



**Juan Sebastián Ballén Rodríguez**

**FILOSOFÍA LITERARIA Y TEORÍA MIMÉTICA**

**Sobre *La Vorágine* y los relatos de la explotación cauchera en  
Colombia**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA**

**Facultad de Filosofía**

**Bogotá, 30 de septiembre de 2020**



# **FILOSOFÍA LITERARIA Y TEORÍA MIMÉTICA**

**Sobre *La Vorágine* y los relatos de la explotación cauchera en  
Colombia**

**Tesis Doctoral presentada por Juan Sebastián Ballén Rodríguez,  
bajo la dirección del profesor Mario Roberto Solarte Rodríguez,  
como requisito parcial para optar por el título de Doctor en Filosofía**



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA**

**Facultad de Filosofía**

**Bogotá, 30 de septiembre de 2020**



Bogotá, 30 de septiembre de 2020

Doctor  
LUIS FERNANDO CARDONA SUÁREZ  
DECANO  
Facultad de Filosofía  
Pontificia Universidad Javeriana

Estimado doctor Cardona,

Reciba un cordial saludo.

Presento la tesis de Juan Sebastián Ballén Rodríguez, titulada *FILOSOFÍA LITERARIA Y TEORÍA MIMÉTICA. Sobre La Vorágine y los relatos de la explotación cauchera en Colombia* y, como requisito para optar al título de Doctor en Filosofía.

En esta investigación Juan Sebastián realiza un estudio sobre la novela *La Vorágine*, de José Eustasio Rivera, en el marco de la teoría mimética de René Girard. En primer lugar, Juan Sebastián presenta la comprensión de las grandes novelas a través de las cuales Girard realiza una fenomenología del deseo. A continuación, explora las implicaciones sociales y culturales de esa comprensión, lo que conlleva una deconstrucción de los procesos de violencia.

Esta investigación está construida en un proceso largo de estudio de la obra de René Girard, así como de la exploración de sus potencialidades para una comprensión crítica de nuestra propia historia. Juan Sebastián se ha valido tanto de la obra de René Girard, como de los académicos más relevantes en el estudio de la teoría mimética. Sin duda, esta investigación es un aporte a los estudios de la teoría mimética en América Latina e, igualmente, a una nueva perspectiva de acercamiento a la filosofía que piensa con la literatura.

Una vez revisado el texto final, considero que cumple a cabalidad con lo esperado por la Facultad para una tesis doctoral y, por ello, solicito iniciar los trámites para su evaluación y, posterior, defensa pública.

Atentamente,

R. Solarte R.

Mario Roberto Solarte Rodríguez  
Profesor Asociado  
Facultad de Filosofía



*Amigos míos, faltaría a mi conciencia y a mi lealtad si no declara en este momento, como anoche, que sois libres de seguir vuestra propia estrella, sin que mi suerte os detenga el paso. Más que en mi vida pensad en la vuestra. Dejadme solo, que mi destino desarrollará su trayectoria. Aún es tiempo de regresar a donde queráis. El que siga mi ruta, va con la muerte.*

*Si insistís en acompañarme, que sea corriendo el mundo por cuenta propia. Seremos solidarios por la amistad y el provecho común; pero cada cuál afrontará por separado su destino. De otra manera, no aceptaré vuestra compañía.*

José Eustasio Rivera. *La Vorágine*.

*La civilización lucha contra todo lo que la amenaza. El principio de entropía dicta la ley, y esta solo existe siguiendo la lógica de la negantropía que hace posible la homeostasis del sistema. La civilización muere cuando lo que la amenaza desde que existe un día la derrota porque sus fuerzas ya están lo suficientemente tensas, tirantes, ya no son tan eficaces. La negantropía o entropía negativa explica la capacidad de adaptarse permanentemente a un ambiente cambiante. La entropía siempre termina por vencer, pues la potencia tiene vocación de entrar en decadencia, como la vida tiene la vocación de desembocar un día en la muerte.*

Michel Onfray. *Decadencia. Vida y muerte de occidente*.

INTRODUCCIÓN.....	12
1. EL RECURSO MIMÉTICO EN LA LITERATURA.....	17
1.1 ¿Qué es la teoría mimética? .....	19
1.2 La mimesis en la literatura: fenomenología de la obra novelesca .....	21
1.3 Interdividualidad y deseo triangular .....	31
1.4 La fenomenología del otro en la novela y la doble mediación: idolatría y narcisismo .....	35
1.5 La verdad novelesca y la teoría del reconocimiento.....	40
1.6 La verdad novelesca y el efecto <i>phármakos</i> .....	44
1.7 Las topologías del deseo y la falibilidad humana .....	51
1.7.1 La vanidad y la hipocresía.....	52
1.7.2 El doble vínculo y el dandismo.....	54
1.7.3 La venganza .....	60
1.8 La conversión novelesca: el apocalipsis y la literatura.....	63
2. DEL SISTEMA SACRIFICIAL A LA FILOSOFÍA DE LA RAZÓN AMPLIADA .....	73
2.1 El sacrificio y el origen de la cultura .....	73
2.2 El sistema sacrificial y el origen de las instituciones.....	81
2.3 El sacrificio y su eficacia .....	86
2.4 Momentos del proceso sacrificial .....	92
2.4.1 La crisis sacrificial: el caos social de la reciprocidad violenta .....	93
2.4.2 El <i>phármakos</i> y la víctima sacrificial.....	108

2.4.3 Linchamiento y expulsión: limpiar la impureza .....	112
2.4.4 Perplejidad y sacralización .....	114
2.5 El hombre un animal simbólico.....	116
2.5.1 El hombre simbólico y la antropología filosófica de Cassirer.....	118
2.5.2 La paradoja de lo sagrado y el símbolo en el sacrificio.....	124
2.5.3 El origen de la filosofía en el pensamiento religioso.....	125
2.6 El cristianismo y la filosofía de la razón ampliada.....	129
2.6.1 El sacrificio, la liberación y la reconciliación.....	130
2.6.2 Una filosofía para la paz: pensar la víctima.....	146
<b>3. VIOLENCIA SACRIFICIAL Y DESEO MIMÉTICO EN LA LITERATURA. UNA LECTURA A <i>LA VORÁGINE</i> DE JOSÉ EUSTASIO RIVERA.....</b>	<b>149</b>
3.1 Los ciclos miméticos en <i>La Vorágine</i> de José Eustasio Rivera .....	150
3.2 Primer círculo mimético: la rivalidad con el modelo en las voces narrativas de <i>La Vorágine</i> .....	153
3.2.1 La violencia y el triángulo del deseo en <i>La Vorágine</i> .....	163
3.2.2 Fenomenología, canibalización e idolatría en <i>La Vorágine</i> .....	165
3.3 Segundo círculo mimético: la violencia colectiva y el sacrificio en la novela del caucho en Colombia .....	174
3.3.1 La economía del caucho: sistema de endeude y rivalidad mimética .....	183
3.3.2 El conflicto por el reconocimiento en <i>La Vorágine</i> .....	191
3.4 Tercer círculo mimético: lo sublime, el mito y lo espiritual .....	196
3.4.1 Lo sublime literario y la desmesura.....	197
3.4.2 El mito de lo monstruoso y la venganza en <i>La Vorágine</i> .....	199

3.4.3 El sacrificio en la visión terrígena del mundo: el mito de la indiecita	
Mapiripana .....	203
<b>CONCLUSIONES. FICCIÓN Y REALIDAD EN LA</b>	
<b>REPRESENTACIÓN DE LA VIOLENCIA Y EL LENGUAJE DE LAS</b>	
<b>VÍCTIMAS.....</b>	<b>209</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>217</b>
A. Obras de René Girard.....	222



## INTRODUCCIÓN

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 por esta apuesta investigativa 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 en Colombia. Con la presente investigación se busca reivindicar el pensamiento girardiano como modelo de análisis para comprender el origen y las implicaciones culturales, políticas y religiosas del nudo trágico de la violencia intensa que tuvo lugar en el conflicto cauchero de comienzos del XX en los afluentes del Putumayo y la Orinoquía colombiana.

Nuestra propuesta de investigación doctoral propone una mirada distinta y novedosa a la teoría mimética como también a sus aplicaciones en el campo de la literatura, y en particular en el estudio filosófico que se hace a una obra literaria del canon nacional: *La Vorágine* de José Eustasio Rivera. ¿En qué radica la novedad del planteamiento filosófico que se ha formulado en la presente investigación? Básicamente en mostrar que la teoría mimética deriva en una filosofía literaria. Proponer una filosofía literaria desde el deseo mimético tiene diversas implicaciones. En primer lugar, la teoría del deseo mimético propuesta por René Girard es un horizonte de comprensión para las trayectorias de la vida afectiva de los seres humanos, que se hacen visibles en la literatura moderna. Definir el deseo a modo de un horizonte de comprensión obedece a una descripción de la vida intersubjetiva que se construye en las relaciones sociales. 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 o individuación de las subjetividades que emergen en el mundo social de la modernidad.

Observar el desenvolvimiento del deseo mimético en la literatura es una apuesta teórica que oscila entre una fenomenología de la obra literaria y la antropología filosófica. Es filosofía literaria ya que parte de una descripción de las vivencias humanas dentro de la ficción novelesca. La ficción novelesca 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 estas afecciones se encuentra todo el potencial mimético de la ficción novelesca, ya que ésta 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 interindividuales. 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 interindividual 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 interindividual, los cuales tienen lugar en la aparición del otro y el modelo de imitación.

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 y otros, 2017, pp.15-28). Desde los aportes latinoamericanos la teoría del deseo mimético se ha empleado como modelo analítico de los procesos de conflicto interdividual. En los mismos sobresale el compromiso moral y político de sus investigadores 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.

Nuestra investigación busca reivindicar la historia de las víctimas del conflicto cauchero. Demostraremos con este ejercicio investigativo que la filosofía está llamada a ocuparse de la reconstrucción de la memoria y el relato de las víctimas que dejó un proyecto de modernización y desarrollo para la segunda mitad del siglo XIX en Colombia. La violencia, como mal concreto, es expresión irresoluble de la inercia y el caos que atraviesa a las sociedades. Sin embargo, una manera simbólica y reconciliadora atraviesa este hecho social como una lanza y tiene que ver con la memoria.

Para un país como el nuestro, acostumbrado a vivir episodios permanentes de violencia fratricida contra campesinos, mujeres o indígenas, la memoria es la posibilidad que tienen los individuos y las comunidades de revertir los episodios de violencia intensa, en auténticas experiencias donde el dolor es sustituido por una suerte de sanación reconciliadora. La teoría mimética opera como un relato que evoca el crimen y la violencia originaria, que se repite con la memoria, pues este acto de recordación implica traer al presente el drama de las víctimas y su dolor, pero también, de manera inversa, la emulación sustituye, crea, una forma novedosa de transformar el dolor, en cura y terapéutica contra el terror infligidos por la violencia sacrificial.

La vigencia del pensamiento 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 preocupación antropológica, religiosa y filosófica del sacrificio y su enorme poder en la creación cultural y sociológica de la comunidad humana. 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 ofrecernos nuevas formas de reconciliación que, emergiendo de la violencia, produce no violencia (Redekop Neufeld and Ryba, 2017, p. 22; Antonello, de Castro Rocha, Girad, 2006, pp.10-12).

La narrativa religiosa ejerce un proceso de significación muy semejante al que se identifica en la narrativa literaria. Y ello es así porque en ésta se logra identificar el conflicto del deseo mimético entre los personajes, 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 (Llano,2004. pp.136-192).

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, las relaciones humanas se encuentran marcadas por un antagonismo sin solución, generando la frustración infinita (Girard, 2015, p. 282).

En nuestra investigación se ha hecho uso de una teoría filosófica que reconoce la condición desiderativa de la vida humana (placeres, dolores, anhelos, celos, etc.) y su transmisión interdividual a través de 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. En la religiosidad primitiva la violencia y el control de la no violencia se encuentran entremezcladas. El sacrificio y su celebración ritualizada promueve procesos alternos a los de la violencia intensiva. La paz y la violencia se encuentran paradójicamente reunidos 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, p. 31).

La investigación la integran tres capítulos. En el primer capítulo se propone una presentación de la teoría del deseo mimético de Girard, en su estudio de las grandes novelas. Tal acercamiento a la teoría mimética explora todas las implicaciones filosóficas para leer fenómenos propios a la creación literaria tales como el conflicto interdividual, las trayectorias del deseo y su estética de la triangularidad, la mediación, el modelo y el deseo, la paradoja en el lenguaje literario (lo que Girard comprende bajo el concepto de *phármakos*), la crisis sacrificial, las topologías del deseo, la conversión novelesca y su relación con el apocalipsis. En el segundo capítulo se considera que la mimesis tiene curso en los estudios sobre el fenómeno religioso y, en particular, en la identificación del sacrificio, el mito, el rito y la prohibición como procesos culturales que conservan las huellas del origen de la sociedad y de las instituciones. La teoría mimética se concreta en una antropología fundamental que permite comprender al ser humano como un animal simbólico. Al asumir la teoría mimética como una antropología filosófica que recoge lo simbólico, la presente investigación adquiere

pertinencia filosófica toda vez que proponemos a la literatura como una forma emulativa, mimética y ficcional sobre la cual acaece la representación simbólica de la violencia sacrificial perpetuada en la tragedia social del conflicto cauchero para la primera mitad del siglo XX en Colombia. Finalmente, el tercer capítulo se propone un acercamiento a la novela *La Vorágine* (1924) de José Eustasio Rivera desde la teoría mimética. Esto se lleva a cabo a partir de tres maneras. En primer lugar, se identifican las trayectorias del deseo mimético en las voces de sus personajes. En un segundo momento se estudia la dinámica sacrificial que se muestra en la economía cauchera y que se relata en la novela del escritor colombiano. En un tercer momento se analizan las relaciones que guarda la novela con el mito. Las mencionadas formas de emplear la teoría mimética en el análisis de la pieza literaria, defiende la tesis según la cual la continuidad de la mimesis en las indagaciones filosóficas propuestas por Girard en los campos literarios, antropológicos y religiosos, son momentos analíticos simultáneos, que permiten desentrañar otras narrativas de violencia en procesos históricos profundamente sacrificiales, para preguntar si existen alternativas.

## 1. EL RECURSO MIMÉTICO EN LA LITERATURA

*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*.

*Recuperar el tiempo es acoger una verdad que la mayoría de los hombres pasan su vida rehuendo, 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*.

*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*

La crítica filosófica ha propuesto caminos exegéticos al deseo mimético que han mostrado la riqueza de su aplicabilidad en los campos de la literatura como también en el estudio filosófico y social del hecho sacrificial y sus implicaciones religiosas y culturales<sup>1</sup>. A juicio 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-Malinowski, entre otros (Castro, Antonello, Girard, 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

---

<sup>1</sup> Para ver los usos del deseo mimético en la teoría literaria sobresalen los trabajos de Antonello y Heather Webb (2015), Bandera (1973,1975, 1980, 2013 y 2019), Hodge (2001), Johnsen (1981), Bersani (1976), Goodhart (2014), Dubouchet (2018). En Latinoamérica se distinguen los estudios que enlazan la teoría mimética con la problemática cultural del continente, entre los que cabe mencionar a Castro-Rocha (2010, 2017) y Saramago (2007).

Freccero, Charles Singleton, Eugenio Donato, Eric Gans, Cesáreo Bandera, entre otros (Castro, Antonello, Girard, 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 Jacques Derrida, Jean Paul Sartre, Michel Serres, Michel Foucault, Jean-François Lyotard, Martín Heidegger, Jean Paul Sartre, Nietzsche, San Agustín, entre otros (Castro, Antonello, Girard 2006, p. 10).

En este capítulo se hará una presentación de la teoría del deseo mimético y cómo ha sido usada por Girard para estudiar las principales piezas de la novela europea moderna. Se propondrá a continuación un acercamiento a la teoría mimética y todas sus implicaciones filosóficas para leer fenómenos propios a la creación literaria tales como el conflicto interdividual, las trayectorias del deseo y su estética de la triangularidad, la mediación, el modelo y el deseo, la paradoja en el lenguaje literario (lo que Girard denomina bajo el concepto de *phármakos*), la crisis sacrificial, las topologías del deseo, la conversión novelesca y su relación con el apocalipsis.

Proponer una filosofía literaria desde el deseo mimético tiene diversas implicaciones. En primer lugar, la teoría del deseo mimético propuesta por René Girard es un mecanismo de comprensión sobre las trayectorias de la vida afectiva de los seres humanos, que se hacen visibles en la literatura moderna. Definir el deseo a modo de un mecanismo de comprensión obedece a una descripción de la vida intersubjetiva que se construye en las relaciones sociales. 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 o individuación de las subjetividades que emergen en el mundo social de la modernidad.

El deseo mimético en la literatura es un método filosófico que observa los procesos de humanización que caracteriza a los personajes de las principales obras

novelescas. Dicho método parte de un análisis sobre las vivencias humanas dentro de la ficción literaria<sup>2</sup>. Interpreta que el deseo humano es la principal motivación real e imaginaria que identifica el carácter de los protagonistas de las principales novelas modernas, avanzando hacia una descripción de los deseos más apremiantes que han representado a los distintos modelos de humanidad en el mundo moderno. Es así como se descubren los modelos de la caballería y la hidalguía en el Quijote de la Mancha o los de la insatisfacción crónica y la perturbación que se ha solido conocer como el *bovarismo*, a partir de la novela de *Flaubert Madame Bovary*. Debido a estos modelos literarios es posible pensar una filosofía literaria que se caracteriza por la representación de ciertos modelos de humanidad. Una filosofía que plantea una derivación antropológica ya que sitúa el análisis literario desde la mirada falible y equívoca de la condición humana, la cual se encuentra dominada por el conflicto y la violencia con el otro. En síntesis, el método que sugiere la teoría mimética es un análisis filosófico sobre la existencia social de la vida humana que se cuenta en la obra literaria, proponiendo al mismo tiempo una dilucidación antropológica acerca de las topologías del deseo, la rivalidad mimética y el conflicto interdividual originados por la aparición del otro. La teoría mimética es una filosofía del deseo en la que 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 una posición de rivalidad con el otro y la invención de un modelo motivo de imitación.

---

<sup>2</sup> La ficción novelesca 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, la insatisfacción crónica de Madame Bovary, incluso con la sinrazón que domina a Raskólnikov, protagonista de la novela *Crimen y castigo*, etc. Esta mimesis de la ficción novelesca en el Quijote suele derivar en engaño, humor y alegría. En estas afecciones se encuentra todo el potencial mimético de la ficción novelesca, ya que ésta 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. Para conocer más véase la investigación de Césareo Bandera *El juego sagrado: lo sagrado y el origen de la literatura moderna de ficción*. (1997).

### 1.1 ¿Qué es la teoría mimética?

El núcleo de la teoría mimética es el deseo de apropiación. El corazón del método girardiano, que es por definición dialógico e interdisciplinar, 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, Castro Rocha, Antonello, 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, 2015, p. 282).

