persona alienada se ha convertido en una «abstracción». El hombre alienado es una abstracción porque ha perdido contacto con toda

especificidad humana. Ha sido reducido a cumplir un trabajo indiferenciado con objetos humanamente indiscernibles y entre personas privadas de su variedad y su piedad humana. A la larga, adquiere vida independiente, vale decir, cobra «necesidades» que el individuo se ve entonces obligado a satisfacer, y queda anulada casi por completo la conexión primitiva. Es este proceso el que explica, en gran medida, el poder que tiene el dinero en las sociedades capitalistas, para comprar objetos que nunca habrían sido vendidos si hubieran continuado siendo componentes integrales de su productor. (Ollman,1973, pp. 162-163)

Desde la conceptualización marxiana del fenómeno de la alienación se comprende que la existencia social de las personas queda reducida a la objetivación monetaria. Esta es una de las vertientes teóricas más palpables dentro de una visión sacrificial y totalitaria del sistema económico capitalista. En efecto, el sacrificio humano se encuentra inveterado dentro del sistema totalitario que asocia Franz Hinkelammert con el modo de producción capitalista. Esta tesis, de clara inspiración marxiana, interpreta las relaciones entre el capital y un tipo de religión profana que hace del dinero un poder divino.

Esta mirada que propone Hinkelammert de una economía como teología profana no dista de la visión sacrificial de la cultura que propone el pensador francés René Girard. La reducción de la vida humana a la alienación tiene que ver con la violencia que ejerce la valoración monetaria y materialista del mercado. Tal violencia determina la existencia humana en función de la sacralidad del dinero.

De un modo análogo a como lo sostiene Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 y quien de la mano del dramaturgo William Shakespeare, interpreta las propiedades del dinero como si se tratara de atributos sagrados. La sacralidad del dinero en el contexto de las sociedades industrializadas es la máxima reducción de la vida humana a ‘verdadera fuerza creadora’, en tanto que logra hacer visible lo invisible, es decir, el poder sagrado del dinero permite realizar objetivamente las aspiraciones y los deseos más apremiantes de los seres humanos en materia de adquisición de bienes y servicios, capital cultural, objetos de manutención y vestido, viajes, etc. Bajo el recurso literario, Marx en la obra que mencionamos señala lo siguiente:

Shakespeare destaca especialmente dos propiedades en el dinero:

1. Es la divinidad visible, la trasmutación de todas las propiedades humanas y naturales en su contrario, la confusión e inversión universal de todas las cosas; hermana las imposibilidades.

2. Es la puta universal, el universal alcahuete de los hombres y de los pueblos. La inversión y confusión de todas las cualidades humanas y naturales, la conjugación de las imposibilidades; la fuerza divina del dinero radica en su esencia en tanto que *esencia* genérica extrañada, enajenante y autoenajenante del hombre. Es el *poder* enajenado de la *humanidad*. (Marx, 2018, p. 197)

¿Cómo se producen los encuentros entre la propuesta marxiana con la mirada girardiana del sacrificio en la sociedad? Las implicaciones económicas y sociológicas de la teoría mimética están a la orden del día y es lo manifiesto por sus intérpretes, en autores como Paul Dubouchet, Michel Aglietta, André Orlèan, Jean Pierre Dupuy, entre otros.

En líneas generales suscribimos la hipótesis propuesta por los economistas Michel Aglietta y André Orlèan para quienes los diálogos teóricos entre Marx y Girard se producen en la hipótesis social de que los seres humanos se encuentran sometidos a relaciones determinantes de producción material de la existencia y a las que el francés significa bajo el concepto de rivalidad mimética (Aglietta y Orlèan, 1984).

La violencia que practica la economía política de las sociedades industriales y que Marx ha definido como un fenómeno de fragmentación de la totalidad de las potencias humanas, en compartimientos y *habitus* enajenantes en el trabajo, la vida familiar, la vida política, etc., concuerdan con la descripción fenoménica de la rivalidad social que se desata en la mimesis o el deseo de ser otro. En la sociedad del mercado el otro se convierte en un rival y modelo.

La verdad social del sujeto no es con propiedad la concepción libre y emancipada defendida por el liberalismo económico como el fundamento moral de la vida humana en las sociedades modernas, sino la contradicción que desata el deseo mimético y que para Marx tiene implicaciones entre las distancias que va cobrando en la sociedad del mercado el valor de uso de los objetos frente al valor de cambio. Para Michel Aglietta y André Orlèan la contradicción entre el valor de uso y el valor de cambio tiene su raíz en la rivalidad mimética:

La contradicción, es decir, los dos lados opuestos, aunque inseparables de la misma relación, se debe a la posición del rival desde el punto de vista del sujeto. El hecho de que él es tanto un modelo como un obstáculo. El valor de uso es el objeto en la medida en que el rival lo designe como el objeto de deseo del sujeto. El valor de cambio es el obstáculo que el rival coloca frente al deseo adquisitivo del sujeto. Por lo tanto, entendemos el profundo

significado de la naturaleza asimétrica del intercambio desde el punto de vista del sujeto, así como la violencia que se atribuye a la reversión del proceso cuando el rival se convierte en un sujeto. Creyendo fijar su deseo en la imitación de un modelo, el primer sujeto se encuentra con la negación de este último. Esperaba tener una meta, ya que tomar al otro como modelo es reconocer en el otro algo que echa de menos. (Aglietta y Orlèan, 1984, p. 34)

La rivalidad mimética adquiere un significado especial en las sociedades sacrificiales que estudia Girard en su obra *La violencia y lo sagrado* (2016). Y ello: es así, porque en el sacrificio la violencia se traslada a una víctima que termina por ser el receptáculo de todas las violencias particulares.

Buscamos a continuación, ilustrar a grandes rasgos los principales elementos de análisis de la teoría sacrificial girardiana, con el objeto de situarla en diálogo con la propuesta de la economía como teología profana según lo plantea el economista y filósofo Franz Hinkelammert.

2. ¿Cómo el sacrificio es un eslabón en el origen de la cultura?

Una de las preguntas filosóficas que se han formulado a la teoría evolutiva tiene que ver con el origen de la cultura. El eslabón en el plano de la hominización alude al momento preciso en el que se interrumpe la cadena mimética²⁵ que confronta a las especies por la lucha de la supervivencia. Este eslabón tiene que ver con el sacrificio como una forma simbólica de encontrar la cultura al margen de la violencia mimética que caracteriza el origen de la vida desde la perspectiva de la lucha a muerte entre las especies. El sacrificio interrumpe la violencia mimética y pone de presente no solo el comportamiento altruista, sino también el lenguaje de la donación, parejo a las prohibiciones pretexto para que las instituciones detengan la violencia mimética y así, se contrarreste el principio de agresividad que caracteriza al comportamiento evolutivo en los animales. A juicio de Girard:

25 Por cadena mimética entendemos el comportamiento egoísta que caracteriza al deseo de apropiación en los seres humanos. Según este deseo en la fisiología humana, pero también en la estructura psíquica (baste recordar la existencia de las neuronas espejo), hay una tendencia hacia la emulación de formas de actuar, de pensar y de sentir, que de manera violenta buscan la apropiación de un ser ajeno y extraño. Las relaciones sociales se encuentran lastradas por este conflicto en las formas deseantes de imitar el ser del otro.

La donación, el «dar», es lo contrario del acaparamiento, la actitud que caracteriza a todo animal dominante. El proceso que permite que no solo el animal dominante sino la cultura entera abandone esa tendencia a cogerlo todo, a quedarse con todo, y elija dar al otro a fin de recibir de él, esto es también totalmente «contraintuitivo». No pueden explicarse los tabúes, las prohibiciones y la complejidad de los sistemas de intercambio simbólico aduciendo solo razones biológicas sobre la conducta altruista. Un gran trastocamiento, una alteración radical, tiene que producirse en algún punto y eso es lo que obliga a cambiar de comportamiento. Ese gran trastocamiento es, en efecto, imprescindible. Y el mismo razonamiento puede aplicarse al lenguaje. La única cosa que puede producir esta estructura relacional es el miedo, el miedo a la muerte. Si la gente se siente amenazada, evita ciertas actuaciones; de no ser así, la apropiación caótica dominaría y la violencia iría siempre en aumento. La prohibición es la primera condición para la existencia de vínculos sociales y asimismo el primer sistema cultural. El miedo es esencialmente miedo a la violencia mimética; la prohibición constituye una protección frente a esa escalada. Y todos estos fenómenos, increíblemente complejos, los desencadena el crimen fundador, el mecanismo del chivo expiatorio. (Girard, 2004 pp. 123-124)

La comprensión del sacrificio la rodea un manto de misterio. El humanismo clásico no ha sabido definir este fenómeno humano. Entre otras cosas porque en esta filosofía predomina un espíritu piadoso y de distancia frente a las impurezas emanadas de la violencia sacrificial. De ahí que la filosofía no proponga la vinculación teórica entre lo sagrado y la violencia. (Girard, 2016)



Desde el humanismo clásico la relación entre la violencia con lo sagrado ha sido velado, ocultado, por concepciones moralistas y místicas que hacen del poder sagrado una instancia experiencial distante al curso evolutivo de las culturas y las comunidades humanas. Sin embargo, el misterio del sacrificio que ha sido definido por el humanismo, es superado bajo el esclarecimiento que genera el deseo de violencia. (Girard, 2016)

El misterio se esclarece una vez se considera que lo sacrificial nace de la naturaleza relacional del deseo violento. Un deseo que no puede ser definido como irracional o instintivo. En la desmitificación de esta comparación que no ha sido comprendida por el humanismo clásico, a saber, la que relaciona la violencia con lo sagrado, las investigaciones en fisiología (Girard alude al trabajo de Anthony Storr *Human Agression* 1969), consideran que la violencia entre el animal y el ser humano no son fenómenos distintos.