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). De esta obra en particular, nos interesa resaltar el potencial ficcional que caracteriza a la mentira romántica, entendida como una creación humana donde se confunde la verosimilitud de la ficción social con la crisis de la identidad subjetiva. Para el francés:

Cuanto más esclavo es uno, mayor calor pone en defender la servidumbre. El orgullo sólo puede sobrevivir gracias a la mentira. Y la mentira es lo que mantiene el deseo triangular. El héroe se vuelve apasionadamente hacia ese *Otro* que parece disfrutar la herencia divina. La fe del discípulo es tan grande que siempre se cree a punto de hurtar al mediador el secreto maravilloso. A partir de ese momento, disfruta de antemano de la herencia. Se aleja del presente y vive en el futuro radiante. Nada lo separa de la divinidad; nada, a excepción del propio Mediador cuyo deseo competidor obstaculiza su propio deseo (Girard, 1961, pp. 56-57).

Cuando el orgullo es la motivación que encarnan los personajes de ficción, la autodestrucción del ser propio se convierte en el diagnóstico final de su curso de vida. Los hombres se vuelven unos dioses los unos para los otros:

Todos los héroes de la novela esperan la posesión de una metamorfosis radical de su ser... el objeto no es más que un medio de alcanzar al mediador. El deseo aspira al ser de este mediador...el repentino prestigio de un modo de existencia desconocido por el narrador va siempre unido al encuentro con un ser que despierta el deseo (Girard, 1961, p. 53).

El odio carcome al personaje de ficción básicamente porque sus acciones morales están precedidas por el orgullo o la vanidad. Para querer fundirse de ese modo en la sustancia del *Otro* es preciso experimentar una repugnancia invencible hacia la propia sustancia (Girard, 1961, p. 54). y de manera inevitable el deseo metafísico de estos personajes se tuerce: “Todos los héroes abdican de su prerrogativa individual más fundamental, la de desear a partir de su opción...todos los héroes de novela se odian a sí mismos a un nivel más esencial que el de las cualidades (Girard, 1961, p. 55). El héroe se condena a sí mismo. No es responsabilidad de la sociedad. Uno de los síntomas del hombre moderno tiene que ver con el orgullo. Fue Dostoievski quien se dio cuenta de este deseo metafísico desbordado en la crisis de los personajes que adoraban seguir a un modelo mientras se despreciaban a sí mismos:

Detrás de todas las doctrinas occidentales que se suceden desde dos o tres siglos aparece siempre el mismo principio: Dios ha muerto. El hombre debe ocupar su lugar. La tentación del orgullo es eterna pero increíblemente orquestada y amplificadas, se hace, en la época moderna irresistible. La ‘buena nueva’ moderna es oída por todos. Cuanto más profundamente se graba en nuestro corazón, más violento es el contraste entre promesas maravillosas y el mentís brutal que le inflige la experiencia. (Girard, 1961, p. 56)

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 derivación violenta en la mimesis recíproca describe la crisis antropológica y social que acaece en el proyecto de la identidad del hombre moderno. Dicha mentira potenciada por la narración literaria vive de las variables patológicas del deseo vanidoso y el fenómeno del doble vínculo, la hipocresía y la venganza modos de aparición de las patologías emocionales de los principales personajes de la literatura moderna. Por ejemplo, a lo largo del presente capítulo haremos referencia a las figuras modélicas de Don Quijote de la Mancha, Madame Bovary, Raskolnikov, Iván

Karamazov, Hamlet, etc. Para Girard en la literatura moderna asistimos a fin de la conciencia religiosa y el inicio de una nueva conciencia marcada fundamentalmente por el amor propio y el exceso de la vanidad:

El ser pasional es un ser del pasado, estricta y supersticiosamente religioso. El ser vanidoso es el ser del presente; sólo es cristiano por un oportunismo del que no siempre tiene conciencia. El triunfo de la vanidad coincide con el debilitamiento del universo tradicional (Girard, 1961, 64-65).

## 1.2 La mimesis en la literatura: fenomenología de la obra novelesca

De la celebración de los 50 años de publicación de *Mentira romántica y verdad novelesca* cabe destacar el libro titulado *Mimesis, Desire, and the Novel. René Girard and literary criticism* (2015), que en compilación hecha por Pierpaolo Antonello y Heather Webb, conmemora la ópera prima del filósofo. Para los investigadores este libro es un clásico porque propone una teoría comprensiva del deseo humano y su correspondencia con el fenómeno ético y social de la intersubjetividad. En las novelas, desde Cervantes hasta Dostoievski, los personajes de ficción definen sus relaciones interindividuales a través del ‘triángulo del deseo’, un modelo comprensivo de la vida humana que se encuentra en la novela moderna (Antonello & Antonello, 2015, p. 10). La triangularidad de las relaciones humanas obedece al carácter relacional del deseo mimético. El deseo es dinámico<sup>3</sup> y su desenvolvimiento tiene lugar en los vínculos afectivos y sociales del sentimiento particular, el seguimiento a un modelo u objeto de la mediación y la rivalidad. Si el móvil de la acción humana la motiva el deseo humano,

---

<sup>3</sup> Para 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, p.18).

la triangularidad muestra el carácter relacional que experimentan los personajes de ficción.

La viva descripción que evoca Girard en el Quijote pone de presente que en la literatura caballeresca es posible identificar las maneras que tiene el deseo de determinar su dirección según la formulación geométrica del triángulo. En el caso de Don Quijote la trayectoria del deseo nace en el personaje de caballería hacia su identificación en el modelo a seguir: el Amadís de Gaula. La imitación del modelo es un proceso emulativo que pretende realizar en la propia persona, la existencia de un *alter* (otro) que produce fascinación y deseo de apropiación. 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 frente a su mediador, un personaje ejemplar dentro de las historias de caballería.

El deseo es una potencia dinámica en las acciones que va realizando Don Quijote en procura de la materialización viva de su ideal. En el desplazamiento se ve interpelado en una relación triangular el modelo, el sujeto y el objeto. Pero si bien los objetos pueden cambiar, los sujetos permanecen en un estado mimético, hasta afectar a un tercero. Este fenómeno le ocurre a Sancho, ya que una vez que se ve interpelado por el deseo de su señor, también busca en un deseo semejante, querer una ínsula para gobernar. El deseo triangular se desdobra y fomenta el contagio. 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 poderosa 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, 1985 p. 11).

Según Antonello y Webb la teoría del deseo mimético es una apuesta fenomenológica que extrae las implicaciones cognitivas y epistemológicas de la novela, no solo como manifestación cultural y literaria, sino como registro

gnoseológico que da cuenta del comportamiento mimético de la vida humana. Para los intérpretes 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*), 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 comprender 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, p. 12). 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 a 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 hace aportes definitivos sobre las verdades de la condición humana, las cuales resultan más reveladores que cualquier otra forma discursiva representativa de las ciencias sociales, 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 propone un análisis filosófico que tiende a resaltar más las similitudes que las divergencias. Para Antonello y Webb esta intuición metodológica adquiere todo su potencial en el estudio que propone *Mentira romántica* a las topologías del deseo (los celos o la envidia, por ejemplo), 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 antagónica. 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 (1901-1981), 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 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 *Don Quijote* o *Madame Bovary*. Este análisis coincide con el propuesto por Girard sobre el deseo mimético ya que el conocimiento surge en las fluctuaciones miméticas, inestables y fundamentalmente "no auténticas" que padecen los protagonistas de las novelas mencionadas. El conocimiento que surge en el análisis mimético de los deseos humanos que afloran de manera contradictoria en los principales personajes de las novelas europeas estudiadas por Girard, está dominado por la opacidad y la errancia. Para Antonello y Webb la oblicuidad epistémica hace parte del conocimiento novelístico, ya que el relato narra la lucha del hombre por construir su identidad a través de la naturaleza engañosa de los deseos trenzados en el caos interdividual de las relaciones sociales (Antonello y Webb, 2015, p. 13).

En este orden de ideas es factible considerar que el deseo mimético es una teoría del conocimiento sobre el curso de la vida emocional de los protagonistas de las historias de ficción. En este sentido la lectura sobre el deseo mimético en *Mentira romántica* y *verdad novelesca* desborda el 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 lo sucesivo denominaremos *fenomenología del deseo mimético*<sup>4</sup> al interés manifiesto de la teoría mimética por mostrar el curso de esta actividad humana y sus conflictos:

---

<sup>4</sup> 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 de la existencia del mundo en donde aflora el conflicto mimético de la relación interdividual 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, caracterizado por el ascenso social de una naciente burguesía marcada por el afán de reconocimiento y éxito social. Esto explica las variedades del deseo que experimentan los protagonistas, desde un deseo por imitar a un modelo muy externo, hasta la imitación conflictiva de otro, a quien se rivaliza dada la proximidad.

Lo que estudian los novelistas modernos son las formas «subterráneas» de la lucha de las conciencias. La novela conforma el espacio de la mayor verdad existencial y social del siglo XIX porque es lo único que ha sabido dirigirse hacia las regiones de la existencia en las que se refugia la energía espiritual (Girard, 1985, p. 103).

El curso fenomenológico del deseo se muestra en la literatura, pues, como lo propone nuestro autor, la relación entre el deseo y la mediación ha variado notablemente desde *Don Quijote* de Cervantes hasta *Las memorias del subsuelo* de Dostoievski. Una variación que alude a la pérdida de distancia entre el sujeto que desea y su modelo. Mientras que en *Don Quijote* la mediación distante entre el personaje principal y su modelo pone de presente los ideales de una época feudal y caballeresca, en las *Memorias* se revela la decadencia del “hombre del subterráneo, auténtico despojo humano entregado a la vergüenza y a la servidumbre, ridícula veleta plantada sobre las ruinas de la humanidad occidental” (Girard, 1985, p.89).

Pero ¿cuál es la fuente de la cual bebe la teoría mimética para considerar que el origen de las relaciones sociales se produce en el deseo de apropiación? ¿de qué manera la hipótesis antropológica del hombre como un animal mimético tendría una derivación fenomenológica? En el itinerario intelectual de René Girard fueron notable los diálogos y las interpelaciones logradas con los estudiosos de la crítica literaria. Uno de estos acercamientos decisivos en la redacción de *Mentira romántica y verdad novelesca*, tuvo lugar con el padre de la estilística moderna Leo Spitzer, quien le enseña a Girard los trabajos fenomenológicos realizados por Max Scheler, fundamentalmente el dedicado al *Resentimiento en la moral* (1938). De inspiración nietzscheana, Scheler retoma el planteamiento esbozado por el vitalismo moral de este y considera que el resentimiento en su perspectiva negativa se define como un deseo de hostilidad y venganza<sup>5</sup> (Tomelleri, 2015, p. 9). Para Nietzsche el resentimiento es una irremediable

---

<sup>5</sup> Max Scheler en su investigación *El resentimiento en la moral*, destaca que uno de los aspectos que sobresalen en el análisis fenomenológico del resentimiento es la hostilidad, el cual es sentimiento de rivalidad hacia el otro. El rencor define la carga moral del resentimiento: “El «rencor» es, en efecto, ese enojo retenido, independiente de la actividad del yo, que cruza oscuro el alma, y acaba formándose cuando los sentimientos de odio u otras emociones hostiles reviven repetidamente; no contiene todavía ningún designio hostil determinado, pero nutre con su sangre todos los designios posibles de esta clase”

experiencia del fracaso y es un aspecto reiterativo en la personalidad de las víctimas<sup>6</sup>. Detrás de esta intuición viaja buena parte de la filosofía moral a lo largo del siglo XX. A juicio de Paul Dumouchel (2015), serán los filósofos Max Scheler y Peter Strawson, quienes asimilarán y potenciarán en clave fenomenológica la mirada del resentimiento moral en Nietzsche<sup>7</sup>. Por ejemplo, Strawson en su ensayo *Libertad y resentimiento*

---

(Scheler, 1938, p. 11). En otra parte del mismo libro el filósofo múnichés enlaza el resentimiento con un afecto de anormalidad en el ánimo que conecta con la venganza, la perfidia, la envidia y en general con un sentimiento de rivalidad que apunta al sometimiento del otro como un ser extraño y hostil: “El resentimiento es una *autointoxicación psíquica*, con causas y consecuencias bien definidas. Es una actitud psíquica permanente, que surge al reprimir sistemáticamente la descarga de ciertas emociones y afectos, los cuales son en sí normales y pertenecen al fondo de la naturaleza humana; tiene como consecuencia la producción de engaños valorativos y juicios de valor correspondientes o recíprocos. Las emociones y afectos que debemos considerar en primer término son: el sentimiento y el impulso de venganza, el odio, la maldad, la envidia, la ojeriza, la perfidia. El punto de partida más importante en la formación del resentimiento es el impulso de venganza. Ya la palabra «resentimiento» indica, como se ha dicho, que las emociones aquí referidas están basadas en la previa aprehensión de los sentimientos ajenos; esto es, que se trata de reacciones motivadas por la extrañeza que produce el otro. El impulso reactivo que sobresale es el de la venganza, a diferencia de los impulsos activos y agresivos, de dirección no amistosa u hostil.” (Scheler, 1938, p. 15).

<sup>6</sup> Son constantes las críticas que lanza Nietzsche contra la moral cristiana, las cuales tienen por raíz el señalamiento de que 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, pp. 1953, 49-50).

<sup>7</sup> Una fenomenología del sentimiento moral fue un descubrimiento en la filosofía de Nietzsche, en particular bajo sus reiteradas alusiones a una historia de los sentimientos morales que se destaca en obras como *La genealogía de la moral* (1887), *Humano demasiado humano* (1878) o en *Aurora* (1879-1881). En esta última obra valga destacar el aforismo 34, donde se propone como origen de estos sentimientos el comportamiento mimético que, a contrapelo de los conceptos morales, sugiere un distanciamiento frente a la moral fundada en principios racionales relacionados con la autonomía, el seguimiento al deber, etc.: “*Sentimientos morales y conceptos morales*. – Es evidente que los sentimientos morales se transmiten cuando los niños perciben en los adultos fuertes propensiones y aversiones frente a determinadas

(1962) considera que las fuentes de la moral no emanan de la confrontación entre determinismo o decisionismo, voluntarismo o autonomía, sino de las experiencias reales de las personas sujetas a vivencias más inmediatas con los otros. Vivencias morales que aluden a actitudes y emociones donde se pone de presente una predisposición reactiva o violenta, la cual oscila entre la gratitud y el resentimiento:

Deberíamos pensar que son muchos los tipos diferentes de relación que podemos tener con otras personas: como partícipes de un interés común; como miembros de la misma familia, como colegas, amigos, amantes; como partes fortuitas de una enorme gama de transacciones y encuentros. Entonces deberíamos pensar, a propósito de cada uno de estos respectos, así como de otros, en el tipo de importancia que damos a las actitudes e intenciones hacia nosotros de aquellos con los que así nos vinculamos, y en los tipos de actitudes y sentimientos a los que somos propensos como reacción ante aquellos. En general, demandamos algún grado de buena voluntad o respeto por parte de aquellos que mantienen esas relaciones con nosotros, aunque las formas que solicitamos que adopte pueden variar ampliamente de caso a caso. La gama e intensidad de las actitudes que adoptamos como reacción ante la buena voluntad, su ausencia o su contraria no varían menos. He mencionado, de forma específica, el resentimiento y la gratitud: se trata de un par de actitudes que se oponen de un modo útil. Pero como es natural, hay todo un continuo de actitudes y sentimientos reactivos que se extienden ambos lados de éstos y-la que resulta ser el área más cómoda-entre ambos (Strawson, 1995, p. 43).

El resentimiento hace parte de una teoría moral intersubjetiva en donde tienen lugar las vivencias miméticas de la alabanza, el castigo, la indignación o la indiferencia. El resentimiento es una disposición moral negativa; es una mala predisposición que surge en la rivalidad que se genera en la relación con los otros. Para Strawson, el resentimiento es una vivencia de negatividad (conflicto) que se crea de modo interindividual. El resentido es un sujeto que experimenta el sentimiento de daño bajo

---

acciones y, como monos que son, *imitan* dichas propensiones y aversiones. En su vida posterior, donde se encuentran llenos de esos afectos aprendidos y bien practicados, consideran una cuestión de decencia el por qué postrero, una especie de fundamentación de que esas propensiones y aversiones están justificadas. pero en ellas estas «fundamentaciones» no tienen nada que ver ni con el origen ni con el grado de sentimiento: uno se limita a conformarse con la regla de que, como ser racional, debe tener razones en pro y en contra y, en concreto, razones aducibles y aceptables, Por cuenta la historia de los sentimientos morales es bien distinta a la de los conceptos morales. Los primeros actúan antes de la acción; los últimos solo después de la acción, en vista de la necesidad de manifestarse sobre ella” (Nietzsche, 1996, p. 94).

el aspecto de cierta actitud egocéntrica, la cual termina por señalar a los otros como los perpetradores de una violencia injustificada:

La indignación y la desaprobación, así como el resentimiento, tienden a inhibir, cuando menos a limitar, nuestra buena voluntad hacia el objeto de estas actitudes; tienden a promover una suspensión de la buena voluntad, al menos parcial o temporalmente. Lo hacen así en proporción a su fuerza; y su fuerza resulta en general proporcionada al sentimiento de magnitud de la ofensa y al grado en que la voluntad del agente se identifica con ella o en que le resulta indiferente (Strawson, 1995, p. 63).

Strawson coincide en estos términos con Nietzsche y Scheler, para quienes el resentimiento se muestra bajo el aspecto de una frustración. Para estos filósofos, el resentimiento hace parte de un lenguaje moral que se realiza en la cotidianidad que viven las personas, y la cual, lejos de desaparecer de manera momentánea, cala hasta establecerse en experiencias vengativas de larga duración, que son fuerzas acumuladas en un sentir colectivo de odio y malestar, las cuales tienden a manifestarse con el paso del tiempo en revanchas sociales y vivencias relacionadas con el pánico colectivo, caldo de lo que será una posible persecución de chivos expiatorios (Dumouchel, 2015, pp. 15-26).

En este orden de ideas, para Girard, la lectura del resentimiento que viene de Nietzsche y pasa por Scheler, pone de presente que el origen del juicio moral se encuentra en el deseo mimético, es decir, en las vivencias del resentimiento, la indignación o incluso la venganza. El resentimiento no es una propiedad intrínseca a las víctimas, sino que, como ha mostrado Girard en *Mentira romántica* el curso de los deseos miméticos de los celos, las envidias y la vanidad afectan sin distinción a la totalidad de los modelos de humanidad que representan los personajes de ficción de las principales novelas modernas. De rastrearse la fenomenología del deseo mimético que propone Girard como analítica filosófica a la literatura moderna, se tendrían que considerar los estudios sobre el resentimiento en Nietzsche y Max Scheler. En ambas apuestas filosóficas el resentimiento lo presupone la rivalidad mimética. El despliegue de los sentimientos análogos a la posesión de bienes o personas, sólo se hace posible en la dinámica del conflicto. La vida de las sociedades democráticas que, bajo el plano

de secularización suele enmarcar la existencia social de las personas en función de un ideal de igualdad, libertad y fraternidad ve truncado su promesa de justicia social por cuenta del resentimiento. Scheler y Nietzsche coinciden en una definición de resentimiento desde la perspectiva de la violencia mimética: y ello es así porque la violencia del deseo mimético en el resentimiento parte de un odio autoinfligido que tiende a trasladarse hacia el acusador (Pintor Ramos, 1978, pp. 262-263). El conflicto interindividual del resentimiento queda probado en el desplazamiento del odio propio hacia un odio dirigido al otro. Esta dinámica de violencia individual y social es practicada indistintamente por los personajes de ficción estudiados por Girard en *Mentira romántica*. Para el filósofo español Antonio Pintor Ramos (1978), quien comenta los aportes hechos por los filósofos mencionados (Scheler y Nietzsche), describe del siguiente modo el núcleo reactivo que define al resentimiento a modo de:

Un auto envenenamiento anímico que se desarrolla a partir de ciertos afectos, en sí naturales- envidia y venganza, principalmente-, que, al ser reprimidos exteriormente por un sentimiento de impotencia, actúan hacia dentro y crean un perenne foco infeccioso; ello conduce a una conducta esencialmente reactiva y pasiva que lleva a un falseamiento de la imagen del mundo, a un talante de odio contra los valores y, finalmente, a una falsificación de la recta escala axiológica a favor de una escala subjetiva apoyada en nuestros intereses particulares (Pintor Ramos, 1978, p. 262).

Como se aprecia en el comentario citado, el resentido en cierta forma es víctima de la peste del autodesprecio que contamina el carácter, infestando en otros el virus de esta violencia donde predomina el odio autoinfligido y sus topologías miméticas de la envidia y la venganza. La axiología del resentido deconstruye todos los valores de igualdad y justicia que han defendido los modelos liberales del ordenamiento social. Por ejemplo, para Tomelleri (2015), las instituciones democráticas y sus aspiraciones seculares de neutralidad valorativa o de secularización, están habitados por las experiencias del resentimiento, deseo mimético que revela la incapacidad del hombre por abandonar su egoísmo particular para asumir una voluntad general donde prime el orden, la corrección o la justicia. Nietzsche es quien describe en una perspectiva negativa al resentimiento. La define como la enfermedad de los débiles. El resentido lo es tal por cuenta de su propia inferioridad. El uso de valores sociales como el perdón o

la misericordia son disfraces de un comportamiento vengativo que oculta las verdaderas intenciones del revanchista social; el resentido es quien aprovecha el desprecio y hasta la tolerancia hacia el más débil como una oportunidad de reivindicación social, situación que lo hace pensar que mediante el engaño es posible acortar la brecha entre las víctimas y los victimarios, los débiles y los fuertes. El resentido no es un hombre libre, sino que vive en codependencia con la violencia del agresor que ha despreciado su ser moral, fundado en una suerte de egocentrismo ético (individualismo, mito de la autonomía, idolatría o narcisismo diríamos con Girard). La filantropía que se respira en el humanitarismo de corte liberal o republicano, no se resuelve en favor de la solidaridad a las víctimas, sino que se muestran como resentimientos fallidos. La potencia motivadora que explica el resentimiento como un simulacro de igualdad o humanitarismo, es el deseo mimético, o la tendencia psíquica y moral a ver el otro como un rival. Este falso comportamiento que reviste al resentimiento tiene dos maneras de mostrarse según las apuestas filosóficas mencionadas: para Nietzsche el resentimiento es una cualidad moral del cristiano, que convierte la debilidad en una fortaleza; para Scheler es en la vida burguesa donde el resentimiento adquiere los aspectos de la mentira y la hipocresía. En este sentido, la apuesta girardiana se inscribe en la perspectiva de análisis sociológico, moral y fenomenológico propuesta por el filósofo muniqués para quien la vida del hombre burgués, tal y como queda descrito en *Mentira romántica*, obedece al conflicto mimético y su manifestación en las topologías del deseo. Estas vivencias del deseo mimético son identificables en los dramas de los personajes de las novelas modernas cuando atraviesan por las violencias típicamente burguesas de los celos, la vanidad, el desdoblamiento, el dandismo, la hipocresía, etcétera (Dumouchel, 2015, pp. 22-26).

### **1.3 Interdividualidad y deseo triangular**

La triangularidad de las relaciones interdividuales es una forma universal que sitúa la interacción de los personajes de ficción en su manifiesta oposición y violencia recíproca. Para demostrarlo Girard usa diversas piezas literarias del canon europeo y propone el mundo desiderativo de las pasiones negativas como lo son los celos, las

venganzas, los homicidios, los feminicidios, etc., como manifestaciones de la conflictividad social. Esta teoría posee 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 cimiento 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 que configuran el estilo de vida moderno. En síntesis, el buen novelista es al mismo tiempo un fenomenólogo de la vida humana relatada en la invención novelesca:

La tarea de dilucidar estas relaciones corresponde a una «fenomenología» de la obra novelesca. Esta fenomenología no debe tomar en consideración las fronteras entre las diversas obras. Pasando de una a otra con absoluta libertad, intenta acompañar el mismo movimiento de la estructura metafísica: intenta establecer una topología del deseo según el Otro (Girard, 1985, p. 89).

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 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, 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 mejor esta fenomenología de lo otro. El capítulo dedicado al amo y el esclavo en *Mentira romántica* 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 éste la rechaza. La locura de Don Quijote es contagiosa<sup>8</sup>. Desde una perspectiva fenomenológica del otro en la obra novelesca, cuando la cercanía entre el mediador y el héroe desaparece el contagio se convierte en una violencia socialmente reduplicada. Además de la pérdida de las distancias, acaece el desconocimiento,

---

<sup>8</sup> Una de las características de la mimesis y el conflicto que se desata en el Quijote tiene que ver con la borradura de los límites entre la realidad y la ficción. Varios episodios de la novela confirman esta hipótesis. Por ejemplo, las palabras del cura cuando toma en sus manos *La historia del famoso caballero Tirante el Blando* y maravillado por el tesoro encontrado en la biblioteca del enfermo, se refiere al mismo como el mejor en el estilo de la caballería y al que cualquier lector terminaría comiendo, amando y muriendo según lo dice este único manual de caballería. Para Cesáreo Bandera, tal episodio muestra la burla de Cervantes sobre las ficciones del Quijote. En otro episodio se resalta que la locura del caballero de la triste figura es contagiosa, particularmente cuando el castellano en afrenta con el Quijano le dice: «Tú eres loco y si lo fueras a solas y dentro de las puertas de tu locura, fuera menos mal; pero tienes propiedad de volver locos y mentecatos a cuantos te tratan y comunican» (Bandera, 1975, p. 46). Al desaparecer la distinción entre la realidad y la ficción, la novela explora el territorio desconocido de la violencia mimética. Un tercer episodio que muestra este espacio vacío en donde los límites entre lo real y lo ficcional desaparecen se produce en la discusión de si lo que ha conquistado don Quijote es el yelmo de Mambrino o una bacía de barbero. El debate termina en una batalla campal en la que «todo era llantos, voces, gritos, confusiones, temores, sobresaltos, desgracias, cuchilladas, mojicones, palos, coces y efusión de sangre» (Bandera, 1975, p. 46). Ante la disputa por el ser del objeto (pues no se sabe si es un yelmo o recipiente de trabajo del barbero), adviene la violencia mimética. La novela se torna en un espacio vacío donde confluyen lo real y lo ficcional. Genera el desconocimiento sobre el ser de las cosas y ello produce la violencia. Vaciamiento ontológico y desconocimiento son algunas de las variables que se exploran en la mimesis conflictiva del Quijote. A juicio de Bandera: “El baciyelmo es (...) el símbolo lingüístico de un profundo derrumbamiento de la palabra, de una ficcionalización del lenguaje. La novela, ficción de lenguaje, palabra ficticia, expresa precisamente ese derrumbamiento, pone al descubierto su enraizamiento en la violencia. Considerado desde la problemática de la realidad y de la ficción, el *Quijote* se nos revela como un monumental *baciyelmo*, ni bacía ni yelmo o bacía y yelmo todo a un tiempo; oscilan en su interior la afirmación y la negación, intercambiando sus respectivas posiciones sin coincidir jamás en el mismo punto, siempre iguales e incompatibles” (Bandera, 1975, pp. 51-52)

situación que obedece al carácter contagioso de la imitación: se llega a la violencia por un falso seguimiento en la 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 sólo 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 adviene la violencia recíproca. Como ocurre con el bachiller y la doncella 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).

En síntesis, una de las grandes invenciones teóricas que propondría la teoría mimética a la estética ha sido propuesta por el antropólogo Eric Gans bajo el sugerente título de una *estética triangular* (1973). En efecto, la dialéctica triangular es el núcleo de la teoría mimética y se caracteriza por proponer una nueva concepción del sujeto humano. Y ello es así porque la metafísica clásica definió el sujeto en su relación unidireccional con el objeto. El contenido de esta relación puede ser conocida de manera intelectual y esta ha sido la posición cognitivista del idealismo. O puede ser práctica y útil socialmente y esta ha sido la afirmación que haría el materialismo. En ambas perspectivas se privilegia una relación dialéctica entre el sujeto y el objeto que afirma en todas sus formas la identidad del sujeto. Sin embargo, el punto de vista del pensamiento girardiano parte de las relaciones triangulares en donde el sujeto se construye a partir de una relación más originaria que tiene por mediación el otro (Gans, 1973, pp. 555-556). Esta relación interindividual no corresponde a la dialéctica cognitiva del idealismo ni tampoco a su versión práctica por el materialismo. Esta relación primitiva se entiende como deseo; pero no es el deseo por apropiarse del objeto, sino por una mediación donde el deseo se dirige hacia el acaparamiento del ser del otro. Así las cosas, el ser originario no se encuentra en la identidad que descubre el sujeto consigo mismo bien sea a través del conocimiento del objeto o bien a través de su uso en la vida práctica, sino que este ser tiene que ver con el deseo por la apropiación de la existencia de otro ser. El descubrimiento teórico de esta visión triangular del deseo genera dos implicaciones notables para una estética triangular: en primer lugar, plantea la disolución de la idea del yo por el advenimiento del otro, y en segundo lugar, genera una descripción muy real de esta relación a partir de la hostilidad y la rivalidad que desata el ser del otro y que se pone de presente en los análisis que propone Girard de las novelas de los siglos XVIII y XIX. Para Eric Gans la *mímesis estética* puede ser ordenada en tres momentos articuladores (1974, p.576):

a) La aparición del otro en tanto que aparición concreta puede ser separada toda realidad substancial; ella es entonces esencialmente imitable (momento positivo y natural de la mimesis).

b) La aparición del otro, en tanto que revelación de su ser substancial, constituye una garantía de su manera de manifestarse bajo su presencia. En consecuencia, la imitación de este aparecer debe dar acceso a su ser (momento de imitación del ser del otro o de su totalidad).

c) La apariencia del otro, en tanto que dependencia ontológica de su ser, implica la apropiación de un ser que no se posee y por ello se desea (momento negativo o normativo de la mimesis).

#### **1.4. La fenomenología del otro en la novela y la doble mediación: idolatría y narcisismo**

Una de las implicaciones sociológicas desencadenadas por esta fenomenología del otro, tiene que ver con la descripción del estilo de vida burgués. Para Girard, uno de los comportamientos más sobresalientes de la burguesía consiste en el engaño, que tiene su origen en la vanidad. Es la mentira que practican M. de Rênal y Valenod, la práctica moral que se impone en los deseos de contratar al precio más elevado los talentos de Julien<sup>9</sup>. La satisfacción de su deseo se prolonga por la rivalidad mutua. Ambos viven de una ilusión de prestigio que deriva en la adquisición de las virtudes del aventajado. Nada se conoce sobre los verdaderos motivos de Julien, sólo se sabe que estos tienen un precio y el que mejor pague por ellos se adueñaran del sujeto. La mirada del hombre burgués hacia la vida del otro es la del desprecio y la envidia<sup>10</sup>. La

---

<sup>9</sup> El carácter del hombre burgués, y modélicamente del alcalde M. Rênal, se revela a su esposa, cuando éste le enfatiza la prioridad de hacerse a los servicios de un preceptor para sus hijos. Es evidente que ello se desea por el simple hecho de demostrar estatus y rivalizar con los liberales del pueblo: “Es que tengo carácter, y el cura se ha dado cuenta. No hay que engañarse, aquí estamos rodeados de liberales. Todos estos pañeros me envidian, estoy seguro; hay dos o tres que se están haciendo unos ricachones; pues bien, me gusta que vean pasar al señor de Rênal, salir de paseo vigilado por su preceptor. Esto les impresionará. Mi abuelo solía contarnos que en su juventud había tenido un preceptor. Podrá costarme cien escudos, pero tenemos que considerarlo como un gasto necesario para mantener nuestro rango.” (Stendhal, 1991, pp. 19-20).

<sup>10</sup> El deseo envidioso ha sido considerado por la tradición filosófica de diversas maneras. Para Spinoza es la inadecuación en la percepción del bien ajeno, que deviene en una pasión triste pues afecta al cuerpo

doble mediación es la disputa que libran los burgueses alrededor de la vida de un sujeto que comienza siendo valorada como positiva, para luego devenir en negatividad, esto es, en la reificación del ser del otro (objetivación) a través de los deseos de poder y prestigio que imponen los adinerados sobre la vida de los otros:

Julien vale lo que vale, pero su valor no tiene nada que ver con sus primeros éxitos. Los artífices de su carrera no experimentan respecto a él ningún interés auténtico, ningún afecto sincero (...) es su rivalidad lo que garantiza a Julien aumentos de salario y perspectivas de futuro (...) el verdadero burgués solo cree en las simplezas desagradables. Convierte incluso la simpleza desagradable en el criterio de toda verdad. En la mediación doble, no se desea tanto el objeto como se teme poseído por otro, no se desea tanto el objeto como se teme verlo poseído por otro. Al igual que los restantes elementos de un universo que el burgués quisiera ver completamente «positivo», la propia trasfiguración del objeto deseado se ha hecho negativa (Girard, 1985, p. 95).

La doble mediación produce víctimas. Como ocurre en el caso de Julien, el otro en sus atributos más sinceros y nobles es negado, para ser habilitado como un producto que tiene un precio en el mercado, según los deseos de apropiación que se disputan los hombres más ricos del pueblo: “Todo deseo según el *Otro*, por noble e inofensivo que nos parezca en sus comienzos, arrastra poco a poco a su víctima a las regiones

---

y al juicio de quien la padece (Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*. Tercera parte proposición IX, demostración y escolio). En habla hispana ha sido el catalán Eugenio Trías en su *Tratado de la pasión* quien se ha referido a la impotencia corporal de quien desea la envidia, quedando al descubierto su torpeza para obrar como para conocer. Desde esta tradición filosófica se puede concluir que la envidia hace parte de un ‘economía política de la mirada’ (Gómez, 2018, p. 76), entendiendo con ello una manifestación del mal que se hace palpable en un ligero error en la mirada o la percepción inadecuada del envidioso, que en un instante queda prendado por un objeto o sujeto del deseo que le fascina. Esta misma lectura se adecua a perspectivas más actuales relacionadas con la cultura de masas y donde la envidia queda atrapada en las dinámicas del mercado (Marina, A. y Bodei, R.). El deseo envidioso se inserta en un ‘régimen de la mirada’, que fabrica subjetividades deseantes, es decir, el mercado produce individuos conscientes de sus carencias, obligándolos a caer en la frustración y a odiar en el vecino su última conquista de consumo. En este sentido se entiende que la moral del consumo este alimentado por el deseo envidioso. Es por ello, que la compra se convierte en una salida ante la decepción que genera la carencia. La burguesía siempre ha puesto en movimiento una economía del deseo, normalizando comportamientos soterrados e hipócritas como el de sentir la envidia, pero sin hacerla explícita. Como han evidenciado los estudios de Helmut Schoeck y Josep Epstein en *La envidia y la sociedad*, este deseo oculta la violencia de la aparente igualdad en el respeto la libre competencia de los individuos cuando ponen a prueba sus capacidades y participar de modo transparente en las leyes del mercado. Al envidio lo caracteriza una malevolencia silenciosa, fría y discreta (Gómez, 2018, p. 79), que descubre una enfermedad moral más peligrosa y consiste en la búsqueda de la desdicha en la virtud del otro. Como lo describe Sponville en su *Pequeño tratado de las virtudes*, la envidia es un vicio de sufrir con el mal ajeno bien porque se le augura o se lo propicia.

infernales.” (Girard, 1985, p. 97). La posesión del otro es una ilusión, una mentira incrementada por la rivalidad mutua. El contagio del deseo metafísico se torna en un torbellino de engaños que caracteriza al deseo de apropiación, de tal modo que los modelos y las copias se renuevan alrededor de la vida social del burgués. Este modo de vida promueve el éxtasis, la fascinación por el ídolo y en consecuencia la posesión de la última moda social: “Afirmamos que en el origen de un deseo siempre existe el espectáculo de otro deseo, real o ilusorio.” (Girard, 1985, p. 98).

El espectáculo de ese deseo otro puede manifestarse fenoménicamente de dos maneras: en la ilusión y en la realidad. Cuando la fascinación por el ser del otro se torna en una imagen distorsionada decimos que la novelística logra mostrar que la historia de la subjetividad en el mundo moderno corresponde al mito de la autonomía. Un mito en el que el idealismo y el positivismo filosófico aprecian a un individuo confrontado con la colectividad; a pesar de que ambas corrientes se proponen sobrevalorar la existencia de esta subjetividad emancipada, los novelistas logran narrar que el curso de esta vida es vacía y solitaria y conduce hacia la autodestrucción (Girard, 1985, p. 103).

Profundizando en el mito del yo, descubrimos que en *Mentira romántica* el deseo mimético (o deseo metafísico que es contagioso, violento y mítico) deviene en idolatría (Dubouchet, 2018, p.17). Ello ocurre cuando el deseo de un individuo busca afanosamente apropiarse de un deseo que le pertenece a otro. El deseo se hace más complejo porque su manera de relacionarse no se satisface con la posesión de un objeto, sino que permanece enquistado en una dinámica violenta de acaparamiento. A este deseo Girard lo denominó deseo metafísico. Pero la tentativa de apropiación metafísica es la muerte de dios. Se trata de una trascendencia desviada porque su recorrido no se dirige a lo divino, sino que permanece atada a la mundanidad que se muestra en el otro. El otro es el modelo, es el mediador de una persecución por la apropiación que se torna en idolatría, situación que en la práctica desacraliza el deseo metafísico convirtiéndolo en un deseo mundano.