La violencia es una disposición biológica identificable tanto en el comportamiento animal como en el humano. En la perspectiva de los estudios sobre el parentesco entre la fisiología humana y animal como en los relacionados con el comportamiento animal (etología), el deseo de violencia difícilmente se satisface o tiene un límite. La insaciabilidad de la violencia en los animales es semejante a la practicada por los hombres cuando traban relaciones sociales. (Girard, 2016)

Como todo deseo, la violencia fisiológica necesita de un tipo de placebo o recompensa que colme la sensación de vacío. El sacrificio puede actuar como un tipo de recompensa y sustitución ante la carencia que pone de manifiesto el deseo violento. Lo anterior se corrobora cuando el autor señala que:

La violencia insatisfecha busca y acaba siempre por encontrar una víctima de recambio. Sustituye de repente la criatura que excitaba su furor por otra que carece de todo título especial para atraer las iras del violento, salvo el hecho de que es vulnerable y está al alcance de la mano. (Girard, 2016, p. 11)

En este entendido la violencia humana es un deseo reactivo o conflictivo que sustituye la ira y la excitación propia (la del victimario) hacia otro (la víctima), quien usualmente recibe la fuerza de la ira contenida. Depositar toda la fuerza reactiva de la violencia hacia una víctima, da cuenta de la naturaleza relacional del deseo conflictivo que caracteriza al sacrificio. La violencia ocurrida en el sacrificio es una transacción, es decir, una mediación que entrega la vida humana al recambio y la sustitución.

3. La violencia sacrificial y su eficacia

La violencia sacrificial es una forma de transacción social, donde se cambia una víctima por paz; ello se realiza bajo el entendido de prevenir su efecto reproductor. El origen del sacrificio tiene que ver con la figura del recambio, la sustitución. Girard amplía esta hipótesis con la idea de Joseph de Maistre, en su *Tratado sobre los sacrificios* (2009), en donde se identifica que las víctimas de recambio son los animales. Esta misma hipótesis se coteja en las prácticas pastoriles de las comunidades del Alto del Nilo,

los *nuer*, que fueron estudiados por el etnólogo E-E Evans-Pritchard (Girard, 2016). En los estudios de los etnólogos se pone de presente que el fenómeno de la sustitución se hace con tanto detalle que el mundo de los bovinos se convierte en un doble del mundo de los pobladores *nuer*. La hipótesis de la violencia como sustitución, desplaza la concepción del sacrificio como expiación y condena moral. El sacrificio usualmente se ha entendido como una práctica que acelera la muerte de alguien. La víctima es depositaria de la violencia bajo el efecto de un juicio de culpabilidad. Para Girard, y de la mano de los registros propuestos por la etnografía de E-E Evans-Pritchard, se entiende, inicialmente que:

La relación entre la víctima potencial y la víctima actual no debe ser definida en términos de culpabilidad y de inocencia. No hay nada que ‘expiar’. La sociedad intenta desviar hacia una víctima relativamente indiferente. Una víctima “sacrificable”, una violencia que amenaza con herir a sus propios miembros, los que ella pretende proteger a cualquier precio” (Girard, 2016, p.14).

El fenómeno sacrificial se sitúa más allá de la noción bíblica del chivo expiatorio (aunque lo supone), heredero de la tradición bíblica, particularmente del relato que se cuenta en el Capítulo 16 del *Levítico*, y donde el sacrificio está relacionado con un rito de inmolación del macho cabrío y cuya función social busca la limpieza de los pecados. Saliendo del campo restringido de la moral del pecado, la forma usual de significar el chivo expiatorio tiene que ver con un mecanismo espontáneo que transfiere la culpabilidad (a modo de una transacción como se ha descrito anteriormente) de los males que ocurren a la comunidad sobre una víctima propiciatoria (Moreno, 2018). El sentido psicosocial y popular de la palabra sacrificio y que se encuentra a la orden del día en los periódicos, las conversaciones, las novelas, los documentales como en el cine, suelen evocar la tragedia humana de todas las víctimas provenientes de los despidos masivos, las masacres, las torturas, los pogromos, los etnocidios, los feminicidios, las pandemias, etc. Todas las víctimas de los sistemas sociales sacrificiales comparten una realidad humana fundamental: el desplazamiento de la violencia a modo de un intercambio en donde opera el mecanismo de la mimesis en el que los miembros de un grupo culpabilizan a otros miembros de un mal colectivo. La mimesis es el aceite que pone en funcionamiento el mecanismo sacrificial. Para los etnólogos ante la ausencia de los patrones de dominación, el sacrificio, de un modo biológico y cultural, actúa como un freno de las violencias internas en las comunidades de los primeros homínidos. Como lo sostiene nuestro autor en *Veo a satán caer como el relámpago*:

El sacrificio no solo desempeñó un papel esencial en las primeras edades de la humanidad, sino que incluso podría constituir el motor de todo lo que

nos parece específicamente humano ... , de todo lo que permite sustituir el instinto animal por el deseo propiamente humano: el deseo mimético. (Girard, 2002, p. 176)

La eficacia de lo sacrificial se opone a la verdad religiosa, en el sentido de que esta descansa sobre una verdad antropológica fundamental que consiste en un conjunto de acciones que tienen una influencia real sobre aquello que produce la exacerbación de la violencia en la comunidad, como también de los procesos contrarios que permiten contenerla. (Vinolo, 2010)

Las comunidades presentan sus reglas emanadas de la trascendencia divina con el fin de garantizar su eficacia; estas llegan a la inmanencia social con una connotación religiosa especial. El puente que se produce entre la trascendencia divina y la verdad de la inmanencia social es la eficacia y la autorrealización del orden social en la comunidad. (Vinolo, 2010)

Antes de que el acto sacrificial sea entendido como un fenómeno de expiación, su modo de aparición da cuenta de la naturaleza violenta que predetermina la condición fisiológica de los seres humanos. Una condición que de manera extensiva (bajo el primado de una ley de supervivencia del grupo), busca proteger a los miembros de un colectivo. En este entendido podemos sostener que la violencia sacrificial es un fenómeno de inmunización social y en ello radica su eficacia. La expiación suele condenar a las sociedades por cuenta de la celebración de una víctima sacrificial. En cambio, su eficacia permite descubrir que entre más intensa sea la violencia que ha dado lugar a la aparición del sacrificio, mejor se consolidan las instituciones y su función de irradiar unidad social:

Existe, sin embargo, un común denominador de la eficacia sacrificial, tan más visible y preponderante cuanto más viva permanezca la institución. Este denominador es la violencia intestina: son las disensiones, las rivalidades, los celos, las peleas entre allegados lo que el sacrificio pretende ante todo eliminar, pues restaura la armonía de la comunidad y refuerza la unidad social. (Girard, 2016, p. 18)

4. Deconstrucción y sistemas sacrificiales

La deconstrucción que efectúa Girard de esas narrativas busca las huellas de una violencia fundacional que tiene lugar en el sacrificio de una víctima, cuya función será la de resolver los conflictos que amenazan con la destrucción de las comunidades primitivas. Dicho de otra manera, las huellas del crimen originario o sacrificio es la base

sobre la cual se constituyen las sociedades organizadas a través del funcionamiento de los sistemas de inmolación colectivos. El sentido de la palabra deconstrucción es una clara referencia a la obra del pensador francés Jacques Derrida.

La deconstrucción es un método filosófico en donde se pone de presente que el uso del lenguaje, no solamente menta a una teoría de la significación, sino también a una teoría de las cosas que se pueden hacer con el habla, es decir, que el lenguaje exterioriza la fuerza retórica que tiene el decir persuasivo (performatividad). La deconstrucción es un método filosófico cuya potencia interrogativa, consiste en asumir la tarea epistemológica de mover los fundamentos teóricos de las disciplinas (deconstruir). En la filosofía la pregunta plantea una apertura al descubrimiento de una realidad más allá del prejuicio de la historia o de la misma autoridad de la filosofía. La deconstrucción tiene una intencionalidad interrogativa y está llamada:

A poner en cuestión o a exceder la posibilidad o la necesidad última del cuestionamiento (o del preguntar) mismo, de la forma interrogativa del pensamiento, interrogando sin confianza ni prejuicio la historia misma de la pregunta y de su autoridad filosófica. Pues hay una autoridad-por tanto, una fuerza legítima- de la forma cuestionante o interrogativa, respecto de lo que podemos preguntarnos de donde extrae una fuerza tan importante en nuestra tradición. (Derrida, 2002, pp. 21-22)

La deconstrucción es un ejercicio metodológico nominalista. Puesto que se ofrece como un ejercicio analítico sobre la retórica de los discursos filosóficos y no filosóficos, su tratamiento tendrá un comportamiento distinto en la extensa obra derrideana. Cada ejercicio hermenéutico practicado por Derrida a lo largo de su propuesta filosófica deriva en un cierto uso de la deconstrucción, que lo deslinda de otro diferente, haciéndolo en la práctica un método más nominal que universal. Por nominalismo metodológico entendemos la pragmática de un método filosófico, que exponiendo un camino desde unos presupuestos lingüísticos y hermenéuticos particulares, se sitúa en perspectiva crítica al análisis de los fenómenos discursivos y culturales.

Como tendremos oportunidad de apreciarlo a lo largo de este capítulo, la fenomenología mimética que acaece en la práctica sacrificial se encuentra con el ejercicio deconstructivo en el sentido de que el linchamiento colectivo hacia una víctima es un hecho social que desborda el poder de significación de la filosofía y de la retórica. Ese espacio de lo indecible en el que se sitúa el pensar al apreciar el mecanismo de la violencia sacrificial colinda con el poder místico de la autoridad, sobre todo cuando se siguen mandatos o se cumplen mecanismos de expiación.

La deconstrucción permite a la filosofía incursionar en el estudio de lo innombrable que en la perspectiva de la teoría mimética corresponde al hiato descubierto por Girard entre la violencia y lo sagrado. En efecto, para Derrida el campo de lo sagrado o de lo místico tiene que ver con el cumplimiento de una norma o el seguimiento al mandato de una autoridad. Derrida de la mano del pensador francés Michel De Montaigne interpreta el giro místico o el fundamento de la autoridad, como el advenimiento de un silencio que emplaza el recurso retórico del lenguaje, para incursionar en una estructura punitiva que expone la vida humana a la violencia ínsita al cumplimiento de ley:

Ningún discurso justificador puede ni debe asegurar el papel de metalenguaje con relación a lo realizativo del lenguaje instituyente o a su interpretación dominante. El discurso encuentra ahí su límite, en sí mismo, en su poder realizativo mismo. Es lo que aquí propongo denominar (desplazando un poco y generalizando la estructura) lo místico. Hay un silencio encerrado en la estructura violenta del acto fundador. Un síntoma psicológico emparentado con el efecto que ejerce la práctica sacrificial sobre la comunidad. El silencio que ejerce el poder místico de la autoridad como la violencia sacrificial hacia la víctima no es exterior al lenguaje. (Derrida, 2002, p. 33)

Así las cosas, y en perspectiva de la problematización filosófica de la memoria y su incidencia en el relato de las víctimas como en de la de los victimarios, escenario teórico que corresponde al estudio sobre los sistemas sacrificiales y la religión surgen varios interrogantes: ¿cómo relacionar, lo místico, lo sagrado y la violencia a partir del aplazamiento del lenguaje?, ¿de qué manera el silencio que deja tras de sí la autoridad del lenguaje de ley como también la práctica sacrificial, son formas religiosas que tendrían las víctimas para expresar el sometimiento a la barbarie?, ¿si el silencio es la expresión corporal y lingüística ante la exteriorización de una fuerza de ley, cuál es entonces la narración posible para entender el lenguaje de las víctimas frente a la versión de los victimarios?, ¿es posible hacer la memoria de los desposeídos, desarraigados, agredidos y violentados en el silencio?, ¿podrá interpretarse la justicia como el silencio de los violentados sobre los violentos, que oculta además el poder que emana del ‘fundamento místico de la autoridad’?, ¿qué posibilidades reales tiene una concepción de justicia como reparación material, si el silencio de las víctimas aparece como un grito que no se escucha, siendo al mismo tiempo la respuesta lingüística ante la ejecución punitiva del lenguaje de ley (sacrificio)?