Según Dubouchet (2018) la historia del individualismo occidental, de Descartes hasta Nietzsche, confunde la relación con lo divino con el deseo metafísico, que

proyecta a la humanidad de manera prometeica hacia la figura objetivada de dios en el hombre (que corresponde al mito de la autonomía del sujeto). Sin embargo, este deseo idolátrico no es más que la fascinación por la muerte. Como fue considerado por Sartre ‘el proyecto del hombre al ser fundamentalmente Dios’ (Dubouchet, 2018, p.18), deviene en violencia y voluntad de aniquilamiento. Empero, este es un proyecto que depara el fracaso, pues el ser no puede originarse de la nada. En el esfuerzo del hombre por conquistar la trascendencia se pone de presente su crisis de identidad; en otras palabras, en las exigencias de autoafirmación se imponen la errancia y la opacidad, de tal modo que el afán de ser-otro hace que la trayectoria mimética conduzca a la vida moral del sujeto moderno a la inercia y la aceleración de su propia muerte. La mentira o mala fe es un encuentro donde Girard y Sartre hermanan sus posturas existenciales sobre el deseo, el ser y la mentira; pues en el encubrimiento y la mentira (mala fe) en lugar de descubrir la posibilidad para que el hombre elija y defina su futuro, este se enfrenta a la frustración y el fracaso. El proyecto individual de la autorrealización se trunca por cuenta de la desviación del deseo metafísico, que como ha mostrado la literatura moderna, expone al héroe en dirección de múltiples crisis anímicas que desfiguran su carácter, como ocurre por ejemplo en los idealismos de Don Quijote y Madame Bovary o en las tendencias realistas hacia la supervivencia y el revanchismo social en personajes como Julián Sorel o Raskolnikov. La crisis que surge con el deseo metafísico es la misma crisis que se origina con el individualismo, pues la voluntad de autodivinización es una voluntad de autodestrucción (Girard, 1961). El deseo metafísico en *Mentira romántica* conduce a la muerte (Dubouchet, 2018, p.18). Uno de los diagnósticos ofrecidos por la literatura moderna a propósito del desenvolvimiento de la individualidad tiene que ver con el narcisismo:

El sujeto del deseo es una víctima de lo que Proust llamó una verdadera 'sed del otro', comparable a una tierra demasiado árida donde conseguir la más mínima gota de agua para empaparse en ella (...) 'El héroe Dostoyevski, como el héroe de proustiano, sueña con absorber, para asimilar la más mínima gota de agua para empaparse en ella... 'El héroe Dostoievski, como el héroe de proustiano, sueña con absorber, para asimilar al mediador' (ibíd., 56-69). Es por eso que el deseo desgarrado del sonido entre el yo, y otro que parece cada vez más soberano, más autónomo que el yo (Críticas desde el subterráneo, Grasset,

1976, p. 10). A esta lógica, sigue respondiendo al narcisismo: (...) Girard explica el narcisismo por esta 'autonomía metafísica' simulada por el narcisista: es la estrategia de la chica coqueta cuyo paraíso es poner a todos sus admiradores en el infierno (Críticas desde el subterráneo, Grasset, 1976, p. 10) (Dubouchet, 2018, pp. 19-20)<sup>11</sup>.

Del narcisismo pasamos a la fascinación enfermiza por el otro, que es el modelo de toda interpretación esquizofrénica. La literatura se ha referido a esta fascinación que produce el otro por su carácter inasible por ejemplo en las plumas de Nerval al decir que 'yo soy el otro', o en Rimbaud quien en su poesía hacia alusiones semejantes al decir el 'yo es otro' (Dubouchet, 2018, p. 20). En la búsqueda de esta autonomía metafísica el rival aparece como un medio en el que se establece una distancia más abismal entre el yo y aquello que se desea imitar. Este abismo es con propiedad el drama del individualismo moderno identificado como una patología social por el pensamiento existencialista. Jean Paul Sartre hizo mención del distanciamiento con el rival como la imposibilidad real para asir al otro. Para el francés el 'otro es por definición lo escurridizo, el me busca cuando ya me fui, y me voy cuando el me busca' (Dubouchet, 2018, p. 20). De ahí que se plantee una ligera modificación al *dictum* sartreano formulada en su obra de teatro *A puerta cerrada* y según el cual el infierno son los otros, por aquello otra formulada por el pensador Gabriel Marcel y para quien el paraíso son los otros, entendiendo con ello no la posibilidad de una redención y perdón entre los más cercanos, sino como la mentira del mundo social que semeja a un paraíso ilusorio en el que prestamos nuestras voluntades a seres fantasmáticos, es decir, que existen en los delirios de nuestras propias maquinaciones miméticas<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> « Le sujet du désir est victime de ce que Proust appelle à une véritable «soif de l'autre», il est comparable à une terre trop aride guettant la moindre goutte d'eau pour s'en imbiber...«Le héros dostoïevskien, comme le héros proustien, rêve d'absorber, d'assimiler l'être du médiateur» (ibid..., p. 56-69). C'est pourquoi «le désir est déchiré dès son principe entre le soi, et un autre qui paraît toujours plus souverain, plus autonomie que le soi » (Critique dans un Souterrain, Grasset, 1976, p. 10). A cette logique, répond encore le narcissisme: ...Girard explique le narcissisme par cette «autonomie métaphysique» que simule le narcissique: c'est la stratégie de la coquette dont le paradis est de mette tous ses admirateurs en enfer » (Critique dans un Souterrain, Grasset, 1976, p. 10). (Dubouchet, 2018, pp. 19-20)

<sup>12</sup> Como tendremos oportunidad de analizarlos en el tercer capítulo de la presente investigación la idolatría del yo o el narcisismo es un síntoma identificable en el protagonista de la historia de Rivera *La Vorágine*. Arturo Cova encarna los valores de supremacía y superioridad de un hombre blanco a quien

### 1.5 La verdad novelesca y la teoría del reconocimiento

La teoría del deseo que se propone 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 de la perspectiva de objeto del deseo a la relación personal y social que se genera entre los personajes de ficción (Johnsen, 1981). El drama de la ficción novelesca es la escenificación de la violencia en el nudo mismo de la vida social. 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<sup>13</sup>. En otros personajes de ficción la mediación externa desaparece por cuenta de la proximidad generada en la voluntad de apropiación del deseo del rival, el cual es emulado en la conflictividad de los deseos de vanidad, venganza, celos o resentimiento, que se identifican en las historias noveladas de Stendhal, Marcel Proust o Dostoievski, por ejemplo, en novelas como *Rojo y Negro*, *En Busca del tiempo perdido* o *Los endemoniados*<sup>14</sup>.

En este orden de ideas, el deseo recae en la apetencia del ser que irradia el otro. 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

---

domina el afán de conquista. En su viaje por la llanura de la Orinoquía, descubre que la grandeza de su humanidad rivaliza con el ser de los pobladores originarios y particularmente de sus antagonistas: los caucheros. Son los deseos miméticos de fortuna y riqueza por la espesura de la selva como cobra sentido el deseo idolátrico del personaje, actuando sobre el universo terrígena que lo rodea para convertirlo en instrumento de su propia identidad. Es la selva un lugar para afirmar su ser a contrapelo del ser de las otras vidas humanas que habitan el mundo de *La Vorágine*. El caos de las relaciones interindividuales en la novela de Rivera está lastrado por la rivalidad mutua y las luchas alrededor de los proyectos individuales de identidad.

<sup>13</sup> “El héroe de la mediación externa proclama en voz muy alta la auténtica naturaleza de su deseo. Venera abiertamente su modelo y se declara su discípulo. Hemos visto al propio Don Quijote explicar a Sancho el papel privilegiado que desempeña Amadís en su existencia. También Mme. Bovary y León manifiestan la verdad de sus deseos en sus confidencias líricas. El paralelismo entre Don Quijote y Madame Bovary ya es clásico. Siempre resulta fácil percibir las analogías entre dos novelas de la mediación externa.” (Girard, 1985, p.16).

<sup>14</sup> Como se apreciará en el tercer capítulo de esta investigación en la novela de José Eustasio Rivera el conflicto se desata entre Arturo Cova y los caucheros, personificado en el antagonista Narciso Barrera.

de un *ego* que persigue la idolatría y el narcisismo. La divinización del hombre es una estructura sólida que se desvanece en el aire al aparecer el otro como potencial en la rivalidad mimética. Es la servidumbre en la que cae la relación antagónica entre el mediador y el modelo, la verdadera forma en la que se revela la subjetividad como confrontación y lucha. En este intercambio hostil entre el *Yo* y el *Otro* aflora el drama de la intersubjetividad del hombre moderno. En este sentido Girard hace una mención a la teoría del reconocimiento de Hegel, señalando que mientras que la dialéctica del amo y el esclavo describe las relaciones de señorío o servidumbre a partir de la fuerza física y del honor, en las novelas la teoría del reconocimiento se muestra en los juegos miméticos; las trayectorias del deseo ponen en evidencia una fuerza psíquica y moral no menos violenta que la física. La teoría del reconocimiento en la realidad novelesca es por definición el engaño y la hipocresía. El sujeto y su relación conflictiva con el mediador, al cual se anhela imitar hasta llegar a ser uno con él, muestra la violencia psicológica que ejerce este reconocimiento conflictivo entre el deseo de ser y aquello que es objeto de admiración. La relación amo y esclavo propiciada por la dinámica del deseo que se produce entre el personaje de la ficción novelesca y su modelo de imitación (si la mediación es externa) o su rival y antagonista (si la mediación es interna), da cuenta que el reconocimiento es por definición algo más que la salida del sujeto de sí mismo; tal dinámica muestra la violencia que atraviesan los personajes de la ficción novelesca. 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, 1975, p. 10).

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, p. 229). Hegel pone el acento en las relaciones de poder, señorío y servidumbre, pero en las novelas que estudia Girard podemos apreciar otros conflictos. Tal teoría del reconocimiento que vincula la propuesta mimética con lo más granado de la filosofía moderna ha sido leída desde una doble perspectiva. De un lado se ha considerado que la mimesis conflictiva lleva a un cuestionamiento radical sobre las posibilidades de autoafirmación o emancipación que fueron proclamadas por los intelectuales ilustrados o desde el idealismo platónico; de hecho, es factible considerar una teoría de la libertad humana desde una perspectiva ontológica de la acción que se encuentra sujeta a los cambios radicales del deseo violento que generan las relaciones interindividuales narradas en las novelas, como también las catástrofes de la historia que, como ocurre en las guerras, amplifican el dolor de los dramas intersubjetivos al nivel de los conflictos entre los pueblos (Gardner, 2003, *Contagion* 10, pp. 1-22). En este sentido la teoría mimética describe en trazos más detallados la dialéctica del reconocimiento de Hegel, junto a la lucha de clases formulado por Marx en su descripción económica de la batalla histórica por la liberación ante el proceso de enajenación en la que se enfrascan capitalistas y proletarios, como también el modelo del poder bélico que propone Nietzsche en su idea de la voluntad de poder; incluso es posible identificar analogías con el anti humanismo heideggeriano y su concepción existencial del hombre como un ser para la muerte. Esto fue posible gracias al tiempo que los distancia, y a las novelas de las que se valieron para sus reflexiones, pues Hegel solo empleó *Robinson Crusoe*, mientras que Girard tuvo a su disposición obras posteriores de los siglos XIX y XX.

La segunda perspectiva coteja los influjos que tuvo la teoría del amo y el esclavo de Hegel a través de la interpretación de Kojève con la descripción del deseo mimético

en la literatura propuesta por Girard (Erving, 2003, Contagion, pp. 111-125). En efecto, los comentarios propuestos por Kojève a la teoría del deseo de Hegel infesta a buena parte de la filosofía francesa de la primera mitad del siglo XX. Girard, siendo uno de ellos, sigue el legado interpretativo del comentarista francés en cinco aspectos que parten de un tronco común, a saber: el deseo se origina en la imitación de otro deseo humano. En primer lugar, Girard suscribe con Kojève una concepción del hombre afirmada en la materialidad de los deseos, situación que lo lleva a tomar distancia de cualquier otra consideración antropológica que, alimentada por el idealismo cartesiano o hegeliano, concluya que el hecho definitorio de la realidad humana sea una esencia preexistente o innata (Solarte, 2016, p. 243). En segundo lugar, el deseo hace parte de las vivencias subjetivas, y estas se desarrollan en la equivocidad siempre activa y voluble de las emociones y sus relaciones conflictivas con los otros. En tercer lugar, el deseo es una acción que se despliega en el tiempo y por ello carece de cualquier correlato esencial. En cuarto lugar, el deseo no es autorreferencial ni objetual, sino que siempre se origina en la relación interindividual; deseamos porque hay otro que desea. Y quinto, se llega a la violencia a partir del deseo, pues si desear es imitar el deseo de otro, es inevitable que, en este mecanismo sobre la capacidad de copiar comportamientos, pensamientos y maneras de sentir, percibamos al otro como un obstáculo de quien conviene apropiarse, para luego usarlo como medio en los propios deseos de identificación subjetiva (Solarte, 2016, p. 243).

### **1.6. La verdad novelesca y el efecto phármakos**

Descifrar la dinámica relacional del deseo humano en las novelas modernas sitúa la fenomenología del deseo desde una mirada triangular, miméticamente conflictiva y de trascendencia o de anhelo metafísico (Johnsen, 1981). Ahora bien, los antecedentes del deseo mimético se encuentran dentro de una poética de la seducción en donde la literatura es apreciada por sus efectos liberadores y catárticos (Bandera, 1975). El énfasis que tiene la rivalidad y el conflicto en la estética de la mimesis se recrea en la novela y se hace explícita en las categorías interrelacionadas del deseo, la violencia recíproca propiciada en el reconocimiento hostil entre el protagonista (sujeto)

y su afán de ser el modelo a seguir, junto al sacrificio o la identificación de una víctima o *phármakos*<sup>15</sup>, el cual funge como chivo expiatorio. El reconocimiento del otro es una realidad social palpable en la recreación literaria; en ella la dinámica del deseo mimético tiene lugar en el dramatismo generado por la violencia desatada en el reconocimiento entre víctimas y victimarios, esclavos y amos, cuya motivación psicológica y moral está relacionada con el deseo de apropiación. En las luchas por el reconocimiento sobresalen las conciencias envidiosas, vanidosas, celosas, vengativas, masoquistas, etc. El nudo que entrelaza la ficción novelesca produce todo tipo de víctimas. Como ha sido analizado por los estudiosos de la teoría mimética Solarte (2016), Erving (2003) y Gardner (2003), gracias a la teoría del reconocimiento se descubre que el conflicto mimético tiene un profundo carácter social al mostrar el antagonismo de las personalidades históricas que han vivido procesos de exclusión y

---

<sup>15</sup> Una discusión entre antropólogos y filósofos gira alrededor del carácter simbólico que tiene una víctima que es inmolada. Este debate lo sugiere Girard en un artículo que lleva por título *Diferenciación y reciprocidad en Lévi Strauss y en la teoría contemporánea* (1978). Allí el pensador francés discute con el antropólogo Lévi Strauss sobre el carácter objetivo del sacrificio. Para el antropólogo los procesos sacrificiales si bien parten de un mito fundacional estos se realizan en ritos donde la violencia generalizada de los colectivos se dirige a una víctima, sobre la cual se pierde cualquier tipo de distinción o jerarquía social. Para el antropólogo el rito sacrificial es indiferenciado. Sin embargo, para Girard, la víctima sacrificada en el rito es un símbolo que reúne dos realidades: de un lado la persona es la representación del mal moral o la enfermedad social. Ella es inmolada bajo un uso de la violencia que la hace un objeto indiferenciado sobre el cual recae todo el poder de un linchamiento colectivo. De otra parte, la víctima es la cura, pues la función del rito sacrificial es la del restablecimiento de las diferencias borradas por el crimen o el mal que aquejaba a la comunidad. Esta visión paradójica de la víctima se define en el concepto griego de *pharmakós*, que Girard retoma de la obra de Jacques Derrida. Bajo esta categorización se potencia el lenguaje simbólico que reviste a la víctima sacrificial, y se halla un camino en las conexiones que se establecen entre la víctima sacrificial y los misterios religiosos y míticos que la revisten (Girard, 2008, pp. 178-181). Un elemento preponderante del lenguaje simbólico que caracteriza a la víctima sacrificial tiene relación con el doble efecto que genera la literatura y su relación con los lectores, pues en sus historias se reúne el dolor y el drama de la existencia humana, como también la liberación ante este peso de la violencia mimética en una catarsis que libera y pretende sanar las heridas. La muerte de alguien en la comunidad es motivo de la ritualización de un acontecimiento sagrado. Como lo sostiene Girard en *La violencia y lo sagrado* los sacrificios fundan una religión. Según lo anterior el origen de la cultura como de las instituciones se produce a partir de un homicidio fundacional. Es un crimen y su expiación lo que explica la aparición de las estructuras sociales normativas, incluyendo las instituciones y los estados. Ahora bien, para dar cuenta de ello consideremos los siguientes argumentos propuestos por Girard en la *Violencia y lo sagrado*: el sistema sacrificial practica un doble juego que combina la distancia y el extrañamiento. Inicialmente se trata de un fenómeno desconocido que se va esclareciendo en la medida que se comprende el carácter relacional de la violencia y su fuente en la predisposición reactiva de los animales. El sacrificio se origina como un deseo por la satisfacción de una violencia que reclama de un tipo de mediación. La mediación es la víctima que encarna la representación simbólica de esta violencia sacrificial y que Girard nombra en la figura paradójica del *pharmakós* (es veneno y cura).

violencia indiferenciada. Con la teoría del *phármakos* se da al paso a la comprensión paradójica de las víctimas, significando con el concepto griego el malestar ontológico y moral que atraviesan las subjetividades linchadas en los procesos sacrificiales donde se pone en práctica la violencia indiferenciada. 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 elogiabile y lo reprochable.

En el caso de la mimesis literaria<sup>16</sup> 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. En la perspectiva literaria la teoría del deseo mimético abre un campo amplio de indagaciones en donde tienen lugar los temas tradicionales de la literatura, tales como el amor edípico, el suicidio, los amores furtivos, las amistades traicionadas, las coqueterías, los dobles y los enmascaramientos. Los deseos miméticos son al mismo tiempo fenómenos psico-patológicos que caracterizan a la psiquis humana protagonizada por los personajes de las grandes novelas modernas (Bandera, 1975, pp. 10-11). No son pues experiencias psíquicas aisladas, sino que hacen parte del ‘eslabón de la trayectoria del deseo’ (Bandera, 1975, p.11).

La genealogía del concepto de deseo en la mimesis poética 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

---

<sup>16</sup> La estética que se deriva de la teoría mimética no corresponde a una reflexión del arte literario como copia o imitación de la naturaleza. Y no lo es porque el deseo mimético hace énfasis en una consideración antropológica y social de los conflictos interindividuales. Una muestra de ello son los desarrollos propuestos por Cesáreo Bandera de una mimesis poética que conecta la creación literaria con una suerte de psicología de la catarsis y el contagio mimético, experiencias que tendrán eco en una fenomenología de la experiencia literaria cercana a las experiencias místicas sobre las vivencias de lo religioso y lo erótico en la literatura del siglo de oro. En el análisis de *La Vorágine* que se propone en tercer capítulo de esta investigación se hará énfasis en el fenómeno de lo sublime y su conexión con el sacrificio y el deseo mimético.

droga o *phármakos*. Se trata de una escritura que embriaga y fascina. Tiene efectos catárticos palpables bien en el adormecimiento o en la seducción (Bandera, 1975, p.24). Las escrituras del deseo ya fueron sugeridas por Platón, particularmente cuando refiere que a la palabra poética la reviste el efecto *phármakos*:

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).

Diremos con Bandera que el poder erótico y embriagador de la literatura (y en ello radica su potencial mimético de agenciar efectos anímicos sobre los lectores), se esconde en el poder seductor de la palabra. La palabra poética es interpretada como un hechizo embriagador, propio del efecto dionisiaco de la literatura. La fascinación se torna colectiva, y la mimesis multiplica la reciprocidad conflictiva. La reserva de Platón ante el poder fascinante de la palabra poética explica en gran parte la expulsión de los artistas de la ciudad ideal. La seducción que se desprende en la mimesis poética es lo que la hace cercana a lo divino (Bandera, 1975, p. 25). Podemos identificar en las derivaciones estéticas de la teoría del deseo mimético una suerte de ‘escrituras del deseo’, entendiendo con ello el efecto de *liberación* y *catarsis* que produce la mimesis poética. La sensibilidad y la liberación pulsional que desata el deseo que viaja por la literatura genera el encuentro con lo divino, ya que es “la poesía la que introduce a los dioses en la ciudad y la que esparce sobre las cabezas de toda el aura de la divinidad” (Bandera, 1975, p. 25).

Una de las notas características de la estética de la mimesis tiene que ver con los encuentros entre literatura y antropología, de tal modo que el ‘embrujo’ o el ‘hechizo’ en el lenguaje poético es cercano a experiencias típicamente de orden cultural y religioso relacionadas con el éxtasis chamánico y la iluminación. Este carácter retórico y de seducción en la palabra poética hace pensar a Girard que los encuentros entre la literatura, la filosofía y la antropología tienen lugar en lo sagrado. La antropología lo hace cuando evoca el origen del pensamiento desde la perspectiva de lo sagrado y lo sacrificial en las comunidades primitivas. Este giro hacia lo sagrado en

la filosofía contemporánea lo practica Heidegger y sus esfuerzos por encontrar en el pensamiento presocrático lo sagrado y la preocupación metafísica por el ser. La literatura lo realiza en el lenguaje poético y su tendencia por encontrar la realidad última en la palabra bella y la metáfora. Para Girard la literatura hace un paso más audaz en el pensamiento ya que logra acercar el deseo mimético con lo sagrado, una relación que la filosofía ha rechazado por considerarla misteriosa o irracional:

Me parece que toda la literatura, al final, es una búsqueda de lo sagrado, y que nuestras perspectivas filosóficas o críticas tienden a separar a los escritores, el deseo y lo sacro mucho más que el trasfondo. Toda poesía, como sabemos, es un retorno a lo sagrado, es una búsqueda, una metáfora de lo sagrado. Para mí, lejos de ser libre, este vínculo entre el deseo y lo sagrado es esencial, es algo que puede conceptualizarse de cierta manera (La traducción es nuestra<sup>17</sup>).

La palabra poética o el lenguaje literario es el *phármakos*, o el elemento que reúne simbólicamente la cura y la enfermedad en la realidad humana de la víctima que es el chivo expiatorio que usa la sociedad para practicar la violencia sacrificial<sup>18</sup>. La mimesis poética no solamente aligera la palabra y la hace más dúctil y contagiosa por el manto erótico que la reviste, pues en ella se encuentra la potencia generadora de la violencia. Cuando los poetas introducen a los dioses en la ciudad el efecto es catastrófico, ya que el poder de Dios en la vida social de los hombres es de una fuerza

---

<sup>17</sup> “Il me semble que toute littérature, au fond, est une recherche du sacré, et que nos perspectives philosophiques ou critiques tendent à séparer, beaucoup plus que le fond les écrivains, le désir et le sacré. Tout poésie, cela on le sait, est une remontée vers le sacré, est une recherche, une métaphore du sacré. Pour moi, loin d’être gratuit, ce rapporte entre le désir et le sacré est essentiel, c’est quelque chose qui peut être conceptualisé d’une certaine façon” (Girard, 2008, p. 202).

<sup>18</sup> Se encuentra otro camino para abordar el *phármakos* en la literatura de William Shakespeare. Girard distingue en la obra del dramaturgo inglés una invitación a los lectores para asistir a un sacrificio o ejecución colectiva. *Noche de epifanía* y *Medida por Medida* son algunas de esas obras donde el escritor convida a sus lectores a presenciar este tipo de violencia sagrada. Y ello obedece a una conciencia cultural del escritor que pretende mostrar la ambivalencia que atraviesa la víctima al ser identificada en este doble juego de enfermedad y cura que sugiere la categoría filosófica de *phármakos*. Refiriéndose al talante religioso y estético del escritor inglés en algunas de sus obras dramáticas Girard afirma lo siguiente: “Todo gran artista posee un poder mágico-mimético gracias al cual puede orientar nuestras propias pulsiones en la dirección que él desea. En algunas de sus obras Shakespeare muestra claramente lo poco que se precisa para suscitar la indignación en lugar de la simpatía o para que una tragedia pase a ser comedia y viceversa. Quien convierte a los héroes en traidores y los traidores en héroes, me estoy refiriendo al poeta, es realmente un aprendiz de brujo que, en cualquier instante, puede sentirse atrapado en su propio juego. Si los espectadores no aceptan la víctima que él les propone, se volverán contra él y le elegirán como víctima sustituta, convirtiéndose en el chivo expiatorio de su propio teatro” (Girard, 2016, p. 364).

devastadora. Para Bandera la ambivalencia del *phármakos* que caracteriza al lenguaje literario es cercano al demonio del amor (*eros*), que infesta al lenguaje bien para la atracción bien para su rechazo:

Eros habita en el interior de la mimesis poética y, como bien se sabe, Eros es de naturaleza demoníaca, es decir, ni Dios ni hombre, sino a mitad de camino entre ambos; situación por tanto peligrosísima, dada su esencial y metafísica ambigüedad (Bandera, 1975, p. 27).

En síntesis, la verdad novelesca como antagonismo recíproco y tensión es uno de los grandes descubrimientos que aporta la teoría mimética para formular una estética mimética o una filosofía literaria que tiene a la mimesis como principal eje articulador de los encuentros entre ficción poética y concepto filosófico. Y ello es así porque propone acercamientos novedosos al fenómeno de la violencia social. Recientemente los científicos sociales en Latinoamérica se han mostrado sensibles en seguir 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 metodológicas 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, 19). Otra es la perspectiva de Aguilar (2018), para quien la literatura de los años 70 en el cono sur (en las plumas Rodolfo Walsh y Roberto Bolaño) narra el drama de una juventud sacrificada por los ideales revolucionarios, situación que llevó a los escritores a

proponer en sus estéticas literarias una suerte de ética revolucionaria que buscaba reivindicar en la memoria de la ficción literaria el heroísmo representado por la defensa de los ideales de la justicia social. Para Aguilar la propuesta girardiana y en particular la desarrollada en *La Violencia y lo sagrado*, es de interés en el diagnóstico sobre la naturaleza de las violencias ejercidas por las dictaduras en los años 70, entre otras cosas porque la violencia llevada a la literatura por Bolaño ya no mentaba únicamente el valor de una muerte bella, sino que cuestionaba las maneras de perpetuar los sacrificios sin ningún tipo de significación con lo trascendente o lo social. El objetivo de los gobiernos militares buscaba perpetuar la guerra como una realidad cotidiana, es decir, la imposibilidad de consumir el orden a través de los buenos sacrificios, infundiendo en su lugar el miedo y el terror a través de una violencia sacrificial, la cual instauraba la persecución y el linchamiento social de los líderes sociales, jóvenes con espíritu de cambio que pasaron por el racero de la violencia política (Aguilar, 2018, 590). El efecto mimético también ha sido apreciado en el cine, y en particular en el influjo ejercido por Hollywood en la literatura de los años XX en Latinoamérica. Para Gárate (2013), el deseo mimético deconstruye la idea de identidad como autenticidad u originalidad. En la psicología de la emulación los individuos tienden a la apropiación de un semejante. La construcción de imaginarios y proyectos identitarios en la sociedad de la época obedece a este efecto especular que genera la imagen fílmica. El cine consumido en Latinoamérica entre los años 20 y 30, creó una burbuja de modas y estereotipos que fueron modificando conductas, instaurando maneras hegemónicas de desear, ofertando el estilo de vida americano (*the american dream*), etc. La narrativa del continente no fue ajena a este proceso generalizado de imitación, y en sus producciones literarias logra recrear con sentido crítico el simulacro generado por una realidad engañosa que irónicamente causaba fascinación. Prueba de ello son los cuentos de Horacio Quiroga, Enrique Tuñón, Nicolas Olivari, entre otros, quienes en su narrativa cuentan los dramas de protagonistas del cine quienes, aspirando imitar modelos foráneos, se autodestruyen por cuenta de un deseo mimético que demandaba comportamientos idolátricos y engañosos (Gárate, 2013, p. 191).

### 1.7. Las topologías del deseo y la falibilidad humana

La mentira romántica explicita el universo emulativo que crea el hombre en su experiencia social de lo moderno. Si tomamos por modelo los personajes de ficción que caracterizan la vida de los 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 Julien Sorel lo mueve una vanidad revanchista que pretende el ascenso social sin miramientos compasivos o de convicción amorosa; a Madame Bovary la dominan los deseos de liberación en sus amores furtivos, buscando escapar de la normatividad moral y erótica de una sociedad estática y aburrida que pervive en la provincia francesa; en la *Memorias del subsuelo* como en *Crimen y castigo*, Dostoievski muestra la impotencia del individualismo en sus personajes, bien en los delirios de grandeza y de frustración en la voz de un burócrata, bien en el feminicidio perpetuado por un joven prometedor, que justifica un doble crimen por un arrebató intelectual que condena a la sociedad de su época por someterse al dominio del dios dinero, identificando por su valor ordinario y filisteo a las masas incultas. En todos ellos pervive el idealismo filosófico de la autonomía y la emancipación. A pesar de este idealismo moral en el que cae la mentira romántica, la verdad novelesca descubre que el sujeto es un ser errático porque el mito del yo cae en idolatría o impotencia. Los afanes de protagonismo social que se cuenta en las novelas están permeados por una psicología individualista que anticipa la mentira romántica. El mundo onírico que crean los personajes de la ficción novelesca los convierte en seres falibles. Uno de los rostros humanos de la mentira romántica tiene que ver con la vulnerabilidad de la existencia social de los hombres.

A la verdad novelesca le corresponde al ámbito intersubjetivo que exploran estos personajes en sus relaciones con los otros, donde aflora la rivalidad mimética, la cual, es susceptible de análisis en el triángulo del deseo y en el que se enfrasca la interdividualidad en un conflicto por la adquisición del objeto del deseo. Al sujeto que desea lo dominan las ansias y la frustración de imitar al modelo, que es su mediación

interna o externa. El modelo dificulta la satisfacción del deseo bien porque es el obstáculo o bien porque es el posibilitador. A Proust, otro de los autores estudiados por Girard en *Mentira romántica verdad novelesca*, lo refiere de la siguiente manera, particularmente en la descripción sobre la vida social en Combray, lugar de las reminiscencias de infancia del protagonista de la novela *Por el camino de Swann*:

Pero ni siquiera desde el punto de vista de las cosas más insignificantes de la vida somos los hombres un todo materialmente constituido, idéntico para todos, y del que cualquiera puede enterarse como de un pliego de condiciones o de un testamento; no, nuestra personalidad social es una creación del pensamiento de los demás (Proust, 1999, p. 23).

Para Girard, esta personalidad social de la que nos habla Proust *En busca del tiempo perdido* se enmarca en la antigua idea de Blaise Pascal del “orden del corazón”, la “lógica del corazón” o la “razón del corazón”. Los dramas que atraviesan los personajes de las novelas bajo la mediación interna corresponden a las trayectorias de una filosofía del corazón, las cuales ponen de presente los fundamentos de una ética de las emociones (Scheler, 2004, p. 10). Ahora bien, entre las topologías del deseo que muestran en la fenomenología de la obra novelesca, prestaremos especial atención a la vanidad y la hipocresía, como también a los fenómenos emocionales del desdoblamiento, el dandismo y la venganza.

### 1.7.1 La vanidad y la hipocresía

Semejarse al otro es igual a modelarse uno a su imagen o en seguimiento a la representación ficcional de su imagen, es decir, a evocarlo miméticamente. Otra de las formas de hablar del deseo de la imitación es la ficción literaria, en donde la mimesis conflictiva da cuenta de la dinámica interindividual 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 *Rojo y Negro*, Julien Sorel<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> 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 el narrador de la historia da pistas sobre el *modus vivendi* de los habitantes de Verrieres. Por ejemplo,

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 individualista. Una bella mentira que atrae a Don Quijote y su seguimiento en la historia y el carácter del Amadís de Gaula, o a Julien 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 Ludwig van Beethoven.

El deseo no es una creación de la subjetividad (autonomía), sino que esta se gesta y se despliega de una manera interindividual: es el otro y sus proyecciones deseantes la fuente de los motivos para que se genere un comportamiento de imitación. La mimesis es el detonante de la violencia recíproca, cuyos efectos sociales son la semilla bien del desastre y el caos social, ya que incluye tanto al antagonismo como a 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 conflictivo 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 interindividual. Tal y como lo interpreta Paul Dubouchet (2015), mientras que en la mediación externa el deseo la acción de los individuos se encuentra regulado, en la mediación interna esta

---

al referirse a los deseos de cambio y transformación que ocurren en el pueblo para el periodo de la restauración, señala que “la frase capital en Verrieres lo decide todo: PRODUCIR BENEFICIOS. Ella sola representa el pensamiento habitual de más de tres cuartas partes de sus habitantes. *Producir beneficios* es la razón que lo decide todo en esta pequeña villa que podía parecer tan atractiva. El forastero, al llegar, seducido por la belleza de los sombríos y profundos valles que la rodean, empieza imaginándose que sus habitantes son sensibles a la belleza; y la verdad es que hablan muy a menudo de la belleza de su tierra; no puede negarse que le hacen mucho caso; pero es porque atrae a algunos forasteros cuyo dinero enriquece a los posaderos, lo cual, gracias al mecanismo de los arbitrios, *produce beneficios a la villa*”. (Stendhal, 1991, pp. 15-16).

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, p. 16). La vanidad es una de estas maneras de entender la dinámica conflictiva del deseo interno. En otras palabras, la vanidad reproduce la dinámica conflictiva en la mimesis por apropiación:

La mediación externa del cortesano ha sido sustituida por un sistema de mediación interna del que hasta el pseudo-monarca forma parte (...) Pero ocurren con la vanidad lo mismo que con esos cánceres inoperables que se propagan agravados por todo el organismo justo cuando se los considera extirpados. ¿Qué puedo imitar cuando ya no se imita al «tirano»? Se copian entonces los unos con los otros. La idolatría de uno solo es sustituida por el odio de cien mil rivales (...) Los hombres *serán dioses los unos para los otros*. (Girard, 1985, pp. 110-111).

Ejemplos de vanidad abundan en la novela *Rojo y Negro* 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, p. 25). Una figura femenina que refuerza su alter-ego, que es 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. En la vanidad se desata el reconocimiento del otro bajo el aspecto de una violencia psicológica. La dialéctica del amo y el esclavo en el contexto de las sociedades que entran en una ‘competencia vanidosa’, pone de presente la hipocresía. Esta es una violencia indirecta, pues el deseo se realiza en el disimulo. La hipocresía para Stendhal es el arte del disimulo. Las dos tensiones en las que se encuentra escindido el protagonista de la novela, a saber, el rojo en representación de la sociedad de la milicia y su protagonismo en Francia con Napoleón Bonaparte y el negro, en alusión a la sotana del sacerdote y el modelo de la sociedad piadosa y sacra. La hipocresía aparece como un juego donde se alternan ambas actitudes morales, el miliciano que desea realizar de manera irrefrenable la ciega pasión en función de la fama y el reconocimiento de la virtud, y el hombre piadoso, que oculta los deseos de conquista y dominación, bajo los aspectos de la represión moral y las muestras de un comportamiento piadoso.

### **1.7.2 El doble vínculo y el dandismo.**

El contagio que genera la mimesis por apropiación es una constante en la recreación de la vida social que se relata en la literatura. Los psicólogos y etnógrafos sociales de la vida cultural en la modernidad son los novelistas y los dramaturgos, 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” (Girard, 1985, p. 43). A medida 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 es el *double bind*<sup>20</sup> (doble mimético). El héroe desea vaciar de contenido su realidad

---

<sup>20</sup> La teoría del doble mimético (*double bind*) es un elemento que retoma Girard de la escuela psicosocial de palo-alto, Estados Unidos. Gregory Bateson y Paul Watzlawick, son los autores que conoce Girard

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 autodesprecio y la frustración<sup>21</sup>. La violencia desatada por el doble vínculo es la manifestación de la contradicción que habita al hombre del subsuelo:

---

en la Universidad de Stanford. La derivación antropológica, cibernética y psicosocial de la teoría del doble vínculo, tiene su origen en los trabajos sobre el lenguaje y en particular de las paradojas lógicas que propondrá el filósofo austriaco Ludwig Wittgenstein en su obra. 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. En todo caso el juego de lenguaje revela los trastornos que padecen las personas como ocurren con la esquizofrenia. En efecto, el “Doble Vínculo” de Bateson plantea que la esquizofrenia es un trastorno que pone de presente incongruencias en los niveles lógicos de la comunicación. Es una paradoja comunicativa, donde la víctima recibe ordenes contradictorias o mensajes emocionales en diversos niveles de comunicación. Ante este doble mensaje, la víctima no sabe cómo actuar, creándose un abismo psíquico, que se profundiza si ante la resolución de la acción se concluye con el castigo que perpetua su doble (el victimario). Girard lleva esta teoría al plano del deseo, siendo la violencia de la crisis mimética una de 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).

<sup>21</sup> En un estudio de Girard que lleva por título *El crítico del subsuelo* (1978), se interpreta lo siguiente a propósito de las trayectorias del deseo en el escritor ruso: “En Dostoievski, el deseo no tiene un objeto original o privilegiado. Este es un primario y fundamental que lo separa de Freud. El deseo elige sus objetos a través de la mediación de un modelo; es el deseo de *otro* y por *otro*, el cual es, no obstante, idéntico a un furioso anhelo de hacer que todas las cosas giren alrededor de uno. El deseo está esencialmente dividido entre el yo y el otro, quien aparece más poderoso, más autónomo que el yo. Aquí radica la paradoja de un orgullo idéntico a ese deseo, lo cual lleva a una inevitable frustración. El modelo señala lo deseable mientras al propio tiempo lo desea. El deseo es siempre una imitación de otro deseo, deseo por el mismo objeto y, por lo tanto, una fuente inagotable de conflictos y rivalidades. Cuánto más transforma el modelo en un obstáculo tanto más tiende el deseo a transformar los obstáculos en modelos. Cuanto más sabe el deseo sobre sí mismo, tanto más se frustra a sí mismo (...)” (Girard, 2006, p. 54).

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 a dora, 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)

Dostoievski plasma 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. Esto es el ‘doble mimético’<sup>22</sup> 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 interior<sup>23</sup> (Goodhart, 2014, pp.142-143). 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

---

<sup>22</sup> 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, son los autores que conoce Girard en la Universidad de Stanford. La derivación antropológica, cibernética y psicosocial de la teoría del doble vínculo, tiene su origen en los trabajos sobre el lenguaje y en particular de las paradojas lógicas que propondrá el filósofo austriaco Ludwig Wittgenstein en su obra. 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. En todo caso el juego de lenguaje revela los trastornos que padecen las personas con esquizofrenia. En efecto, el “Doble Vínculo” de Bateson plantea que la esquizofrenia es un trastorno que pone de presente incongruencias en los niveles lógicos de la comunicación. Es una paradoja comunicativa, donde la víctima recibe ordenes contradictorias o mensajes emocionales en diversos niveles de comunicación. Ante este doble mensaje, la víctima no sabe cómo actuar, creándose un abismo psíquico, que se profundiza si ante la resolución de la acción que elige la víctima se concluye con el castigo que perpetua su doble (el victimario). 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).

<sup>23</sup> 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, p.145).

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

Stavroguin vas 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).

De lo anterior se puede concluir que en el caso del protagonista de *Crimen y Castigo* es una técnica argumentativa que usa el criminal para justificar su acción. Es un comportamiento mimético que caracteriza a la mentira romántica en los principales personajes de la novelística en Dostoievski.