En las sociedades sacrificiales opera el mecanismo de la violencia mimética que se genera en el fundamento místico de la autoridad. Es decir, existe un poder religioso que practica sacrificios y abre un campo de estudios sobre el funcionamiento de los sistemas sociales en perspectiva a relacionar abiertamente las relaciones entre

la violencia y lo sagrado. Una de estas relaciones es la derivada con los sistemas de organización social que reproduce violencia sacrificial. La violencia sacrificial escoge de un modo arbitrario una víctima para salvar a todas las otras. De esta manera se explica el origen de lo sagrado desde la perspectiva de la violencia. La crisis mimética recurre al linchamiento de una víctima como una respuesta para inmunizar a la colectividad de la violencia mimética. Tal es el resorte del “mecanismo victimario”. La sociedad se reconstruye bajo una nueva forma de solidaridad donde la divisa es “uno para todos y todos para uno”. El linchamiento es fundador, ya que la rivalidad mimética supone el paso del deseo de apropiación, la cual confronta a unos contra otros, hacia una forma no violenta donde prima la supervivencia de la vida social y es la que se da en la mimesis antagonista, representada en una víctima inocente que pone fin a todas las violencias sacrificiales anteriores.

Así se llega al segundo sentido de la víctima sacrificial, que alude al reconocimiento que hace el grupo del carácter benigno e inocente de la víctima (Dubouchet, 2018). La víctima es ahora la portadora de un mensaje de no violencia. Es venerada por ser el principio de la paz social y la calma. La sacralidad de la víctima tiene lugar en el reconocimiento de su sacralidad. Se da en este momento el paso de la violencia a lo sagrado²⁶. Sin embargo, la instauración provisional de la paz social se ve vulnerada por cuenta del deseo mimético, que explica la continuación de la violencia recíproca y generalizada. Bajo este mecanismo la sociedad entra en crisis y busca nuevas víctimas. El deseo mimético que precede a la crisis sacrificial obedece a la lógica del ‘eterno retorno’, que ha sido un principio cosmológico desde la tradición griega e indoeuropea, siendo Nietzsche su teórico de cabecera, en particular por identificar en el patrón de la repetición de las cosas en la historia de los hombres el eterno retorno de la violencia (Dubouchet, 2018). Ante el advenimiento de la fatalidad de la crisis mimética no queda más sino reivindicar el mecanismo victimario en donde se origina la cultura y en general el sistema de las prohibiciones.

5. La teología profana y los sistemas sacrificiales en Franz Hinkelammert

Toda esta visión filosófica y antropológica de los sistemas sacrificiales y sus implicaciones sociológicas, en particular por sus bondades para leer el mecanismo de la violencia social y sus maneras de producir víctimas al interior del sistema del mercado capitalista, se encuentran de manera reveladora con la teoría crítica que ha propuesto

26 Para Jean Pierre Dupuy cuando la sociedad reconoce que la víctima es sagrada, ha comprendido que el sacrificio contiene la violencia en dos sentidos: la detiene y la retiene. (Dubouchet, 2018, p. 28)

el economista y filósofo Franz Hinkelammert. Esta propuesta ha sido usada para leer los grandes conflictos sociohistóricos que ha atravesado Latinoamérica desde la segunda mitad del siglo XX.

La teoría del alemán parte de una lectura del sistema económico capitalista dentro de una visión teológica del mundo: según esta visión la economía como una ciencia que estudia el comportamiento de los flujos del capital y las dinámicas del mercado ha tendido hacia la sacralización de la riqueza desde una visión animista y fetichista de las relaciones sociales de producción. En efecto para Hinkelammert a través del fetichismo que plantea Marx como vector de análisis del sistema capitalista, las ciencias sociales comienzan a considerar el poder como el significado de lo invisible en el ordenamiento social de lo visible. (Hinkelammert, 2017)

Las instituciones sociales como las prisiones, las escuelas, los hospitales, las fábricas, los Estados y en general todas aquellas corporaciones basadas en las relaciones de propiedad están atravesadas por un principio animista que es profundamente fetichista. Detrás de todas estas formas de organización social actúa una fuerza motivacional que es invisible. Según esta fuerza invisible se produce una dinámica de poder basada en la división social del trabajo, instaurando a su paso la distinción entre dominados y dominadores, capitalistas y proletariado, señorío y servidumbre, etc. El fetichismo de las relaciones mercantiles se independiza de la división social del trabajo, y actúa a través de una lucha de vida o muerte que se define en función de la abstracción de los resultados. Una institución es valorada en función de sus resultados. (Hinkelammert, 2017)

La vitalidad y la fuerza de las instituciones la genera el fetichismo o la creencia de que la visibilidad de una institución o corporación se genera en sus resultados. Y estos pueden estar sujetos a la relatividad del mercado: pueden ser positivos y en este sentido prosperan todos los miembros que hacen parte de un organismo vivo que es la institución, o pueden ser negativos y entonces las nociones de estabilidad y progreso se derrumban por cuenta del fracaso y el saldo rojo en los resultados. Junto a la valoración del trabajo de las personas con relación a los resultados, se suman otras dinámicas al fetichismo del mercado como lo son las formas de vida y las relaciones mercantiles.

Estas últimas están dadas en las relaciones de producción de los objetos. Estos, bajo la dinámica de la oferta y la demanda cobran vida generándose la deshumanización del sujeto que las produce, situación que trae como consecuencias fenómenos típicamente sacrificiales como lo son la reificación, la enajenación y la objetivación de toda

la existencia social de los hombres²⁷. En una ilustrativa comparación, Hinkelammert semeja la teoría del fetichismo formulada por Karl Marx con el mito de la caverna de Platón, y aprecia en el conflicto entre la esclavitud y la trascendencia que se produce entre las personas confinadas al fondo de la caverna y aquella que decide salir y ver la luz, como una dinámica análoga al comportamiento religioso que se desata en las sociedades del fetichismo del mercado, en especial a través de la glorificación de los intereses mundanos (el dinero por poner un ejemplo), sancionando derechos en favor de los que están acostumbrados a los privilegios y la comodidad frente a las realidades que atraviesan los excluidos y los marginados de la sociedad del confort, que habidos de trascendencia y liberación ven interrumpido sus deseos de reivindicación social:

La teoría del fetichismo en Marx es, en cierto sentido, una transformación del mito de la caverna de Platón. Una vez desarrolladas las relaciones mercantiles, las mercancías se transforman en mercancías-sujetos, que actúan entre sí y sobre el hombre arrojándose la decisión sobre la vida o la muerte de aquel. Permiten una complejidad de la división del trabajo nunca vista, se lanzan a la vez encima de él para ahogarlo. Y si el hombre no toma conciencia del hecho de que esta aparente vida de las mercancías no es sino su propia vida proyectada en ellas llega a perder su propia libertad y al final su propia vida. A partir del análisis de la mercancía-sujeto como un objeto físico-metafísico, Marx llega a la formulación de su crítica a la religión. La religiosidad, que Marx descubre es aquella de la sacralización del poder de unos hombres sobre otros y de las relaciones mercantiles entre los hombres, en nombre de las cuales unos se adjudican el poder sobre los otros. Es aquella religión que canoniza el derecho de unos a decidir sobre la vida o la muerte de los otros, y que proyecta tal poder hacia la propia imagen de Dios. Marx descubre a la vez otro aspecto de la religión, que es protesta en

27 Así es el diagnóstico de Marx en los Manuscritos económico-filosóficos de 1844 al señalar lo siguiente: “el obrero se vuelve más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuanto más mercancía produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directamente de la valorización del mundo de las cosas. El trabajo no solo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero en cuanto mercancía, y justamente en la producción en que produce mercancías en general. Este hecho, por lo demás, no expresa sino esto: el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un ser extraño, como un poder independiente del productor. El producto del trabajo es el producto que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa; el producto es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece en las condiciones de la economía política como desrealización del trabajador, la objetivación como pérdida del objeto y servidumbre a él, la apropiación como extrañamiento, como enajenación” (Marx, 2018, p. 189).

contra de tal situación. Pero su futuro será desaparecer y ser rebasada por una praxis que supere las mismas relaciones mercantiles y que devuelva al hombre mismo la subjetividad perdida en los objetos producidos. (Hinkelammert, 2017, p. 50)

Desde la perspectiva sacrificial que instauran las instituciones inspiradas en el fetichismo del mercado, advienen dos alternativas sociales: por un lado, la aniquilación de la humanidad por cuenta de una adoración inclemente al capital, palpable en los deseos de enriquecimiento y los ideales del progreso ilimitado. O de otro lado, la renuncia a la violencia mimética que desata el fetichismo del mercado, a través de una *praxis de liberación*, donde la organización política y económica de las víctimas se convierte en el instrumento definitorio de una actividad social no idolátrica del capital, sino inspirada en los ideales comunitarios del trabajo colectivo, el bien común y el crecimiento axiológico y político de estas organizaciones.

El fetichismo del mercado es la divinización del capital como principal fuente de la motivación humana sobre la cual se crea toda la idolatría religiosa que le rinde culto al sistema capitalista. Entre las primeras variables que se destacan en el análisis del fetichismo del mercado tiene lugar el capricho. Y este fenómeno se da primordialmente en el cambio que ocurre entre el valor de uso al valor de cambio de los objetos. En una sociedad donde los objetos no representan sino lo que ellos vienen a ser en función de la utilidad, el capricho no tiene lugar porque los objetos reportan un tipo de utilidad para quien los usa. Sin embargo, el valor de cambio de las cosas en una sociedad de mercado, practica el capricho para alterar el valor de uso de las cosas. En este sentido los zapatos que fabrica el artesano de la zapatería son derrotados por la confección del mismo zapato que diseña el consorcio deportivo de Nike. Los ejemplos se pueden multiplicar a todo orden de mercancías, de tal modo que el avance del capitalismo se produce en medio de este juego de ganancias y de pérdidas donde el caucho es derrotado por el carbón, y luego este recurso será derrotado por el petróleo, etc.