El dandismo es otra topología del deseo que declara la falsa autonomía de un proyecto de identidad florido y autárquico. Para Girard se relaciona con las ascesis del deseo que se entiende como la búsqueda del reconocimiento social y la distinción de

clase. De la mano de Hegel, nuestro autor considera que es una conciencia infeliz<sup>24</sup> o falsos deseos de trascendencia, que muestra la impotencia del hombre moderno por asumir los riesgos de una vida plena sin ningún tipo de mediación religiosa o metafísica. La trascendencia de dios es sustituida por la trascendencia del hombre, y esta aventura en búsqueda de la supremacía del yo y su autonomía deviene la mayoría de las veces en idolatría y frustración. La conciencia infeliz que experimentan los personajes de la ficción novelesca es propiamente el fracaso que acaece en el protagonista de novela al no encontrar el correlato en sí mismo. La mimesis es una lucha de vida a muerte con el otro, bien porque es un mediador hostil o bien porque es un posibilitador. Este riesgo hace que los personajes sufran alrededor de sus falsas ilusiones y caigan en la desesperación, la locura o la angustia existencial. Para Girard:

El dandy se define por la afectación de frialdad indiferente. Pero esta frialdad no es la del estoico, es una frialdad calculada para encender el deseo, una frialdad que no cesa de repetir a los Otros: «Yo me basto a mí mismo.» El dandy quiere hacer copia a los otros el deseo que pretende experimentar por sí mismo. Pasea su indiferencia en los lugares públicos de la misma manera que un imán se pase por las limaduras del hierro. Universaliza, industrializa el ascetismo para el deseo. Nada menos aristocrático que esta empresa; delata el alma burguesa del dandy. Este Mefistófeles con chistera querría ser el capitalista del deseo (Girard, 1985, p. 148).

---

<sup>24</sup> Kojève, dio las pautas de lectura para la filosofía contemporánea en temas como el deseo de reconocimiento o la dialéctica del amo y el esclavo (Escohotado, 1972, p. 14), comentando el acápite de Hegel en la fenomenología del espíritu que dedica a la conciencia infeliz, explica que no es una actitud cognitiva (como ocurre con la actitud de conocimiento en el escéptico o el estoico), sino que está antecedida por el drama que se experimenta en la vida emocional, usualmente atravesada por la contradicción entre el plano de lo real y el plano de la conciencia religiosa. La conciencia infeliz es la escisión que vive el hombre religioso al oponer su existencia en este mundo con los deseos de trascendencia. Se trata de una conciencia desdichada que la convierte propiamente en la conciencia religiosa, pasiva, contemplativa y desvinculada de una determinación activa en la historia y en el conocimiento de lo real: “El hombre religioso elige entre los dos Yos: no lo fusiona: realiza una elección; elige el Yo trascendente. Una de las razones confesadas: el Yo empírico es mortal (de hecho, permanece esclavizado, no “reconocido”). En la conciencia religiosa, son dos seres esencialmente diferentes, dos seres extraños. Además, oposición entre dos mundos: el mundo humano y el mundo divino. El primero es nulo, nada a los ojos del hombre religioso, con relación al Ser trascendente, Dios: supervivencia del Escepticismo. El hombre religioso, suspendido entre dos mundos, no podrá suprimir los contrarios uniendo los contrarios (por la acción de la lucha y el trabajo). Elegirá permaneciendo en absoluto pasivo. Se consagrará únicamente a Dios, opuesto al Mundo (más allá). Quiere trascenderse, trascender el Mundo (sin transformarlo por la acción negadora de la lucha y del trabajo).” (Kojève, 1975, pp. 71- 72).

Todos los novelistas de la mediación interna (Stendhal, Proust y Dostoievski), escenifican la vida del dandi. Por ejemplo, en los endemoniados, la historia toma elementos de un caso muy sonado en Moscú relacionado con la aparición de un movimiento revolucionario y sus actos violentos. El crimen, perpetuado por un líder fuera de lo común y sus seguidores tuvo emulaciones en la creación de los endemoniados. Fue un movimiento estudiantil quienes, engañados por un fanático revolucionario (Nechaev), cometen un asesinato absurdo a un joven inocente (Frank, 1997, p. 488). Dostoievski usa esta historia para representarla en el dandi Stavroguin, un personaje que entre sus seguidores es calificado como bello<sup>25</sup> o don juan. A juicio del francés:

Stavroguin es la más monstruosa, la más satánica encarnación del dandysmo novelesco. Dandy supremo y supremamente afortunado, para su mayor desgracia, Stavroguin estás más allá de todo deseo...careciendo él mismo de mediador, se convierte en el polo magnético del deseo y del odio. Todos los personajes de Los Demonios son sus esclavos; gravitan incansablemente en torno a él; sólo existen para él, sólo piensan por él.” (Girard, 1985, p. 148).

### 1.7.3. La venganza

La tragedia de la venganza es otra de las variables que se resalta en el análisis que propone Girard para el teatro. Haremos mención de tres ideas a las que llega nuestro pensador a propósito de *Hamlet*, una obra dramática de William Shakespeare: por un lado, la concepción de la venganza como repetición, en un segundo momento la definición de la violencia como reciprocidad conflictiva ejercida por los dobles que se odian y desatan la crisis sacrificial que se dramatiza en *Hamlet*; y en tercer lugar, la

---

<sup>25</sup> Joseph Frank, en su inmejorable estudio a Dostoievski nos entera que el incendio de Moscú que se describe en la novela fue la representación literaria creada por Dostoievski para referirse a los incendios del París orquestados por los *communards* (los líderes de las comunas), a quienes se refiere como la manifestación humana de la monstruosidad y la locura, deleitándose de la belleza que causaba la ciudad en llamas. Este episodio es recreado en la novela por las alabanzas que dedica el colegionario Peter Verjovensky, refiriéndose a la belleza de Stavroguin, a quien califica “Stavroguin justed es bello!, grito Peter Stepanovich, casi en éxtasis. ‘yo amo la belleza, yo soy nihilista, pero amo la belleza. ¿Son incapaces los nihilistas de amar la belleza? Lo único que les desagrada son los ídolos, pero yo amo un ídolo” (...) pues la “belleza” de Stavroguin es la belleza demoniaca, la belleza de Lucifer en el *Cain* de Byron, quien como escribiera Herzen en líneas inolvidables, “es el sombrío ángel de las tinieblas, en cuya frente brilla apenas la estrella del pensamiento amargo, llena de discordias internas que nunca se podrán armonizar”. Y “atrae como un agua quieta, iluminada por la luna, que no promete más que muerte en su abrazo frío y reluciente” (Frank, 1997, p. 526).

violencia mimética encarnada en el conflicto de los gemelos, cuyo origen viene de las culturas primitivas y tiene implicaciones en los comportamientos tribales de las sociedades actuales.

En principio, una de las topologías del deseo que sobresalen en la obra dramática del inglés es la envidia, definida por Girard como la subordinación de algo sobre alguien que en conjunción maximizan el deseo violento de apropiación. Con la envidia se pone al descubierto el autodesprecio que experimenta el sujeto y sus esfuerzos ingentes por apropiarse en su totalidad un modo de ser-*otro* que fascina. El deseo envidioso se encuentra exacerbado por las costumbres sociales del siglo XVI que, vivido por el dramaturgo isabelino durante el renacimiento en Inglaterra, tuvo por costumbre la idolatría del yo. Esta moral individualista invitaba a un narcisismo consciente practicado por una naciente burguesía habida de poder, reconocimiento y éxito social. El deseo emulador o deseo sugerido (otros nombres que recibe la envidia en la obra de Shakespeare), la define Girard como:

Algo deseado al alguien que mantiene con ese algo una relación privilegiada. La envidia ansía esa superioridad del 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 todo 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.).

Ahora bien, la venganza es interpretada por Girard en *Hamlet* como la continuación violenta de un largo ciclo de eslabones que repiten el mismo patrón de conducta, pasando miméticamente de una generación a otra. La muerte del rey de Dinamarca a manos de su hermano Claudio se encuentra con los proyectos de venganza del joven príncipe (hijo del rey asesinado), quien hace todo lo necesario para mostrar que su crimen será justo. Este engaño en la ‘convicción de la venganza’ no escapa de la repetición de la violencia mimética que ha lastrado el pasado de las familias en el poder de la corona danesa:

En un mundo en el que todos los espectros, muertos o vivos, ejecutan siempre la misma acción vengadora o exigen desde la tumba que sus descendientes la ejecuten a su vez, como fidelísimos imitadores, todas las voces son

intercambiables. Jamás sabemos con exactitud qué espectro se dirige a otro. Para Hamlet es una sola y misma cosa interrogarse sobre su propia identidad y poner en duda la identidad y la autoridad del espectro. Buscar la originalidad en materia de venganza es una empresa inútil, pero renunciar a la venganza en un mundo que la sigue considerando un «deber sagrado» significa excluirse de la sociedad y regresar a la nada. No hay salida para Hamlet, y nuestro héroe va saltando de un atolladero a otro, incapaz como es de decidirse entre dos opciones a cuál es más insensata (Girard, 2016, 367).

Como ocurre en el fenómeno del doble vínculo, en la venganza el efecto especular que surge en el deseo mimético y su conflicto con el mediador genera la rivalidad con el otro hasta el punto de cometer el crimen regicida. En el caso de la tragedia shakespeariana, son Claudio y Hamlet (padre), los hermanos que se cancelan mutuamente por cuenta de los deseos de poder. El héroe trágico no es una personalidad aislada y única, sino que esta actúa a través del doble vínculo. Hamlet y Claudio, emula las historias de los fraticidas que se narra en la Biblia con Abel y Caín, teniendo lugar en la explicación sobre el origen de una civilización, como se cuenta en el mito fundacional de Roma a partir de la violencia entre Rómulo y Remo, recreándose la misma situación en la tragedia griega con Eteocles y Polinices en *Tebas* 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*<sup>26</sup>. La hermandad conflictiva es otra de las variables de la violencia recíproca y generalizada en la sociedad. En la *Violencia y lo sagrado*

---

<sup>26</sup>Con la palabra *archifenómeno civilizatorio* hacemos referencia a la hipótesis antropológica girardiana que sitúa el crimen como origen de la cultura. En sus estudios sobre Hamlet encuentra que en la tragedia de la venganza 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* a propósito de los mitos fundacionales de las comunidades primitivas donde la violencia actúa como origen de un sistema normativo. 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*: “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).

Girard hace referencia al paroxismo de la crisis sacrificial que produce la violencia indiferenciada en el conflicto de los hermanos (Dubouchet, 2018, p. 23). En dicha obra, la violencia que desatan los hermanos es fundadora de cultura y además se reproduce socialmente por medio del contagio; en la violencia fratricida no son las diferencias el motivo de la destrucción mutua, sino las semejanzas las que originan la crisis mimética. Desde la perspectiva antropológica que tanto interesa a Girard, se ha estudiado el fenómeno de la violencia en las culturas primitivas donde los gemelos son objeto de la maldición y la condena social. En este orden de ideas, Claudio y Hamlet son los gemelos biológicos que se asocian a los gemelos culturales de la venganza:

Si los gemelos enemigos ocupan un lugar preponderante en el conjunto de la mitología, si el nacimiento de auténticos gemelos es motivo de pánico en muchas comunidades primitivas, y si, a consecuencia de ello, uno de los niños (o los dos) son frecuentemente suprimidos, se debe pura y simplemente al hecho de que, con frecuencia, pero no siempre, en la mente humana los gemelos biológicos son falsamente asimilados a los gemelos culturales de la venganza y las represalias (Girard, 2016, p. 368).

En consecuencia, la relación de hermandad es la más susceptible de desatar la indiferenciación. La venganza es un símbolo que des simboliza la buena paridad entre los dobles. Es el signo de la guerra que destruye todos los símbolos creados por la cultura humana (Girard, 2016, p. 368). Y este fenómeno aún persiste en el origen de las dinámicas interindividuales de las sociedades actuales:

Por primera vez en la historia de Occidente, el terror ancestral de la venganza vuelve a ser inteligible y legítimo. Nos parecemos a una única tribu primitiva, con la salvedad de que ya no disponemos de los cultos sacrificiales que nos permitirían transfigurar, exteriorizar y exorcizar la amenaza que hace sobre nosotros nuestra propia violencia. Una espiral de represalias podría aniquilar literalmente la humanidad. Nadie quiere desencadenarla, y sin embargo nadie renuncia realmente a la idea de venganza. Al igual que Hamlet, oscilamos entre una venganza total y a ausencia de venganza, incapaces de decidimos, incapaces a un tiempo de ejercer de ejercer la venganza y renunciar a ella. A la sombra de esta monstruosa amenaza, todas las instituciones se disuelven, «las distinciones académicas, las corporaciones en las ciudades», todas las relaciones humanas se desintegran, «todas las cosas entrechocan con una estúpida obstinación» y el hombre más vil, bajo el velo, aparece como el más noble»: *the enterprise is sick* (Girard, 2016, pp. 385-386).

¿Cuál es el malestar del mundo moderno? Sin lugar a duda la venganza. Para Girard sorprende que en la tragedia de Hamlet no exista un alegato contra la venganza. El tono elogioso y reivindicatorio que caracteriza a la convicción de la venganza en el príncipe Hamlet es la muestra de la enfermedad cultural que atraviesa de principio a fin a las sociedades modernas. En la venganza se reúnen todas las aristas de la violencia mimética, incluyendo desde el doble vínculo y la esquizofrenia de la que hace hablar Dostoievski a los personajes de sus novelas hasta las nociones del odio social en Nietzsche. Todos estos diagnósticos del malestar del hombre moderno son las variables y las topologías fenomenológicas que hacen parte de las trayectorias del deseo mimético en el convulsionado mundo moderno

Hamlet aparece como una expresión simbólica de nuestro malestar moderno y occidental, expresión no menos poderosa que los intentos más brillantes realizados para delimitar el problema. Me refiero, evidentemente, a la venganza subterránea de Dostoievski o al «resentimiento» nietzscheano. Nuestros «síntomas» recuerdan invariablemente la inefable parálisis de la voluntad, la innombrable alteración del carácter de que son víctimas. Hamlet y, también, casi todos los personajes de la obra. Los métodos tortuosos de su política, las extravagantes conspiraciones que urden, su manía de ser vistos sin ser vistos, su profunda afición por el voyeurismo y por el espionaje, el virus que infecto el conjunto de las relaciones humanas, todo ello describe muy bien la tierra de nadie entre venganza y no venganza en el que seguimos viviendo. (Girard, 2016, p. 382).

### **1.8. La conversión novelesca: el apocalipsis y la literatura**

El deseo mimético es la base de las relaciones humanas. En su examen se descubre que el sujeto no conoce verdaderamente el objeto del deseo, sino es a través de un mediador, que le indica un modelo a imitar. El deseo mimético no es una simple relación unidireccional con el objeto sobre el cual se genera la atracción, sino que su relación es triangular porque involucra al sujeto, al otro y al modelo a seguir. La triangularidad es el elemento constitutivo del deseo mimético y el conflicto que ocasiona en relación con el rival, explica en buena parte el origen de la violencia social, la cual suele iniciar con una desvalorización moral y psicológica de lo propio sobre la vida de los otros, o bien porque se lo convierte en un extraño, fungiendo como el enemigo. En toda esta descripción mimética de la vida desiderativa contada por los

novelistas y dramaturgos clásicos de la literatura universal, tiene lugar la hipótesis filosófica según la cual la cultura del resentimiento (de la violencia) surge en la semejanza de los deseos de apropiación entre los sujetos que habitan un mundo social que clama por su protagonismo y autosuficiencia. Ante el engaño surge la simetría del conflicto, situación que autodestruye del yo y siembra el caos en las instituciones sociales. La pregunta que surge es evidentemente si el arte y, en general, las novelas, pueden redimir a la humanidad; dicho de otro modo, si la palabra poética puede revelar otra faceta de la humanidad, a pesar de la carga violenta que genera la mimesis de apropiación. Recordemos aquí el valor de la categoría *phármakos* o paradoja mimética que caracteriza al decir poético en la literatura, como también a la ambivalencia del doble vínculo que genera la crisis sacrificial en la tragedia. La revelación de lo sagrado batalla contra todas las topologías de la autodestrucción (vanidad, hipocresía, venganza), entendiéndolo con ello la capacidad que tiene la literatura tanto de narrar el apocalipsis del hombre moderno, es decir su catástrofe (Girard, 2008, p. 10), como también de contar las maneras para alcanzar una nueva revelación<sup>27</sup>. Esa otra cosa que también puede contar la estética literaria tiene que ver con lo sagrado. En efecto, la propuesta teórica de Girard da un giro hacia el estudio de la palabra sacra, tal y como ocurre con la investigación posterior a *Mentira romántica*. Este giro al interior mismo del pensamiento girardiano coincide con la interrogación heideggeriana de cómo originar un nuevo mundo para la filosofía más allá de los humanismos racionalistas, democráticos y marxistas que imperaron en occidente en los tiempos de la posguerra (Girard, 2008, p. 11). Todas estas filosofías contribuyen en la desacralización del mundo y del hombre, y de manera inversa, sacraliza la vida humana con la consecuente creación de la filosofía del hombre (antropocentrismo) en su versión fenomenológica bajo el aspecto del existencialismo o en la forma del nihilismo metafísico y su derivación psicoanalítica o estructuralista. Girard se refiere al artículo publicado por el filósofo alemán en la revista *Dar Spiegel* en el año de 1966 y donde exhortaba que solo

---

<sup>27</sup> En la literatura se encuentra el doble sentido de la palabra apocalipsis. Por un lado, hace referencia al momento de la historia que señala el fin de los tiempos, pero también, en un segundo sentido, alude a la revelación como un nuevo comienzo. Para Dubouchet (2018), Girard recurre a la distinción entre el apocalipsis catástrofe y el apocalipsis revelación.

un dios podría salvarnos ante el panorama equívoco de la filosofía europea contemporánea. Los estudios de Girard sobre Malraux retoman la preocupación heideggeriana, pero en otro sentido: a saber, cómo el arte, partiendo del mundo devastado por la guerra<sup>28</sup>, cambia hacia la evocación a lo religioso o un retorno a los antiguos demonios (Girard, 2008, p. 12). Girard comenta en este sentido la obra de Malraux *Le voix du silence* y en donde el escritor se refiere a la verdadera historia europea a modo de un retorno a los antiguos fetiches. A pesar de que el presente está dominado por los ídolos de la ciencia, quienes han creado la devastación del mundo a través de la especialización de los saberes, la imposición del saber técnico a contrapelo de los saberes ancestrales o poéticos, el desarrollo de la energía nuclear y la carrera armamentista, etc. Incluso los museos son el desolador panorama de un entierro a los dioses antiguos. Malraux define el presente como «la hora de muerte de una ilusión por cuenta de una ciencia que ha conquistado el mundo sin razón» (Girard, 2008, p. 13). Esta fascinación por los dioses antiguos en Malraux influye poderosamente en el pensamiento de Girard, siendo la ocasión para indagar si la vida humana no podría definirse de una mejor manera en el proceso sacrificial, la adoración a los fetiches, la celebración del rito. Este estudio, como se sabe, se concreta en la *Violencia y lo sagrado*. Girard coincide con Malraux en la creencia según la cual solo un *sagrado orden estético* nos podrá sacar de las contingencias y los horrores de la historia (Girard, 2008, p. 14). Los antecedentes de lo sagrado se encuentran en la conversión novelesca que formulará Girard en *Mentira romántica*, entendida como el esfuerzo solitario de los héroes por arrebatarse del mundo, encontrando en medio de la catástrofe que los rodea destellos de luz, o caminos hacia la revelación (Girard, 2008, p. 14). En la edad media fue el italiano Dante Alighieri uno de los ejemplos típicos de este tipo de conversión literaria y que propende por un tránsito que parte del caos y se dirige hacia la luz. Pero mucho antes el romano Virgilio simbolizó esta experiencia que se cuenta en *La divina comedia*. Tal historia se repite, de tal modo que Virgilio en *La Eneida*, el

---

<sup>28</sup> En el análisis de *Mentira romántica* diríamos que la guerra se produce al interior mismo de la vida emocional de los individuos siendo el fermento para la descomposición de las instituciones occidentales, habitadas por el resentimiento y la violencia mimética de los deseos envidiosos, vanidosos, vengativos, que desdibujan el papel cohesionador de la familia, la iglesia, la escuela el estado, etc.

poeta latino visita los infiernos con su héroe Eneas. Dante imita profundamente la trama de *La Eneida* protagonizando a su admirado poeta Virgilio como el acompañante de Dante, que también emprende un viaje que inicia en el infierno en búsqueda del paraíso.

En el mundo moderno los novelistas Dostoievski, Stendhal, Proust, Flaubert y el dramaturgo Shakespeare, son los nuevos poetas que acompañan a sus lectores a profundizar en las oscuridades del corazón humano. El infierno se encuentra en el resentimiento que incita al aburguesamiento social y en donde se sigue el drama de la mediación interna en deseos conflictivos tales como los celos, la envidia, la hipocresía o la vanidad. En estas historias el infierno se genera a partir de las relaciones conflictivas con los otros:

Como con Dante, pero también en términos profanos. Para describir lo que nos sucede, cuando nos relacionamos con los demás está dominado por nuestros deseos y sus deseos por los nuestros. En la medida en que nuestros deseos son siempre miméticos, y más aún cuando volvemos a ser autónomos y autosuficientes, estos deseos nos transforman en rivales de nuestros modelos, luego en modelos de nuestros rivales, haciendo de nuestras relaciones una maraña inextricable de deseos idénticos y antagonistas, lo que lleva a una frustración sin fin<sup>29</sup> (Girard, 2008. p. 188).

Las constantes frustraciones que experimentan los principales personajes de las novelas modernas son un testimonio del fracaso del deseo. La vivencia del fracaso obedece a la finitud del deseo humano y tiene lugar en el tipo de mediación que se establece. Si la mediación es interna, el modelo es un obstáculo para la satisfacción del deseo propio creando el dolor, la privación y el resentimiento. Si la mediación es externa y la apropiación se realiza entonces el modelo pierde su prestigio, y en consecuencia el deseo muere una vez se encuentra satisfecho. En ambos casos actúa la frustración. Para Girard en el mundo domina la mayor de las veces la finitud del deseo que su infinitud. Al deseo lo precede la contingencia y la perpetua insatisfacción de ahí

---

<sup>29</sup> “Comme chez Dante, mais aussi en termes profanes. Pour décrire ce qui nous arrive, quand nous relations avec les autres sont dominées par nos désirs et par les leurs désirs et par les nôtres. Dans la mesure où nos désirs sont toujours mimétiques, et plus encore quand nous rêvons d’être autonome et autosuffisants, ces désirs nous transforment en rivaux de nos modèles, puis en modèle de nos rivaux, faisant ainsi nos relations un enchevêtrement inextricable de désirs identiques et antagonistes, qui nous conduit à une frustration sans fin” (Girard, 2008, p. 188).

que su valoración moral sea más definitiva en el fracaso que en el éxito<sup>30</sup>. El individualismo moral que lastra la vida afectiva de las personas oculta el fracaso del deseo. La autosuficiencia como el mito de la autonomía de la vida subjetiva son otras formas de ocultar la violencia del deseo mimético. Como lo ha mostrado la novelística europea desde Cervantes hasta Dostoievski, es la finitud del deseo la causa de la desestabilización de las instituciones más fundamentales, comenzando por la familia (Girard, 2008, p. 189). Ahora bien, comprender el fracaso del deseo nos lleva a considerar el advenimiento de la religión. La literatura prueba que el deseo es incontrolable y trae consigo el fracaso de la voluntad. La gran literatura estudiada por Girard muestra que la realización del deseo es imposible. Las obsesiones miméticas son recurrentes, y nunca podrán triunfar de su circularidad, a menos que se haga conciencia de su finitud. De cualquier forma, son el origen de todas las dependencias que predominan en las sociedades actuales bajo el imperativo de las obsesiones o adicciones a las drogas, el alcohol a la sexualidad obsesionada, la ludopatía, la anorexia, etc., son situaciones de violencia autodestructiva que impiden salir de este círculo.

Contrariamente a la mayoría de las filosofías que promueven cambios sustanciales en los modos de vida, como en su momento lo practicaron el estoicismo, el epicureísmo o el judaísmo, el cristianismo no pretende la realización del hombre. Tampoco busca la anulación del yo que ha practicado el misticismo oriental (budismo). El cristianismo reconoce el abismo que trae consigo la violencia mimética y propende por la bondad y la realidad de la persona humana. Es una religión que aconseja

---

<sup>30</sup> Partiendo de la idea del fracaso del deseo Girard plantea una lectura sobre el carácter finito y falible del deseo. Esta interpretación discute con la concepción psicoanalítica del deseo que la define en términos de infinitud. La gran lección que formula la literatura para el psicoanálisis y otras teorías psicológicas del deseo tiene que ver con el hecho de mostrar la violencia mimética o la ambivalencia que produce el deseo al imposibilitar la plenitud del carácter en el sujeto, incluso planteando la imposibilidad de la paz social, situación que desvirtúa la construcción de instituciones axiológicamente fuertes: “La mortalité du désir, sa finitude, est le vrai problème de notre monde: elle déstabilise jusqu’aux institutions les plus fondamentales, à commencer para la Famille. Nos théories psychologiques et psychanalytiques elles-mêmes ne reconnaissent pas l’existence de ce problème. Pour Freud, le désir est immortel, éternel, puisque les êtres humains ne désirent que des substituts de leurs parents et ne peuvent cesser des désirs. Freud ne parle pas de la mort du désir. Seule la grande littérature a des choses à dire à ce sujet”(Girard, 2008, p. 189).

abandonar el deseo mimético y en consecuencia exhorta hacia la adoración de un último ídolo que será Cristo, un mediador que no rivaliza con el hombre ya que es su imagen y semejanza (Girard, 2008, p.190). Una de las alternativas exploradas por Girard para considerar la salida del círculo en el que suele caer el hombre por cuenta del deseo mimético, y ello de una manera radical es lo que denominan los creyentes bajo la palabra conversión. La concepción clásica ha sostenido que la conversión no es voluntaria, sino que requiere de la intervención de Dios en nuestra vida. Para el cristiano la experiencia más definitiva de cambio de vida tiene que ver con una fuerza muy poderosa que no depende de sí mismo, sino solamente de Dios. Otros sentidos de la conversión son empleado por nuestro pensador, particularmente la usada por los antiguos cristianos griegos en la perspectiva de la palabra *metanoia*, la cual parte de una determinación de la voluntad por practicar una suerte de penitencia. En un sentido etimológico la palabra *metanoia* se la define como «cambio de perspectiva», «apercibirse de un error ya consumado, cuando ya no se puede hacer nada». Esta concepción de la conversión es competencia de la voluntad humana y se entiende a modo de un giro radical, de un renacer. Tal concepción de la conversión es equiparable a la parábola de Lázaro y la resurrección entre los muertos. Y en filosofía moral resulta más próxima a concepciones como las relacionadas con el retorno a la virtud, un replanteamiento de la vida, un regreso da la energía tradicional, una regeneración, una revolución, una regresión a un estado anterior. Todas estas definiciones del cambio buscan salir de la circularidad de la vida humana (Girard, 2008, p. 192-193).

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 realmente encontraran 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* 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, p. 115). La catástrofe ética y metafísica del hombre moderno tiene que ver con la crisis del *homo economicus* que se tematiza tanto en las *Memorias del subsuelo* como en *Los endemoniados*. En ambas novelas las figuras heroicas son encarnadas por el burócrata y el revolucionario. Ambos modelos padecen de un individualismo enfermizo que los lleva a odiar a los otros a costa del amor propio y la autoalabanza. Tal vanidad que raya en la esquizofrenia o doble vínculo siembra a su paso la libre competencia que no es otra cosa más que la violencia contra el semejante, la cual redundará en los deseos de éxito personal a costa del fracaso del rival (Dubouchet, 2018, pp. 116-117). Otro elemento apocalíptico en la obra de Dostoievski tiene que ver con la crítica al mundo moderno donde el culto a los ideales del progreso inventa un proyecto emancipatorio, el cual, pretende hacer a los seres humanos pequeños dioses cartesianos, especialistas y expertos que puedan conducir a la sociedad hacia la racionalidad más diáfana. Este fenómeno se traslada a la violencia de las relaciones interpersonales, en particular desde la perspectiva del conyugue en el *Eterno marido*, donde la experticia cartesiana quiere llegar a los meandros del amor heterosexual, con la salvedad de convertir al otro en un rival a muerte, representado en el amante, un antagonista en los deseos de dominación y racionalidad que habitan en el brillante esposo. Este diagnóstico de la catástrofe social en los niveles económicos y políticos como afectivos y de relación interpersonal, termina con la crítica a la mística revolucionaria, que no es otra cosa más que el mito político del igualitarismo y la sociedad liberada de la lucha de clase. La libertad es condenada como ocurre en el poema que aparece en *Los Hermanos Karamazov* y que trata del *Gran Inquisidor*, un sacerdote conservador que condena a Cristo, quien bajo una segunda llegada a la tierra es llevado a la palestra pública, por tratar de liberar a los pobres y a los esclavos de su opresión al amor por lo material por medio de parábolas, acciones revolucionarias, regalos y milagros. Para el sacerdote-verdugo la sociedad no puede ser liberada porque este comportamiento es un privilegio que sólo puede ser entendido por unas almas divinizadas. Al pueblo lo que le resta es

soportar la dominación perenne que iguala todas las miserias; ante la libertad ilimitada la respuesta política de las jerarquías e instituciones encargadas de resguardar el orden social es el despotismo ilimitado. La profecía lanzada en el poema se hará realidad en la Rusia del siglo XX con la opresión del régimen estalinista. Así como la catástrofe social está relacionado con el régimen del terror que sembró el totalitarismo soviético, su reverso, el totalitarismo del capitalismo, también fue vislumbrado por el escritor ruso, pues en el discurso del sacerdote-verdugo, se argumenta sobre el fenómeno contrario, es decir, el de la libertad ilimitada y que trata de convertir a las masas en héroes, y en el que el fin del trabajo será reemplazado por una existencia lúdica donde se practican la libertad y el ocio como si se tratara de juegos infantiles (Dubouchet, 2018, p. 120).

¿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 plasma en los discursos socialistas y anarquistas. La radicalidad de estas ideologías por una reorganización de toda la humanidad actúa a modo de una *tábula rasa* de cualquier otra experiencia distinta de lo social, conduciendo hacia la destrucción del mundo y la negación del pasado (Dubouchet, 2018, pp. 128-129). 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 conflictivo 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.



## 2. DEL SISTEMA SACRIFICIAL A LA FILOSOFÍA DE LA RAZÓN AMPLIADA

Mi hipótesis es mimética: debido a que los hombres se imitan más que los animales, tuvieron que encontrar el medio de menguar una similitud contagiosa, pasible de atraer aparejada la desaparición pura y simple de la sociedad. Este mecanismo, que llega a restituir la diferencia allí donde cada cual se volvía similar al otro, es el sacrificio. El hombre surgió del sacrificio, es por consiguiente hijo de lo religioso.

René Girard. *Clausewitz en los extremos. Política, guerra y apocalipsis.*

La libertad de los modernos es pues en todo punto diferente a la de los antiguos. Esta consistía en una participación activa en la vida pública, en una aceptación de los sacrificios que para la independencia individual resultaban de dicha participación; aquélla 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. El liberalismo frente a la justicia social.*

Lo que yo llamo aquí *atractores* son, por sus efectos, magnitudes direccionales de tensiones verticales, que en los sistemas psíquicos se encargan de la orientación. La antropología, si no quiere estar, con su discurso, al margen de los vectores esenciales de la *conditio humana*, no debe seguir dejando afuera de su consideración la realidad de tales magnitudes. Sólo a partir de la percepción de las fuerzas de tracción dispuestas «desde arriba» se puede hacer comprensible por qué y en qué formas el *Homo Sapiens* -que los paleontólogos nos ofrecen hasta la zona donde empiezan su cometido las ciencias del espíritu- ha podido desarrollarse y convertirse en el animal de tendencias ascendentes que nos describen, más o menos, los hallazgos de los historiadores de las ideas y de los descubrimientos del mundo. Allí donde se encuentre a miembros del

género humano éstos revelan, por doquier, los rasgos de un ser condenado a fatigas *suprarrealistas*. Quien busque hombres encontrará acróbatas.

Peter Sloterdijk. *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*.

## 2.1. El sacrificio y el origen de la cultura

La teoría mimética explora con insistencia el papel del sacrificio en las culturas. Los registros etnográficos alrededor de los ritos y los mitos de origen de las comunidades, los textos religiosos, las tragedias, así como recientes descubrimientos arqueológicos, son las “pruebas” discursivas que dan cuenta del mecanismo sacrificial<sup>31</sup>. 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.

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

---

<sup>31</sup> Entre los descubrimientos arqueológicos más recientes vale la pena mencionar la excavación realizada por los investigadores Gabriel Prieto de la Universidad Nacional de Trujillo y John Verano de la Universidad de Tunales, quienes descubren en Huanchaquito-Las Llamas (distrito norteño de Huanchaco, Perú), 140 niños y 200 llamas jóvenes que fueron sacrificadas en un evento realizado en el siglo XV (aproximadamente hace 550 años), en un periodo de la historia precolombina donde dominaban los Incas, y que fue realizado por la civilización Chimú. Descubiertos en el año 2016, para los arqueólogos el hallazgo de Huanchaquito sería el evento de mayor sacrificio de niños en masa que se haya conocido en la historia mundial (*National Geographic*, Kristin Romey y Gabriel Prieto, 26 de abril de 2018). Para los investigadores el fenómeno sacrificial de los niños, además de no tener precedentes, sugiere que este holocausto estuvo relacionado con un intenso periodo de lluvias, que pretendía aplacar la ira de los dioses, usando a la población más valiosa de la comunidad (la infantil), con tal de tener el favor de las figuras divinas de la civilización Chimú, ya que los sacrificios de los adultos, que se han encontrado en la zona desde el año 2011, no tuvieron el mismo efecto dada la intermitencia del fenómeno natural. La eficacia sacrificial con los niños y las llamas buscaba un intercambio más seguro con los dioses que revirtiera la crisis social desatada con las lluvias intermitentes.

teóricos de las disciplinas (deconstruir). Por ejemplo, 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 uso ha tenido distintos propósitos 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 deconstrutivo 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 la filosofía al valorar 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 y de los victimarios, escenario teórico que corresponde al estudio sobre los sistemas sacrificiales en sus miradas antropológicas y religiosas, 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 realizativo de ley como también la práctica sacrificial, son formas religiosas que tendrían las víctimas para expresar el sometimiento a la barbarie?

En este orden de ideas apreciamos que la mimesis tiene curso en los estudios sobre el fenómeno religioso y, en particular, en la identificación del sacrificio, el mito, el rito y la prohibición como procesos culturales que conservan las huellas del origen de la sociedad y de las instituciones. Como lo hemos apreciado en el capítulo anterior, una cierta fenomenología de textos es el recurso que permite a la teoría mimética mostrar los orígenes sacrificiales de la cultura en las sociedades, antiguas y modernas, particularmente en la perspectiva de la violencia que desatan las trayectorias del deseo mimético en ciertas pasiones como lo son los celos, la envidia, la vanidad o la venganza. El peligro de estos deseos reside en su incremento para ser pretexto del sacrificio de víctimas a contra pelo del relato vencedor de los conquistadores.

La teoría mimética se concreta en una antropología fundamental, que permite comprender al ser humano como un animal simbólico. Al asumir la teoría mimética

como una antropología que recoge lo simbólico, la presente investigación adquiere pertinencia filosófica toda vez que proponemos a la literatura como una forma emulativa, mimética y ficcional sobre la cual acaece la representación simbólica de la violencia sacrificial perpetuada en la tragedia social del conflicto cauchero para la primera mitad del siglo XX en Colombia.

Las huellas de un crimen fundacional es la pista para deconstruir la idea de la autoridad política como concertación o deliberación parlamentaria. 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 la cadena mimética confronta a las especies por la lucha de la supervivencia. Este eslabón es ni más ni menos que el sacrificio. 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:

La donación, el «dar», es lo contrario del acaparamiento, la actitud que caracteriza a todo animal dominante. El proceso que permite que no sólo 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 sólo 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).

Mostraremos, a continuación, cómo nuestro autor comprende las instituciones sociales a través del mecanismo sacrificial. La violencia se desata bajo el ropaje de la religión o de lo sagrado. Nuestras sociedades se han secularizado, pero ese sagrado sigue operando a través de desplazamientos seculares como el mercado y el Estado de derecho (capitalismo). Como ha sido estudiado por Jean Pierre Dupuy (1998, 2002, 2016), los sistemas sociales se han explicado bajo modelos analíticos que recurren a ficciones o hipótesis tales como el individualismo metodológico, el atomismo social, el fortalecimiento de las capacidades de los futuros productores-consumidores, o el narcisismo moral, que resultan ser conceptos insuficientes ante el fenómeno de la violencia sacrificial que ejercen nuestras instituciones. Por ejemplo, en una investigación de Jean-Pierre Dupuy que lleva por título *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain* señala, de la mano del teólogo Iván Illich (1926-2002), que los sistemas de la autorregulación son *contraproductivos*. Esto quiere decir que la vida productiva de las personas está determinada por la heteronomía o la interdependencia de servicios que cubren las necesidades de las vidas autónomas. Sin embargo, esta relación se altera cuando la heteronomía que produce las relaciones de interdependencia económica daña la vida de las personas en su existencia particular. La contradicción que habita en los sistemas de la autorregulación social trae como consecuencia resultados paradójicos: la medicina destruye la salud, la escuela animaliza, el transporte inmoviliza, las comunicaciones ensordecen e idiotizan a las personas, el flujo de información destruye el sentido, el recurso a la energía fósil amenaza con destruir todo el futuro, la alimentación industrial se convierte en veneno, etcétera (Dupuy, 2002, p. 22).