Otras derivas que conectan la violencia del deseo mimético con las dinámicas sacrificiales que se practican en el capitalismo contemporáneo fueron explorados por Girard y sus diálogos con los teólogos de la liberación, en particular en la perspectiva de Franz Hinkelammert, para quien la ambivalencia del pensamiento mimético gravita en la distinción entre los autosacrificios y el don de sí. Lo primero está dado en aquellos sistemas sociales donde se produce la aceptación de los sacrificios, no siendo otra cosa más que la resignación de las víctimas ante la fatalidad de la ejecución por parte del verdugo. El sistema capitalista funciona bajo el modelo de los autosacrificios, que se implantan en América desde la conquista con el exterminio de los sistemas

sacrificiales de los aztecas, los mayas y los incas, para imponer las formas sacrificiales cristianas, que miméticamente caen en círculo vicioso de la repetición de la violencia. De otra parte, del don de sí obedece a la entrega de la vida por cuenta de una razón justa. (Assmann, 1991)

Para Benedito Ferraro el don de sí en el cristianismo sucede en el sacrificio que se realiza por justicia a los más vulnerables: en los tiempos de la teología de la liberación esta causa justa tiene que ver con una lucha social por la dignificación de la vida de los más pobres. Es así como la inmolación de Cristo obedeció a la causa de la justicia y la lucha por las víctimas. A contrapelo el sistema sacrificial por excelencia está representado por el dios-dinero. Se trata de una figura sacra e idolátrica que:

Exige la sangre de los pobres, de los obreros, como ayer exigía la sangre de los indios y de los negros. Se cuenta que, en algunos lugares, los indios sacrificaban vírgenes a sus dioses. Pero los indios decían que los españoles sacrificaban millares de vidas, en las minas, al dios-oro. Hoy y aquí, en el fondo es la misma cosa la que continúa aconteciendo. (Assmann, 1991, p. 45)

Pensar los usos de la teoría mimética en América Latina es en cierta forma una opción moral y epistemológica por los pobres, tal y como lo declara Leonardo Boff siguiendo las huellas de la práctica sacrificial en el continente duran la época de la conquista:

Como decía un profeta maya-Quilambalu- cuando llegaron los conquistadores: los conquistadores aplastaron, mataron todas las flores para que solamente quedasen ellos. Esta es la lógica de la dominación: genera víctimas, mata las flores, tritura la cultura, destruye las relaciones sociales... es una inmensa cadena de víctimas. (Assmann, 1991, p. 47)

6. Sacrificio, violencia y cultura

La propuesta de Hinkelammert se enmarca en la filosofía de la religión, que busca de segunda mano explicar el trasfondo religioso del capitalismo. Animado por la tesis de Walter Benjamin y según la cual el capitalismo es una religión, nuestro pensador en un artículo que lleva por título *Sobre el juego de las locuras: Ifigenia, San Pablo y el pensamiento crítico* (2008) propone una serie de giros que nos llevan a pensar varias cosas: en primer lugar, el tema del sacrificio en la tragedia griega, y cómo el precio social de la vida humana recae en favor de los victimarios (sacrificadores) en contra de las víctimas (los sacrificados). En segundo momento, la historia sobre la crisis sacrificial en las culturas antiguas es cuestionada por la teología paulina y su ideal del cristianismo como sabiduría y locura divina que supera la sabiduría y locura mundana.

Tercero, el juego de las locuras sugiere una tesis interesante sobre la filosofía como instancia sustantiva para la aparición del pensamiento crítico. Su modo de aparición corre por cuenta de una cierta postura espiritual, una suerte de conversión interna del sujeto que se confronta contra una visión imperial del mundo, que es la que subyace al poder imperial del capital y su ortodoxia cristiana. El modelo de este enfrentamiento es Pablo de Tarso.

La tesis general del planteamiento de Hinkelammert sostiene que el origen del capitalismo se produce al interior de la religión cristiana. Esta tesis discute la otra tesis de Max Weber y según la cual el origen del capitalismo se produce con el espíritu protestante y su implementación en los países del norte (Estados Unidos y Canadá). El reducto final de esta tesis redonda en una mirada del pensamiento crítico emergiendo como una teoría que tendría que deconstruir las relaciones entre la religión y el sistema económico.

En primer lugar, tratemos de caracterizar muy brevemente lo siguiente ¿qué significa afirmar que un sistema económico semeja a un sistema religioso? Esta relación básicamente parte de la idea antropológica según la cual los seres humanos depositan su fe en una realidad supratrascedente que mueve todos los hilos de las relaciones humanas (Dios es la encarnación del capital).

En este orden de ideas toda práctica religiosa busca celebrar ritos que refrenden la alianza entre los humanos y Dios. Por ejemplo, los sacrificios crean todo un sistema de compensaciones donde las víctimas inmoladas son tributos para que la fe en la divinidad (el poder y el dinero) se mantenga intacta.

Crea también un sistema de prohibiciones para que la fe esté regulada por un sistema normativo (el derecho y las leyes del mercado). Y genera una dinámica entre víctimas y victimarios en donde la violencia se convierte en algo sagrado, mediado por una práctica sacrificial leída como bendita o maldita por sus intérpretes, que serían los sacerdotes, hoy día los economistas.

Otros fenómenos subsidiarios a este sistema de las relaciones humanas y las divinas son la alienación (la reificación del sujeto en objeto del trabajo y de la mercancía), la fetichización de la vida humana y de las cosas (debido al poder simbólico y mágico que adquieren los objetos y las personas en los sistemas de valor de cambio que superan a los del llano valor de uso), la mundanización y el utilitarismo (la reducción de todo lo humano a la región de lo medible y cuantificable), entre otros elementos que alteran la vida emocional, moral, política y psicológica de las personas.

Hoy día bajo los análisis del pensador coreano Byung-Chul Han, todos estos estudios emocionales alrededor de la vida subjetiva y su relación con el sistema económico imperante, se conoce como la psicopolítica o de cómo la vida psíquica de las personas es manipulada por un sistema de consumo que a través de las redes que movilizan los gustos, las ideas políticas, la vida amorosa, la socialización, etc. En este mismo sentido el poder del capital traslado el control de los cuerpos (biopolítica y tanatopolítica), al control de la vida interior, de las almas (psicopolítica).

A grandes rasgos estos serían algunos de estos vectores de análisis para profundizar en la tesis según la cual la vida social del capitalismo semeja a un sistema de creencias o prácticas religiosas. El autor estudiado propone otras variables que se relacionan con el sacrificio, la dinámica entre las víctimas y los victimarios, la conversión espiritual frente a la dominación imperial y el papel de vida y de la muerte que genera una instancia crítica de cuestionamiento.

Consideremos, ahora sí, los planteamientos de Hinkelammert a la luz de lo enunciado en su tesis central: mostrar en las relaciones entre pensamiento religioso y sistema económico las fuentes de las crisis en las sociedades occidentales animadas por un juego de contrastes, y que el autor en mención denomina el juego de las locuras.

6.1. La idea de la locura en Ifigenia

Para ser más precisos nuestro pensador propone una mirada heterodoxa a la religión porque combina elementos provenientes de la tradición literaria, en especial si se considera su idea de leer la historia de la cultura griega (de sus límites y decadencia) desde el juego de las locuras alrededor del mito de Ifigenia, historia que deviene en tragedia en los relatos de Esquilo, Eurípides, hasta llegar a la modernidad con Goethe.

Ejemplos de este modelo de pensar el origen y la crisis de la filosofía antigua la encontramos en Friedrich Nietzsche y en René Girard. En el primero, porque en su conocida obra *El nacimiento de la tragedia* señala que esta invención cultural fue el gran hito cultural de la tradición antigua, al lograr identificar que la aparente ilustración del pensamiento griego (encarnada en el intelectualismo socrático), era superada por el poder agonístico que emanaba del héroe trágico: un personaje embriagado por la locura que alteraba el orden racional, y su caída en la *hybris* (locura, ambivalencia, contradicción) por cuenta de las potencias religiosas y creadoras de valor como lo fueron Apolo y Dionisio, fuerzas divinas que originan un caos poético visible en la composición de la tragedia y su gran fuente de creación de valores morales y estéticos.

A su vez, para Girard en una obra como *La violencia y lo sagrado* señala que la tragedia es la representación de una crisis más profunda al interior de la espiritualidad griega y la cual tiene que ver con una concepción del sacrificio que sembraba la injusticia y la discordia perpetua, ya que los conflictos humanos en las tragedias se producen entre padres e hijos, entre hermanos y en general entre todos los miembros de una familia. Todo esto supone la pérdida de las diferencias filiales y en general el advenimiento de una poética de la violencia, es decir, el cambio de una violencia directa entre rivales a un espectáculo que propiciaba la catarsis popular del mensaje dramático de la tragedia. Cuando la violencia se convierte en espectáculo surge lo que el francés denomina la violencia uniforme o el imperio de la mismidad violenta, la cual destruye todas las diferencias creadas por los sistemas sociales que resguardan el orden, la paz y la convivencia.

La heterodoxia que calificamos en cuanto a la introducción de estos temas por parte de Hinkelammert obedece a juicio del relator del texto, al rastrear las fuentes míticas y religiosas que subyacen al pensamiento económico en clara relación a los relatos literarios y su capacidad de narrar el juego de los afectos y primordialmente de la violencia que genera el sacrificio. El juego de las locuras es una transgresión en el comportamiento social de los seres humanos y es el que aprecia en el otro no al prójimo, al cercano y el amigo, sino al rival, al distante, al enemigo.

Otro de los elementos que subyace en el relato literario y religioso tiene que ver con la relación entre víctimas y victimarios: en estos relatos encontramos pesos y contrapesos para identificar en qué situaciones y bajo que cosmovisiones de la vida cobra más protagonismo la valoración de la existencia social de los seres humanos: nos referimos a la condición humana de las víctimas y la de los victimarios.

Para profundizar un poco más en la concepción del sacrificio y de la violencia que subyace a la tragedia griega, Hinkelammert evoca la historia de Ifigenia. Un relato que bien podría semejar a lo que ocurre en este momento en el conflicto bélico entre Ucrania y Rusia. En efecto, las historias de Esquilo como la de Eurípides señalan que Ifigenia es la hija del rey griego Agamenón. Como los vientos no eran favorables para el éxito de la expedición militar hacia Troya los sacerdotes, intérpretes del lenguaje de los dioses, sugieren al rey griego que conviene sacrificar a su hija; esto se lleva a cabo y el éxito de la campaña militar queda asegurado. El sacrificio de Ifigenia, a todas luces es un sacrificio donde la vida humana es el medio para la victoria de los intereses políticos y económico de los griegos sobre los troyanos.

Sin embargo, esta violencia sacrificial será continuada en la venganza que planea Clitemnestra contra Agamenón, una historia contada por Esquilo en la *Orestíada*. Como

se ve, en el relato de Ifigenia el desconcierto sobre la nulidad de la vida de las víctimas es sustituida por el valor de la guerra, el éxito de las operaciones militares, en otras palabras, la vida de los victimarios usa la vida de las víctimas como instrumento para la legitimación de sus propios intereses políticos y del poder económico. En síntesis, los sacrificadores se imponen a los sacrificados.

6.2. La idea de la locura Pablo de Tarso

Es claro que en la tradición mítica y religiosa de la tragedia griega se plantea una visión social de las personas en un entorno político dominado por la disputa y conflicto. En estos relatos emergen claramente dos subjetividades: las víctimas y los victimarios. La economía no se margina de esta historia porque se encuentra vinculada a una concepción social de la vida humana donde el éxito de la empresa de conquista (en el caso de Agamenón la expedición militar) está supeditada a nuestras relaciones con los más cercanos: lo niños, los hijos y las mujeres. Agamenón sacrifica a su hija y asegura la riqueza en el proyecto económico-militar contra Troya. De algún modo el cristianismo asume el planteamiento nuclear de la tragedia, a saber, la concepción del sacrificio, asunto que supone la crisis cultural del modelo de la racionalidad y la apertura de la cuestión previa a la ilustración griega: ¿cómo redefinir las relaciones sociales entre los hombres a partir de nuestra relación con lo sagrado? En otras palabras, desde el periodo de la filosofía helenista y la irrupción del cristianismo en el Imperio romano aflora la cuestión decisiva para la humanidad occidental: ¿cuál es el modelo espiritual de referencia, Atenas o Jerusalén?

Ahora bien, la heterodoxia filosófica propuesta por Hinkelammert se trenza más. Pues aporta elementos de la tradición teológica que, desde una perspectiva evangélica, hace una mirada a la definición del cristianismo como una religión de la locura, según la carta a los corintios de San Pablo, una idea muy original del cristianismo que finaliza con el temido histórico del imperio en los tiempos del monarca Constantino.

Cuando la religión se hace imperio pierde fuerza la idea paulina del cristianismo de un saber que versa sobre la locura divina. Se impone la sabiduría política de los hombres, y con ellos se acelera la muerte del cristianismo como religión de los débiles, los excluidos de la historia, en fin, surge una religión de los poderosos y los sacrificadores a contrapelo de una religión de los débiles y lo más vulnerables.

Este sería un origen religioso del capitalismo, el que convierte el mensaje de Dios de la buena nueva de la amistad y la solidaridad con el prójimo, para devenir en una política y economía de la expansión imperial, es decir, el capitalismo oficia de la mano con el cristianismo en su versión imperial como una religión oficial, que se declara

en rivalidad frente a otros credos. La dialéctica entre el imperio y las colonias tiene lugar en el termidor imperial del cristianismo, puesto que uno de sus objetivos económicos y religiosos será la dominación y conquista de otras comunidades y lenguas divergentes. Esta historia se constata en la expansión imperial del cristianismo por Europa, Asia, África y América, desde los tiempos medievales hasta la época moderna.

Ahora bien, en medio del juego de las locuras emerge el pensamiento crítico como un esfuerzo por desenmascararlo. El desenmascaramiento tiene una fenomenología, diríamos que tiene un método que acaece a modo de una forma de transformación espiritual. Particularmente por mostrar que la disposición anímica de San Pablo y su crítica a la idea de la sabiduría griega, sería a todas luces una apuesta filosófica digna de ser considerada como una genealogía de la teoría crítica.

¿Cómo se produce la idea del pensamiento crítico en la figura espiritual de Pablo de Tarso? En primer lugar, se plantea una discusión filosófica entre el hombre religioso frente al sabio estoico o epicúreo alrededor de la idea de sabiduría: una de las preguntas decisivas que plantea Pablo a los filósofos es la que considera si la racionalidad de la filosofía, el logos, puede comprender el fenómeno de la resurrección de la carne. La discusión sobre la apuesta de verdad de esta cuestión da lugar a la paradoja entre la locura y la razón.

En otras palabras, las sabidurías de Agamenón y Clitemnestra (lo mismo podríamos decir sobre Edipo), la misma que encarna el ideal de la conquista o el ideal de la venganza, es propiamente la locura de los hombres que creen saber de Dios en este mundo, pero se engañan, porque la verdadera sabiduría corresponde al conocimiento de Dios, que es locura para los filósofos del logos.

En segundo lugar, se propone la tesis filosófica y teológica: la sabiduría del Dios cuestiona la idea de la sabiduría que corresponde a los líderes políticos y las jefaturas del mundo. Se trata de una sabiduría que está enmarcada en el misterio de los sacrificios humanos. En efecto, mientras que la sabiduría del sacrificador Agamenón (él representa un modelo de la jefatura) es la de usar a Ifigenia como instrumento para asegurar la idea de riqueza y victoria que dejaría el botín de una guerra contra el enemigo (este es un motivo económico y religioso muy fuerte), la sabiduría de Dios cambia con el propósito del sacrificio y la dignidad sagrada de las vidas humanas sacrificadas (que dejan de ser medios para convertirse en fines en sí mismos, esto en, subjetividades inocentes). Los motivos políticos y económicos que llevan a Agamenón a celebrar holocausto de su Ifigenia aparecen en los motivos que tuvo Pilatos para sacrificar a Jesús: el poder de la ley y el imperio sobre las masas empobrecidas.

6.3. La idea del pensamiento crítico

Se ha solido considerar que construir una historia del pensamiento crítico es en cierta forma un esfuerzo por identificar los grandes hitos de la filosofía moderna y actual que han propuesto un tipo de pensamiento autónomo y con criterio diferenciador. Este pensamiento es sin lugar a duda el de la filosofía. Usualmente se ha distinguido la filosofía como una instancia crítica porque responde a la formación del pensamiento autónomo, que ha tomado distancia del argumento de autoridad y del peso dogmático de la religión (situación que fue fundamental en el teocentrismo medioeval).

En la modernidad la filosofía se muestra a modo de un pensamiento secularizado que ha puesto toda la confianza en el ejercicio de la razón. El lenguaje de la razón es el lenguaje del uso metódico de los principios de la racionalidad, fundados en la claridad y la distinción (tal y como fue considerado por René Descartes).

En este sentido el panorama de la filosofía moderna es amplio y plural. Se trata de un pensamiento que se caracteriza por pensar el método, es decir, el proceso que mejor le permite al hombre obtener los resultados más satisfactorios para enriquecer su humanidad, y atender con oportunidad a las demandas que le traza un mundo cambiante y complejo.

Sin embargo, estas bases que soportan el andamiaje del pensamiento crítico pueden ser troqueladas si se parten de las premisas enunciadas, en particular del poder de denuncia y deconstrucción que adquiere el lenguaje religioso en las voces de Ifigenia o Pablo de Tarso. Otras son las variables que se asumen para el pensamiento crítico desde el juego de las locuras y la apuesta por una espiritualidad que decodifica las relaciones entre capitalismo y religión.

En este orden de ideas y de la mano de las heterodoxias filosóficas que propone Hinkelammert en su ensayo, quiero atreverme a situar a Pablo de Tarso como el verdadero creador del pensamiento crítico, y tomar distancia de aquella tradición que apuntala a las bases del método científico y los modelos de la racionalidad de la filosofía moderna (encarnadas en Descartes, Kant o Hegel).

Pablo es el maestro propiamente dicho del pensamiento crítico básicamente porque su aparición en la historia se plantea en medio de la discusión entre Atenas y Jerusalén, en especial en la confrontación entre una idea del logos como modelo en la racionalidad de los sacrificadores en oposición al logos de los débiles, que se caracteriza por exponer una noción de la racionalidad desde las periferias y atada al

conocimiento de lo divino. Esta voz de denuncia pone el centro de la discusión una idea de la sabiduría que actúa en función de la liberación del otro, y no se pliega al poder de los dominadores para quienes la liberación pasa justamente por la esclavitud del prójimo.

La crítica de Pablo a la locura mundana de los hombres sabios en Grecia desactiva la práctica de la esclavitud y se convierte en revolucionario porque altera el poder político dominante. Y todo ello ocurre bajo una concepción de la sabiduría de la mano del conocimiento de lo divino y el advenimiento de otras formas culturales donde experimentar la sabiduría implica reconocer al otro en su diferencia, que en la perspectiva de Pablo sería el pensamiento hebreo y el cristiano primordialmente.

El pensamiento crítico en Pablo de Tarso cuestiona el hecho de que el cristianismo de algún modo se institucionalice como imperio y poder político. En otras palabras, Pablo al ser víctima del termidor del cristianismo ortodoxo, que, asumiéndose como una filosofía de la sabiduría divina, deconstruye la falsedad de la sabiduría de los hombres, que a todas luces es una ciencia sobre la forma en la que unos seres humanos se hacen prósperos y felices en este mundo, haciendo sacrificio y miseria de otros seres humanos, quienes inferiorizados en sus prácticas de dominación (esclavos, prostitutas, vagabundos, mujeres, ancianos), los cuales no hacen parte de la casta de los más fuertes.

Otros modelos semejantes de esta crítica se encuentran en Jesús. De este modo lo plantea Dussel al interpretar la idea de crítica que propone Hinkelammert, a la luz de los modelos ejemplares y de pensamiento crítico que en su momento fueron Pablo de Tarso y Jesús:

La “crítica de la ley” en Pablo es un momento de la “crítica de la religión” iniciada por Jesús, como crítica al tempo de Jerusalén por su corrupción, por su doctrina sacrificial, por la ley que ha caído en un formalismo fetichizado, por interpretar la elección de Israel como privilegio, olvidando sus injusticias, y principalmente, por no haber ejercido dicha elección como responsabilidad para con los más pobres, las viudas, los huérfanos, los otros pueblos. Si alguien comienza la crítica como crítico de la religión fetichizada ese es Jesús, y su seguidor Pablo. (Dussel, 2017, p. 168)

Conclusiones

La libertad me desconocía, porque no era libre; tenía un amo, el acreedor; tenía un grillo, la deuda; y me faltaban la ocupación, el techo y el pan..

José Eustasio Rivera. La Vorágine, p. 222.

Observar el desenvolvimiento del deseo mimético en diversos campos de estudio de la filosofía como también de las ciencias sociales (antropología, religión, sociología, psicoanálisis o historia), tiene su origen en una cierta manera de leer la literatura. Ya sea en las historias de las principales novelas modernas, en las tragedias griegas de Antígona, Edipo rey o Ifigenia, hasta en los relatos bíblicos de Abel y Caín, El buen samaritano, entre otros relatos religiosos se descubre que la literatura es una apuesta teórica que oscila entre una fenomenología de la obra trágica y novelesca, y una antropología filosófica.

Es filosofía literaria, ya que parte de una descripción de las vivencias humanas dentro de la ficción novelesca y el nudo de la tragedia. La ficción novelesca como el conflicto humano en la tragedia es una construcción imaginaria que fabula la vida de un héroe que funge a modo de un modelo a imitar, contagiando a los personajes que lo circundan.

La ficción tiene que ver con la mimesis y el contagio que ejerce la locura de Don Quijote, Madame Bovary, Raskólnikov, etc. Esta mimesis de la ficción novelesca en el Quijote suele derivar en engaño, humor y alegría. En tales afecciones se encuentra todo el potencial mimético de la ficción literaria, ya que esta suele actuar de un modo emulativo, afectando el ánimo de los lectores, estimulando la creación de otros deseos miméticos asociados con el goce que produce la vivencia de la lectura en la literatura. Identificando el deseo humano como el principal móvil real-imaginario de los protagonistas de las principales novelas modernas, avanzando hacia una descripción de las motivaciones más apremiantes que han identificado a la humanidad en el mundo moderno.

Es antropología filosófica, ya que sitúa el análisis literario en la perspectiva falible y equívoca de la condición humana que, en su dimensión desiderativa, muestra las relaciones humanas en los conflictos *interdividuales*. El análisis fenomenológico de la obra literaria como la dilucidación antropológica sobre las topologías del deseo (tales como la envidia, los celos, el orgullo, la vanidad), son parte del conflicto *interdividual* originados por la aparición del otro y hacen parte de una filosofía del deseo. En ella se

descubre el carácter desiderativo y relacional de las personas, sus avatares sociales y el drama de una subjetividad que comienza a descubrir una serie de crisis de orden *interdividual*, los cuales tienen lugar en la aparición del otro y el modelo de imitación.

En síntesis, nuestra propuesta de investigación y que se ha reunido en los cinco estudios que integran este libro, propone por tesis interpretar la teoría mimética como una filosofía literaria, ya que en esta se identifican las bases de un pensamiento narrativo en la doble perspectiva de lo mimético-literario y en la práctica sacrificial: la implicación directa de esta tesis se recrea en el análisis que ha propuesto la antropología en la conceptualización de lo selvático y lo aborígen en la perspectiva de la mentalidad prelógica (Lévy-Bruhl en *La mentalité primitive*), el pensamiento primitivo y el indígena (Claude Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje*), las acciones no lógicas de la vida social y la conexión con las prácticas religiosas de lo mágico y lo chamánico (Evans-Pritchard), y el conocimiento en profundidad del mundo americano, que no es reducible bien al distanciamiento epistémico que practicó la filosofía europea o al comportamiento social más destacado por los conquistadores: arte de la improvisación.

Esta suerte de mentira romántica que explica el afán de conquista del hombre blanco ocultó la violencia o el deseo de dominación (Tzvetan Todorov en *La Conquête de l'Amérique: la question de l'autre*) y que, bajo la mirada girardiana, hemos considerado desde su teoría del deseo de apropiación (Páramo, 2009). Estos enfoques antropológicos coinciden con las premisas filosóficas del pensamiento narrativo propuesto por Girard, y que en nuestra investigación hemos defendido desde cinco aspectos, entre los que cabe mencionar:

1. El talante creador y conflictivo que caracteriza al deseo mimético.
2. La capacidad que tiene la emulación literaria de generar seducción y liberación.
3. La mimesis como un mecanismo paradójico.
4. La ficción literaria opera miméticamente y tiene el poder narrativo y filosófico de mostrar el antagonismo de la realidad social.
5. En la literatura viaja el mito y el rito sacrificial, conectando el pensamiento narrativo con el pensamiento simbólico de lo religioso.

En este orden de ideas nuestra tesis propone la teoría mimética y su lectura sobre la antropología en un debate abierto con las perspectivas de los investigadores Lévy-Bruhl, Claude Lévi-Strauss, Evans-Pritchard y Tzvetan Todorov. En otras palabras,

la propuesta girardiana contribuye a la comprensión sobre el origen del pensamiento americano y su vínculo con la violencia.

En nuestra comprensión de la teoría mimética el deseo de conquista y descubrimiento vincula al hombre con la naturaleza selvática, mostrando su antagonismo frente a otros modelos civilizatorios de Occidente, encarnados en la figura del hombre blanco, que en el análisis propuesto de la novela de José Eustasio Rivera se ha personificado en la figura de Arturo Cova como también en la violencia practicada por el movimiento cauchero, que representa Barrera, el comerciante de la goma.

Los personajes de ficción de todas estas historias profundizan en las violencias que confrontan a víctimas y victimarios. Nosotros como lectores, tenemos ante nuestros ojos la posibilidad de entender el drama que desencadena este conflicto. Pero también tenemos la posibilidad de superar la violencia. Hacer catarsis que produce la crisis de la violencia mimética, y salir de estos mecanismos de apropiación de personas como si se tratara de objetos que nos pertenecen, es una apuesta de conversión, que cambie la mimesis negativa por mimesis positiva, es decir, aquella que promueva la no violencia y la búsqueda de la paz interior.

En efecto, el análisis de la mimesis conflictiva y la obra literaria van de la mano. En *La Vorágine* por ejemplo la violencia y el amor es uno de los tópicos sobresalientes. Esto se pone de presente en las primeras líneas de la novela: “Antes que me hubiera apasionada por mujer alguna, jugué mi corazón al azar y me lo ganó la violencia” (Rivera, 1946, p. 11). La relación entre Arturo Cova y Alicia está atravesada por la violencia, ello si tenemos en cuenta que su emparejamiento es fruto de una salida forzosa de la ciudad de Bogotá.

En el caso que nos concierne el conflicto mimético se produce tan pronto la pareja de fugados comienzan a ver frustradas sus mutuas aspiraciones afectivas, bien sea porque Alicia percibe que Arturo la ha sacado de la comodidad de su hogar para someterla a los peligros y demás rigores relacionados con un viaje difícil por la selva, o bien porque el protagonista de la historia lo atrapa el recuerdo de que su vida se ha partido en dos, siendo su aventura la proyección de un futuro incierto, en donde cobra fuerza la metáfora de la vida como un nuevo florecimiento que se ofrecerá en un altar a dioses inciertos.

Pero el poder de la naturaleza tribula la vida del personaje, es decir, la identificación que se desata entre la mimesis conflictiva que atraviesa a Arturo Cova y las cotidianidades que afloran en un ambiente selvático, violento y hostil, tienen lugar

en las evocaciones de conciencia que hace el protagonista de la historia, narración que explicita la perturbación en el ánimo y el elemento fóbico que produce el viaje por tierras inciertas. Esta explicitación de una violencia telúrica conecta con una percepción de lo sagrado, particularmente cuando el personaje refiere a la situación que está viviendo como una 'sensación de infinitud'. Seguidamente las descripciones acentuarán el temor que embarga al personaje con las alusiones miméticas a la naturaleza y el encuentro con otras divinidades:

Mientras mi memoria se empañaba con estos recuerdos, una claridad rojiza se encendió de súbito. Era la fogata de insomne reflejo, colocada a pocos metros de los chinchorros para conjurar el acecho del tigre y otros riesgos nocturnos. Arrodillado ante ella como ante una divinidad, don Rafo la soplabla con su resuello. Entre tanto continuaba el silencio en las melancólicas soledades, y en mi espíritu penetraba una sensación de infinito que fluía de las constelaciones cercanas. Entre tanto continuaba el silencio en las melancólicas soledades, y en mi espíritu penetraba una sensación de infinito que fluía de las constelaciones cercanas. Y otra vez volví a recordar. Con la hora desvanecida se había hundido irremediamente la mitad de mi ser, y ya debía iniciar una nueva vida, distinta de la anterior, comprometiendo el resto de mi juventud y hasta la razón de mis ilusiones, porque cuando reflorieran ya no habría quizás a quién ofrendarlas o dioses desconocidos ocuparían el altar a que se destinaron. Alicia pensaría lo mismo, y de esta suerte, a la par que me servía de remordimiento, era el lenitivo de mi congoja, la compañera de mi pesar, porque ella iba también, como la semilla en el viento, sin saber a dónde y miedosa de la tierra que la esperaba (Rivera, 1946. p. 18).

La rivalidad mimética se acentúa porque Arturo piensa que estas nuevas configuraciones de la existencia son compartidas por Alicia, apreciándola como la compañera de su angustia, la mujer que ha elegido compartir un temor común, situación que evoca la comparación literaria con la incertidumbre que genera el devenir azaroso en la naturaleza.

Ahora bien ¿por qué vincular la relación entre violencia, naturaleza y ficción en la escritura de Rivera? Porque son categorías que hacen parte de un mismo entramado problemático: descubrir el origen violento de las relaciones humanas a la luz de una narración ficcional, que hace emulaciones a los acontecimientos acaecidos en el plano histórico. En este sentido, las distancias entre la ficción y lo real no fueron falsas quimeras sino verdaderos procesos miméticos sintetizados en la creación literaria.

Efectivamente, a Rivera le tocó vivir los horrores y el magnicidio de la guerra civil de los siglos XIX y XX, que en palabras de William Ospina fue esa “(...) paciente discordia colombiana entre canes azules y rojos frente a abejas rojas y azules que se llama la guerra de los mil días” (Ospina, 1999). En efecto, la violencia propiciada a través del comercio cauchero (el oro negro), se dio en paralelo al magnicidio político, y que se desata con la muerte a hachazos del jefe liberal Rafael Uribe Uribe.

Ambos referentes históricos gravitan alrededor del holocausto étnico que fue generado a raíz del progreso ínsito al comercio gomero que, a la cabeza de Julio Cesar Arana, instaló toda una industria de sangre en la selva, la cual se extendía hasta la selva del Putumayo. Este segundo episodio no solo explicita una violencia económica sino también la tragedia humana de un etnocidio. Quiere esta investigación mostrar las lógicas sacrificiales que antecedieron estos episodios sangrientos en los registros míticos de las comunidades indígenas sometidas al flagelo del negocio cauchero. También pretende ver en sus construcciones míticas los ritos de la reconciliación.

Sin embargo, algunos interrogantes nos asaltan al momento de pensar la mimesis entre las perturbaciones del ánimo que atraviesan indistintamente los personajes de la novela y la aterradora violencia de lo telúrico, de la vorágine. Por ejemplo: ¿por qué identificar en una narración literaria los visos de una crisis social originaria?, ¿cómo este mismo acontecimiento genera las derivaciones entre la violencia, lo sagrado y lo político?, ¿de qué manera el devenir histórico se muestra en la conexión con el sacrificio ritual ínsito al pensamiento religioso y la práctica ritualizada de la violencia sacrificial, que ha caracterizado la relación entre las comunidades primitivas y lo sagrado? Tal y como lo plantea Rene Girard en la *Violencia y lo sagrado* (2016), la analítica a la lógica de la mimesis sacrificial en una de las obras cumbre de la literatura universal, el *Edipo de Sófocles*, descubre que

(...) Cualquier comunidad víctima de la violencia o agobiada por algún desastre se entrega gustosamente a una caza ciega del ‘chivo expiatorio’
(...) Pensamos inmediatamente, en este caso, en las formas de violencias colectivas que se desencadenan espontáneamente en las comunidades en crisis, en los fenómenos del tipo linchamiento, pogromo, ‘justicia expeditiva’, etcétera. Es revelador que estas violencias colectivas se justifiquen a sí mismas, casi siempre, por unas acusaciones de tipo edípico: parricidio, incesto, infanticidio, etc. (Girard, 2016, p. 91).

En otras palabras, la narración de la mimesis conflictiva que identificamos en *La Vorágine*, es el indicio para acercarnos al pensamiento mítico amazónico, y

particularmente el que estuvo implicado bajo el sistema de muerte implantado por el comercio gomero y en el que las comunidades indígenas, víctimas de la opresión económica, dan muestras del origen sacrificial de una violencia, posiblemente ritualizada bajo un sistema de jerarquías y diferencias que se perdió con el conflicto recíproco entre colonos y aborígenes.

El caos de las relaciones humanas que se deprenden del comercio infame de indios que son obligados a buscar y extraer el caucho, sumado a la inclemencia climática y el poder alucinatorio de un laberinto sin salida que es la selva, tras los deseos de colonia y dominación que anima a los personajes, podemos sostener que en la narración de Rivera la violencia es unánime y cancela todas las diferencias; adviene como un fenómeno real-totalizante en el que el mecanismo de la violencia recíproca, que funge al modo de un círculo vicioso, se perpetua en la comunidad, catalogándose este fenómeno como la 'fascinación de la violencia' (Girard, 2016, p. 93).

Referencias bibliográficas

Aglietta, M., & Orléan, A. (1984). *La violence de la monnaie*. París: Presses Universitaires de France.

Aguilar, P. (2018). *Ningún lugar sagrado: derrota, violencia y escritura en Roberto Bolaño*. *Revista Iberoamericana*, 84(263), 532-544.

Antonello, P., & Webb, H. (2015). *Mimesis, Desire, and the Novel. René Girard and literary criticism*. Michigan: Michigan State University Press.

Arendt, H. (2008). *Sobre la violencia*. Alianza.

Aristizábal, P., Vargas, G., Cárdenas, L., Cuartas, J., Tovar, H. y Contreras, A. (2005). *Fenomenología y literatura*. Universidad Pedagógica Nacional.

Assmann, H. (1991). *Sobre ídolos y sacrificios. René Girard con teólogos de la liberación*. Editorial DEI.

Ballén, J. (2013). *Desconstrucción, sofística y memoria en el holocausto étnico del Amazonas colombiano (1903-1910)*. *Revista Signos. Univates*. Lajeado, 34(2).

Ballén, J. (2015). *Meditación y circunstancia en “la cultura de nuestro tiempo”*. *Revista Circunstancia*, 13(36). Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón.

Ballén, J. (2020). *Deseo mimético y liberación en la inteligencia de las víctimas*. En: *Facultad de Filosofía. Revista Filosofía UIS*. Editorial: Ediciones Universidad Industrial de Santander (UIS).

Ballén, J. (2021). *Filosofía de la economía y teoría mimética. Un estudio al sistema cauchero y la cuenca amazónica a mediados del siglo XIX en Colombia*. *Revista Hispanoamericana*. T.O.R., (2), 51-68

Ballén, J. (2021). *Filosofía literaria y teoría mimética. Sobre La Vorágine y los relatos de la explotación cauchera en Colombia*. <http://hdl.handle.net/10554/53905>

Ballen, J. (2022). *Capítulo I. Comunicación política y mentira romántica. Un diálogo entre Carl Schmitt y René Girard*. Pp. 30-78. En: Acevedo Merlano, A, Chamorro Muñoz, A. y Quintero León, M. (2022). *Comunicación política en la esfera pública*

digital: representaciones, poder y subjetividades. Corporación Universidad de la Costa.
<https://hdl.handle.net/11323/9592>

Bandera, C. (1975). *Mímesis conflictiva. Ficción literaria y violencia en Cervantes y Calderón*. Gredos.

Barbaras, R. (2013). *Introducción a una fenomenología de la vida. Intencionalidad y deseo*. Encuentro.

Bataille, G. (2010). *La literatura y el mal*. Nortésur.

Benjamín, W. (2007). *Para una crítica de la violencia*. Abada Editores.

Bernstein, R. (2015). *Violencia. Pensar sin barandillas*. Gedisa.

Bersani, L. (1976). *A Future for Astyanax: Character and Desire in Literature*. Hereafter abbreviate.

Brooks, P. (1984). *Reading for the Plot: Design and Intention in Narrative*. Hereafter abbrevia.

Bruhl-Lévi, L. (1957). *La mentalidad primitiva*. Ediciones Leviatán.

Caldeira, C. (2019). *Cristianismo pós-moderno: midrash do tempo messiânico segundo a teología de Carlos Mendoza Álvarez*. *Theologica Xaveriana*, (187), 1-25. Pontificia Universidad Javeriana.

Chestov, L. (1949). *Filosofía de la tragedia*. Dostoievski y Nietzsche. Losada Editores.

Clayton, J. (1989). Narrative and theories of desire. *Critical Inquiry*, 16(1), 33-53. The University of Chicago Press.

Cortina, A. (2018). *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*. Paidós.

Cropsey, J. (2001). Karl Marx (1818-1883) (pp. 774-778). En: *Historia de la filosofía política*. Leo Strauss y Joseph Cropsey (compiladores). FCE.

De Andrade, O. (2008). *Manifiesto antropófago* (pp. 39-47). En: *Escritos antropófagos*.

De Castro, J. (2010). *Historia cultural latinoamericana y teoría mimética: ¿por una poética de la emulación?* *Universitas Philosophica*, 55(27), 105-121.

De Castro, J. (2014). *Mimetic Theory and Latin America: Reception and Anticipation. Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, 21, 75-120. Michigan State University Press.

De Castro, J. (2017). *¿Culturas Shakespearianas?* Teoría mimética y América Latina. Ed. Cátedra Eugenio Francisco Kino SJ.

Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Editorial Amorrortu.

De Manse, W. (1965). La psicología social de Erich Fromm The social psychology of Erich Fromm, In: *Revista Mexicana de Sociología*, 27(1), 219-240.

Derrida, J. (2002). *Fuerza de ley. El 'fundamento místico de la autoridad'*. Tecnos.

Díaz, J. (2017). *Teoría mimética y América Latina: el vigente problema de la identidad, un diálogo que nos convoca* (pp.143-158). *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*. Facultad de Filosofía. Ediciones USTA.

Dostoievski, F. (2004). *Los hermanos Karamazov*. Edaf.

Dostoievski, F. (2015). *Crimen y Castigo*. Penguin clásicos.

Dostoievski, F. (2017). *Memorias del subsuelo*. Cátedra.

Dubouchet, P. (2015). *De George Wilhem Friedrich Hegel à René Girard. Violence du droit, religion et science*. L'Harmattan.

Dubouchet, P. (2015). *Tout comprendre avec René Girard. Du moi aux grands problèmes actuels*. Petit traité de la violence. L'Harmattan.

Dubouchet, P. (2018). *La conversion Romanesque de René Girard*. La littérature et le bien. L'Harmattan.

Dupuy, J. (1998). *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social*. Gedisa.

Dupuy, J. (2016). *La crisis y lo sagrado* (pp. 81-90). En: Mendoza-Álvarez, C. (compiladores). *Caminos de paz. Teoría mimética y construcción social*. Universidad Iberoamericana.

Dussel, E. (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Trotta.

Dussel, E. (2017). *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. Akal.

Eckhart, M. (2008). *El fruto de la nada y otros escritos*. Siruela.

Flaubert. (2007). *Madame Bovary*. Akal

Foucault, M. (2010). *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa.

Franco, J. (1987). *Imagen y experiencia en La Vorágine* (pp. 135-147). En: La Vorágine: textos críticos. Ordoñez Monserrat Vila y otros. Alianza.

Fusillo, M. (2012). *Estética de la literatura*. La Balsa de Medusa.

Gárate, M. (2013). *Soñar con Hollywood desde América Latina. Cine y literatura en algunos relatos de los años 1920 y 1930*. *Cuadernos de Literatura*, 17(34), 177-201. Universidade Estatal du Campinas.

Girard, R. (1982). *El chivo expiatorio*. Anagrama.

Girard, R. (1985). *Mentira romántica y verdad novelesca*. Anagrama.

Girard, R. (2002). *Veo a Satán caer como el relámpago*. Anagrama.

Girard, R. (2004) *Les appartenances*. Pp. 19-33. En: *Politiques de Caïn. En dialogue avec René Girard*. Desclée de Brouwer.

Girard, R. (2006). *Los orígenes de la cultura*. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar De Castro Rocha. Trotta.

Girard, R. (2006). *Literatura, mimesis y antropología*. Gedisa.

Girard, R. (2008). *La conversion de l'art. Carnets nord*: Paris.

Girard, R., & Doran, R. (2008). *Mimesis and theory. Essays on literature and criticism*. 1953-2005. Stanford: California Stanford University Press.

Girard, R. (2010). *Acerca de las cosas ocultas desde la fundación del mundo*. H. Garetto Editor.

Girard, R. (2010). *Clausewitz en los extremos. Política, guerra y apocalipsis*. Conversaciones con Benoît Chantre. Katz.

Girard, R. (2016). *La violencia y lo sagrado* (J. Jordá, Trad.). Anagrama.

Girard, R. (2016). *Shakespeare. Los fuegos de la envidia*. Anagrama.

Guillot, D. (2002). *Introducción* (pp. 13-45). En: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Levinas, E. Salamanca: Sígueme

Hinkelammert, F. (2008). *Sobre el Juego de las locuras: Ifigenia, San Pablo y el pensamiento crítico*. *Revista Pasos (Segunda época)*, (140), 2-16. San José: Costa Rica. Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI).

Hinkelammert, F. (2018). *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*. Akal.

Hinkelammert, F. (2017). *La vida o el capital. El grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado*. Colección Antologías del pensamiento social latinoamericano y caribeño. CLACSO/ ALAS.

Hobbes, T. (2019). *Leviatán. O la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*. Traducción Antonio Escohotado. Planeta.

Hodge, J. (2001). Violence, Resistance, and Reconciliation: A Mimetic Analysis of East Timorese Storytelling (pp. 71-92). *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, 18. Michigan State University Press.

Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Prometeo Libros. <https://elibro-net.bibliotecavirtual.unad.edu.co/es/lc/unad/titulos/191483>

Husserl, E. (2002). *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*. Anthropos y Universidad Autónoma Metropolitana.

Iribertegui, R. (1987). *Amazonas. El hombre y el caucho*. Vicario Apostólico de Puerto Ayacucho.

Johnsen, W. (1981). *René Girard and the Boundaries of Modern Literature* (p. 279), *boundary 2. A Supplement on Contemporary Poetry*, 9(2), 277-290, Duke University Press.

Kant, I. (1985). *Filosofía de la historia*. F.C.E.

Kirk, S., Raven, E. y Schofield, M. (1999). *Los filósofos presocráticos. Historia, crítica con selección de textos*. España.

Lenin, V. (2010). *El Estado y la revolución*. Demófilo. Biblioteca virtual.

Lévinas, E. (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme.

Llanos, A. (2004). *Deseo violencia, sacrificio. El secreto del mito según René Girard*. EUNSA.

Marcuse, H. (2010). *El hombre unidimensional*. Ariel.

Martinova, V. (2017). *Introducción. En: Memorias del subsuelo*. Cátedra.

Marx, K. (1966). *El Capital, 1*. F.C.E.

Marx, K. (1970). *Manuscritos económicos filosóficos*. Alianza.

Marx, K. (2018). *Sobre la religión. De la alienación religiosa al fetichismo de la mercancía*. Edición y estudio introductorio de Reyes Mate y José A. Zamora. Trotta.

Mendoza-Álvarez, C. (compiladores). (2016). *Caminos de paz. Teoría mimética y construcción social*. Universidad Iberoamericana.

Mendoza-Álvarez, C., Jobim, L. y Mendez-Gallardo, M. (2017). *Mímesis e invisibilización social. Interdividualidad colectiva en América-Latina*. Universidad Iberoamericana.

Miller, A. y Laurent, E. (2005). *El otro que no existe y sus comités de ética*. Paidós.

Moreno, A. (2018). *Ídolos y sacrificios, un Girard olvidado*. *Universitas Philosophica*, 35(70), 85-102. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Neale-Silva, E. (1987). *Minucias y chilindrinas* (pp. 89-117). En: *La Vorágine: textos críticos*. Ordoñez Monserrat Vila y otros. Alianza.

Nestle, W. (1975). *Historia del espíritu griego. Desde Homero hasta Luciano*. Ariel.

Nieto, L. (1987). “*La Vorágine*”. En: *La Vorágine: textos críticos*. Ordoñez Monserrat Vila y otros. Alianza.

Nietzsche, F. (1996). *Aurora*. Libro primero. Traducción Eduardo Knörr. Edaf.

Nietzsche, F. (2001). *Humano demasiado humano. II. Para la historia de los sentimientos morales*. Traducción Carlos Vergara. Edaf.

Ollman, B. (1973). *Alienación. Max y su concepción del hombre en la sociedad capitalista*. Amorrortu Editores.

Ons, S. (2009) *Violencia/s*. Paidós.

Orrego, J. (2012). *Literatura y antropología en América Latina: la versión de los escritores*. *Katharsis*, (14), 11-29.

Ortega, J. y Gasset, G. (2004). *Meditaciones del Quijote* (pp. 747-792). Obras completas. Tomo I (1902-1915). Fundación José Ortega y Gasset. Centro de Estudios Orteguianos. Taurus.

Ospina, William (1999). *Entre el amor y la violencia*. 1 de agosto. Archivo digital. El tiempo

Oughourlian, J. (2010). *The genesis of desire*. Michigan State University Press.

Palaver, W. (2012). *René Girard's Mimetic Theory*. Michigan State University Pres.

Páramo, C. (2009). *Cosas de La Vorágine. Una guía para viajeros hacia «el vórtice de la nada»*. *Revista Palimpsestos*, 13-25. Facultad de Ciencias Humanas. UNAL.

Parrilla, D. (2015). *René Girard y la teoría del doble vínculo de Palo Alto*. *Revista de Filosofía*, 40(2), 109-126. Universidad Complutense de Madrid.

Patočka, J. (2005). *Introducción a la fenomenología*. Herder.

Pineda, R. (2000). Holocausto en el Amazonas. Una historia social de la Casa Arana. Espasa.

Pineda, R. (2002). El comercio infame. El parlamento británico y la casa cauchera peruana (Casa Arana). 279-399. Boletín de historia y antigüedades. *Órgano de la Academia Colombiana de Historia*, 89(817). Boletín de historia y antigüedades.

Pineda, R. (2004). Novelistas y etnógrafos en el infierno de la Casa Arana. Boletín de historia y antigüedades. *Órgano de Academia Colombiana de Historia*, (826), 585-522.

Pineda, R. (2014). *Los huérfanos de La Vorágine. Los andoques y su desafío para superar el llanto del genocidio cauchero*. Academia Colombiana de Historia.

Quiroga, H. (1987). La selva de José Eustasio Rivera (pp. 77-88). En: *La Vorágine: textos críticos*. Ordoñez Monserrat Vila y otros. Alianza.

Rausch, J. (2007). De pueblo de frontera a ciudad capital. La historia de Villavencio a Ciudad Capital desde 1842. Banco de la República. Universidad de los Llanos.

Redekop, V., & Ryba, T. (2017). *René Girard and creative reconciliation*. Lexington Books.

Rivera, J. (1946). *La Vorágine*. Editorial ABC.

Rivera, J. (1974). *La Vorágine*. Edición crítica. Edición de la Caja de Crédito Agrario.

Rivera, N. (1975). *Los crímenes de la Casa Arana*. Reportaje. *Revista de Cultura Nariñense*, 9(84).

Rorty, R. (2001). La belleza racional, lo sublime no discursivo y la comunidad de filósofas y filósofos. En: *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* (pp. 45-60). Facultad de Filosofía. Universidad Complutense.

Safranski, R. (2010). *El mal o el drama de la libertad humana*. Tusquets.

Saramago, V. (2007). *Probando límites: interdividualidad colectiva en las novelas de la selva y de la sequía* (pp. 45-112). En: Mendoza-Álvarez, C., Jobim, J. L., y Mendez-Gallardo M. Mímesis e invisibilización social. Interdividualidad colectiva en América-Latina. Universidad Iberoamericana.

Schmitt, C. (2012). *Valor del Estado y el significado del individuo*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Schmitt, C. (2014). *El concepto de lo político: texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*. Alianza.

Síocháin, S. (2014). "Más poder para los indios": Roger Casement y los derechos indígenas (pp. 39-45). En: *El Paraíso del diablo. Roger Casement y el informe del Putumayo, un siglo después*. Sampedro, Steiner, Páramo, Bonilla y Pineda, Camacho (Compiladores). Universidad de los Andes. Departamento de Antropología.

Sófocles. (1992). *Antígona*. Biblioteca clásica de Gredos. Planeta DeAgostini.

Solarte, R. (2006). *Ciudadanía, contrato social y proyecto alternativo. Theological Xaveriana*, (158), 325-348. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Solarte, R. (2016). *Violencia e institución. Aportes para una ética de la responsabilidad social*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Solarte, R. (2017). *Comprender la guerra y la paz con la teoría mimética. El caso colombiano*. En: *La construcción de la identidad en tiempos de crisis. El papel de la violencia y la religión*. Anthropos.

Stendhal. (1991). *Rojo y negro*. Crónica de 1830. RBA Editores.

Strauss-Lévi, C. (2006). *El pensamiento salvaje*. FCE.

Taussing, M. (1987). *Shamanism, Colonialism and the Wild man: a study of terror and healing*. University of Chicago Press.

Terán, G. (1987). *La Vorágine*. (pp. 37-39). En: *La Vorágine: textos críticos*. Ordoñez Monserrat Vila y otros. Alianza.

Thomson, N. (1995). *El libro rojo del Putumayo: precedido de una introducción sobre el verdadero escándalo de las atrocidades del Putumayo: prólogo de Roberto Pineda Camacho*. Planeta.

Todorov, T. (2013). *La conquête de l'amérique la question de l'autre*. Le Seuil.

Trigueros, L. (1987). *José Eustasio Rivera, novelista y poeta* (pp. 49-61). En: La Vorágine: textos críticos. Ordoñez Monserrat Vila y otros. Alianza.

Vinolo, S. (2010). *Ipseidad y alteridad en la teoría del deseo mimético de René Girard: la identidad como diferencia*. *Universitas Philosophica*, 55(27), 17-39. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Volpi, F. (2011). *Enciclopedia de obras de filosofía A-G*. Herder.

Werner, J. (1997). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. FCE.



Sello Editorial

Universidad Nacional
Abierta y a Distancia

**UNIVERSIDAD NACIONAL ABIERTA
Y A DISTANCIA (UNAD)**

Sede Nacional José Celestino Mutis
Calle 14 Sur 14-23
PBX: 344 37 00 - 344 41 20
Bogotá, D.C., Colombia

www.unad.edu.co