Al igual que Dupuy, Dubouchet, Aglietta y Orléan sostienen que el origen del capitalismo se fundamenta en una concepción de la subjetividad como una entidad independiente (mónada). Para los autores el encuentro entre la teoría mimética y la economía se produce 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 de riqueza y prosperidad es sinónimo de violencia mimética. En otras palabras, el lenguaje del progreso y del desarrollo que caracteriza

al sistema económico capitalista inicia con la 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 economía política neoclásica se basa en el siguiente postulado utilitario: las preferencias individuales en materia de bienes son el resultado de un cálculo a priori de "dolores y placeres" que el individuo lleva a cabo aisladamente de su conciencia. Se entregan antes de cualquier intercambio, cualquier relación social. Esta proposición nos parece radicalmente falsa. Es en gran parte responsable de los callejones sin salida del pensamiento económico. Las necesidades no pueden considerarse como datos. Fundamentalmente, el sujeto del mercado se caracteriza, por el contrario, por un incompleto radical: un deseo para el que no tiene la ley, que no puede resolverse en una lista de objetos más o menos larga. Pero ¿cómo entender y formalizar una información lógica? Sin embargo, esta es precisamente la situación original que constituye el objeto de estudio privilegiado del pensamiento girardiano. Naturalmente, existen vínculos estrechos entre nuestros análisis y los de René Girard. La mímica es el proceso clave que hace posible hacer inteligible la evolución de las necesidades en un ser marcado por la inconstancia del deseo, su indeterminación. Incapaz de encontrar a otros para guiar su investigación. En circunstancias que privan al sujeto de todo conocimiento previo, imitar al otro es la única estrategia racional<sup>32</sup> (Aglietta y Orléan, 1984, p. 5. *La traducción es nuestra*).

Por otro lado, para la teoría de los sistemas sociales, los procesos de organización colectiva son analizados desde la mirada del todo y no de las partes. Estudiadas desde la perspectiva del todo las sociedades modernas son sacrificiales y están lastradas por la envidia y, en general, por el universo de las tipologías del deseo, ya que los conflictos miméticos hacen parte de la lógica de la competitividad. En las sociedades del libre mercado se acepta el mecanismo sacrificial con violencia mimética

---

<sup>32</sup> L'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 pensée 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).

que, volcada hacia el resguardo de la propiedad privada, asume la violencia indiferenciada a modo de un medio y una finalidad por la ganancia de la actividad económica, la cual redundando en una obsesión por la riqueza y la rentabilidad del capital. La *plusvalía* del mercado es la condena de miles a la pobreza. Una de las variables de la violencia sacrificial que opera en los sistemas de la autorregulación tiene que ver con la indiferencia. Luego de su encuentro con los teólogos de la liberación que interpretan el mecanismo sacrificial en la violencia de mercado, Girard concluye que el sistema capitalista es una totalidad sacrificial que pone en práctica la violencia indiferenciada, puesto que es una maquinaria productora de víctimas, que son por excelencia los pobres:

Existe otra manera de sacrificar a las personas: la indiferencia. El deseo mimético de los indiferentes se concentra sobre un proyecto obsesivo y destruye la importancia de todo el resto. Pienso que en la cuestión de los pobres hay evidentemente sacrificios, pero para entenderles es necesario reflexionar sobre esa indiferencia enfermiza. Son sacrificios en sentido derivado, imperceptible, en tanto derivados de esa indiferencia. (Assmann, 1991, p. 28).

El presente capítulo se propone ilustrar el mecanismo sacrificial, mediante una serie de fases o momentos que integran el proceso del chivo expiatorio, en una doble perspectiva: en primer lugar, se describirá el mecanismo sacrificial a manera de una serie de niveles, desde su activación hasta su cierre, con la perplejidad y el descubrimiento de que la vida concreta que caracteriza a la víctima pasa por su constitución como sagrada. La sociedad sacrificial es el modelo de una organización sistémica que se define en función de un conjunto de acciones encaminadas a ocultar un crimen impensable, que tendrá por efecto social la racionalización de los beneficios económicos en función de la legitimación de formas concretas de dominación. Este modelo deviene en crisis y su mejor ilustración se encuentra en la tragedia griega, y la reproducción cíclica de la violencia indiferenciada, donde advienen las monstruosidades psíquicas y sociales como las desatadas con la venganza o la hermandad fracturada por una relación conflictiva (o doble mimético que fue materia de estudio en primer capítulo de esta investigación). Ahora bien, el modelo alternativo que supera la violencia indiferenciada de la tragedia la encuentra Girard en el mensaje

bíblico, particularmente en el ejemplo profético de Jesucristo. De esta manera lo plantea nuestro pensador:

Jesús salva a los hombres porque su revelación del mecanismo del chivo expiatorio, al privarnos cada vez más de protección sacrificial, nos obliga a abstenernos crecientemente de practicar la violencia si es que queremos sobrevivir. Para alcanzar el Reino de Dios, el hombre debe renunciar a la violencia (Girard, 2006, p. 92).

Lo esencial en el mecanismo del chivo expiatorio que se anuncia en la biblia a modo de revelación tiene que ver con la verdad humana y sagrada de la vida de la víctima, la cual, inmolándose como chivo expiatorio, se descubre como una realidad marcada por la inocencia (Girard, 2006, p. 94). Así las cosas, surge el interrogante sobre: ¿cómo la renuncia a la violencia sacrificial nos dispone hacía el encuentro de una filosofía de la *noviolencia*?, situación que nos lleva a considerar un segundo momento analítico de este capítulo, y es el encuentro con una filosofía de la razón ampliada o filosofía de la razón no sacrificial y que se funda en una renovada interpretación del cristianismo que propone Girard.

## **2.2. El sistema sacrificial y el origen de las instituciones**

El encuentro entre el pensamiento literario y el religioso se da en la problemática ética y social de las víctimas. En particular bajo el primado que tiene en la obra girardiana la tematización antropológica, religiosa y filosófica del sacrificio y su enorme poder en la creación cultural y sociológica de la comunidad humana. 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 ofrecernos nuevas formas de reconciliación que, emergiendo de la violencia, produce no violencia (Redekop Neufeld and Ryba, 2017, p. 22; Antonello, de Castro Rocha, Girard, 2006, pp. 10-12). El relato de la víctima es de suyo religioso y literario. Y ello es así porque en su lenguaje se identifica 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, pp. 136-192).

Sin embargo, ¿qué podría evitar la multiplicación de la violencia que resulta tan visible en la mimesis por apropiación que se muestra fenoménicamente en los clásicos de la literatura moderna europea? Como lo señala Girard en *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978), la religión no es otra cosa más que el gran esfuerzo por mantener la paz. Una idea semejante encontramos en *La violence et le sacré* (1972), cuando indica que la religión no tiene otro objetivo más que el renunciar al regreso a la violencia recíproca. En *Mentira romántica* la violencia que opera en la literatura describe la dinámica destructiva de las sociedades modernas: desdoblamientos, envidias, vanidades e idolatrías integran el cuadro que retrata el malestar en la cultura. El engaño romántico o el mito del yo precipita la cultura hacia la caída, de tal modo que el optimismo ilustrado de una humanidad libre y emancipada<sup>33</sup> pierde consistencia.

---

<sup>33</sup> La idea de que el individualismo se exagera en las sociedades democráticas o modernas ha sido narrada por la literatura de manera mucho más viva y dramática que la lograda por las formulaciones clásicas de los teóricos del liberalismo económico. En otras palabras, son la envidia y el crimen las motivaciones sociales que se traducen en una práctica sacrificial que funda el origen de la cultura legal y del Estado bajo las formas jurídicas de los contratos y los pactos sociales (que es el caso en las teorías económico-políticas en Adam Smith, David Ricardo, Thomas Hobbes o Jean Jacques Rousseau). Tal y como lo describe René Girard en la aplicación de la teoría mimética al análisis de la acción social que caracteriza a los personajes novelescos que, envueltos en la mentira romántica, reproducen miméticamente el narcisismo y la preocupación infinita por el amor propio. El deseo mimético desdibuja los ideales altruistas de la justicia social. Para la teoría de los sistemas sociales que plantea el filósofo Jean-Pierre Dupuy (1998, p. 40), el análisis social que propone la teoría mimética a propósito de la vida desiderativa de los héroes de las novelas corresponde a un diagnóstico más que suficiente sobre la quiebra de la aparente racionalidad y funcionalidad que caracteriza a las teorías de la justicia,

En estas historias se hace patente el drama del hombre burgués, pues, al entregar su vida a la dinámica de un sistema sacrificial donde priman los celos, las venganzas, las envidias y los crímenes, resulta eficaz producir víctimas inocentes para sostener los privilegios de las castas sociales victimarias (Mendoza-Álvarez, 2016, p.66).

Ahora bien, Girard avanza en la comprensión social de lo religioso al entenderlo como un mecanismo de pacificación de las comunidades arcaicas (Vinolo, 2007). En este sentido la violencia mimética no muestra la reducción individualizante identificada en el conflicto recíproco que acaece en las sociedades modernas. Los estudios sobre el deseo mimético en la literatura y, en especial, en la novela clásica europea de los siglos XVII al XX, avanza en la construcción de la teoría filosófica de nuestro autor, pues en sus estudios fenomenológicos sobre los textos antropológicos que hacen mención del mecanismo sacrificial, propone que se trata de un fenómeno colectivo. El pensamiento religioso que se relaciona con el sacrificio es por definición una filosofía sobre el origen de la violencia colectiva y las posibilidades que tiene el hombre de no caer en ella (Vinolo, 2007, p. 17). Se ha solido creer usualmente que la religión es un sistema de creencias, con la sospecha de que tienden a ser falsas y que legitiman al poder. Esta opinión, bastante extendida en los circuitos académicos, tiende a desconocer el potencial epistemológico que emana de la religión y su desenvolvimiento en los grupos humanos, particularmente al demandar la creencia en un conjunto de teorías relacionadas con la creación del universo, la escatología, la salud social, la vida buena, etcétera. Una religión arcaica es el conjunto de la cultura donde cada uno de los miembros de la comunidad se dona para permitir que el conjunto social perviva, limitando al máximo las amenazas de desintegración causadas por el deseo mimético de apropiación (Vinolo, 2007, p. 18). Para Girard la religión no es un conjunto de creencias, sino un sistema complejo que protege a la comunidad de sí misma.

Lo sacrificial emerge como solución encontrada para resolver una violencia de todos contra todos que amenaza con destruir al grupo; esta violencia, ya lo sabemos, se

---

formulaciones que han propondido por considerar el origen de la igualdad, la libre competencia y la racionalidad de la voluntad suscrita a la voluntad general, hipótesis todas que surgen de la envidia y el resentimiento que ponen en práctica los héroes de la cultura novelesca.

origina en la mimesis de apropiación, que se contagia a todo el grupo cuando los “objetos” de deseo se reducen, es decir, en condiciones sociales donde se cultiva el resentimiento hacia el otro (que es el rival) hasta conformar la unanimidad de la violencia. El sacrificio, con su asombroso resultado de una comunidad ordenada con un interior y un exterior, es la fuente de todo el orden social en sus diversos desarrollos hasta el presente. Lo sacrificial se mantiene incluso hoy, cuando parece que lo religioso se hubiera desaparecido, como un sistema de gestión de acciones cuya función es la de mantener protegidos a los miembros de una comunidad o inmunizar a los individuos contra la conspiración de su egoísmo manifiesto en el deseo de apropiación. Este sistema de acciones puede ser entendido como una suerte de objetivismo social del fenómeno religioso practicado por las comunidades arcaicas. ¿Qué es el objetivismo social? Para Stephane Vinolo lo sacrificial es un sistema donde se alternan las acciones proscritas (las prohibiciones), y las acciones prescritas (los sacrificios)<sup>34</sup>. La unidad social es un proceso que se descubre en la hominización, fundamentalmente a través del linchamiento colectivo que orienta la violencia social de todos contra todos, hacia una violencia unificada dirigida a un solo individuo<sup>35</sup>. Este sistema batalla contra la mimesis de las acciones nefastas, que tienden a violentar a los miembros de la propia comunidad. El sistema sacrificial asegura una estabilidad relativa en función de la prevención de violencias intestinas.

---

<sup>34</sup> Las prohibiciones como los ritos sacrificiales hacen parte de la dinámica cultural en todas las sociedades. Lo social surge en la combinación de estos dos elementos. Tal y como lo interpreta Stéphane Vinolo: “Mais si le sacrifice intéresse tout particulièrement, c’est avant tout pour deux raisons que nous pouvons faire se rejoindre dans un seul et même souci qui est celui de la stabilité de la communauté qui se livre à cette pratique. C’est la fonction sociale transculturelle dont il faut mettre au jour le but et la raison d’être. Derrière le sacrifice, nous pouvons penser le social” (Vinolo, 2007, p. 21).

<sup>35</sup> La unidad social tiene que ver con un elemento que se origina en el proceso de la hominización y tiene que ver con el paso de la violencia interdividual que propicia el deseo mimético y el traslado hacia una violencia social, en el que todos los miembros de un colectivo se ponen de acuerdo para linchar a un solo individuo. La unidad social es el resultado de un mecanismo de selección de grupo que traslada toda la violencia hacia un único individuo. Para Stéphane Vinolo: “Lé désir mimétique et la violence qu’il déchaîne trouvent donc une «solution» dans le meurtre d’un des individus membre de la communauté ou tout au moins départ, lors de l’évènement fondateur, membre du groupe d’anthropoïdes: (...) Ainsi, la violence collective en s’abattant sur une cible unique met fin à la violence, la violence expulse la violence, toute la violence de la communauté a été déchargée sur un seul individu. Il faut donc penser de phénomène mimétique du tous-contre-un que nous décrit Girard comme une véritable *catharsis* sociale de la violence” (Vinolo, 2007, p. 37).

La investigación que reúne esta teoría sobre el origen religioso de la humanidad es *La violencia y lo sagrado*, el libro posterior a *Mentira romántica*, la cual explicita los modos ocultos que han tenido los seres humanos de entablar relaciones sociales. Girard estudia en su libro las relaciones entre la violencia y lo sagrado y propone *desocultar* los orígenes religiosos de las instituciones sociales, del pensamiento y las prácticas sociales de inmunización ante el poder exponencial de la violencia y su escalada bajo las modalidades de la venganza, la violación y la guerra. Esta ocultación se ve reforzada por las maneras que ha tenido el pensamiento moderno de negarse a mostrar la relación entre la violencia y lo sagrado. En efecto, *La violencia y lo sagrado* 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. El sacrificio es la edificación ritualizada y simbólica de toda vida en común, que al tener a la vista la violencia indiferenciada, potencia de formas destructiva los lazos sociales de la hermandad, la paternidad, la maternidad, etc., hasta poner en peligro los pilares estructurales de la cohesión, la unidad y la armonía.

En síntesis, podemos concluir que si la violencia es un deseo relacional que involucra un conflicto interindividual, entonces el sacrificio es un proceso social en donde predomina la sustitución o el recambio que encamina la violencia de un sujeto A hacia un sujeto B, a través de una suerte de engaño que reemplaza la violencia directa en la mediación del sacrificio. Todo ello ocurre en el discurrir colectivo que adquiere el comportamiento mimético. El sacrificio actúa como un recurso relacional que pone de presente un cambio en la dirección que toma el deseo violento al pretender eliminar al enemigo. En este sentido consideramos que la violencia es una relación social cuya mediación es el sacrificio. El sacrificio es un concepto clave en la antropología fundamental propuesta por Girard, ya que no se trata de una práctica anodina, ni únicamente simbólica, sino al contrario, su celebración produce lo sagrado. Dicho de otro modo, sacrificar es crear lo sagrado (Vinolo, 2007, p. 21).

### 2.3. El sacrificio y su eficacia

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 a la filosofía se le dificulte comprender la vinculación entre lo sagrado y la violencia. (Girard, 2016, págs. 11-12). Desde el humanismo clásico la relación entre la violencia con lo sagrado ha sido velada, ocultada, 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 (Girard, 2016, p. 11) es superado bajo el esclarecimiento que genera el *deseo de violencia* (Girard, 2016, p. 12): el sacrificio emerge de la naturaleza relacional del deseo violento. Pero el deseo no puede ser definido como irracional o instintivo. En la desmitificación de esta relación, que no ha sido comprendida por el humanismo clásico, a saber, la de la violencia y lo sagrado, las investigaciones en fisiología (Girard alude al trabajo de Anthony Storr *Human Aggression* 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. Tanto 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 entablan relaciones sociales (Girard, 2016, p. 11). Ahora bien, el hombre no es un animal especialmente violento, porque su vida está atravesada por la dualidad que genera la imitación de los congéneres (Vinolo, 2007, p. 27). Frente a la concepción ética de que todos los seres humanos creen ser autónomos por una idea de la libertad basada en la capacidad de elección<sup>36</sup> lo cierto es que para Girard las acciones morales son acciones

---

<sup>36</sup> Un asunto que ha quedado probado en el primer capítulo de esta investigación con la noción de la ilusión o la mentira romántica que distorsiona la concepción de identidad e individualidad.

sociales que siguen una dinámica triangular. La imitación es la influencia que ejercen los otros sobre nuestras propias elecciones. Es la emulación y el simulacro social de una moral de la adaptación el cambio sustantivo que propone la teoría mimética en cuanto a la vida moral o social de las personas. De este modo lo plantea Stephane Vinolo:

En la línea que habitualmente trazamos entre el objeto y nuestro deseo, siempre hay un tercer mediador, un modelo de nuestro deseo, que nos muestra el objeto deseable al desearlo. Nuestros objetos de deseo nos son indicados por un modelo que nos influye en cada una de nuestras elecciones y al que nos gustaría asemejarnos por las posesiones del objeto<sup>37</sup> (Vinolo, 2007, p. 29).

Como se ha sostenido en el primer capítulo de esta investigación el deseo humano es interindividual y en el encuentro con el otro se produce la rivalidad. Mientras que el deseo en la violencia fisiológica necesita de un tipo de placebo o recompensa que colme la sensación de vacío, la violencia mediada que crea el ser humano en su relación con los otros produce relaciones sociales antagónicas que surgen en el seguimiento a modelos que interrumpen el mecanismo de la reactividad violenta por el del seguimiento o la emulación de un ejemplo. La distinción entre violencia y agresividad resulta pertinente en la distancia que guarda el comportamiento biológico de los animales de cara al carácter mimético de la violencia humana:

A menudo los seres humanos son violentos, más violentos que los animales. Sin embargo, esta violencia debe ser bien entendida. Cuando hablo de violencia no me refiero a la agresividad, sino a la que considero inherente a las dinámicas sociales: represalias, venganzas, el querer devolver ojo por ojo y diente por diente. Esto porque el ser humano es íntimamente competitivo, y porque los hombres siempre desean las mismas cosas que desean los demás, al ser, como yo digo, «miméticos»; y, por lo tanto, tienden a un tipo de conflicto interno, recíproco y potencialmente interminable, que instaura círculos viciosos de

---

<sup>37</sup> “Dans la ligne que nous avons l’habitude de tracer entre l’objet et notre désir il y a toujours déjà un tiers médiateur, un modèle de notre désir, qui nous montre l’objet désirable en le désirant lui-même. Nos objets de désir nous sont signalés par un modèle qui nous influence dans chacun de nos choix et auquel nous souhaiterions ressembler par la possession de l’objet” (Vinolo, 2007, p. 37). “Por lo tanto, la violencia colectiva al atacar a un solo objetivo pone fin a la violencia, la violencia expulsa la violencia, toda la violencia en la comunidad se ha descargado en un solo individuo. Así que tenemos que pensar en el fenómeno mimético de todos contra uno que Girard nos describe como una verdadera catarsis social de la violencia” (*La traducción es nuestra*).

violencia a los que ningún sistema «judicial» puede poner freno (Girard y Vattimo, 2011, p. 36).

Ahora bien, probablemente sea el mecanismo sacrificial que ha creado el hombre para reorientar la conducta violenta, la invención cultural más extraordinaria que le ha permitido sustituir la violencia directa por una violencia indirecta. En efecto, el sacrificio puede actuar como un tipo de recompensa y sustitución ante la necesidad de redireccionar la violencia interindividual hacia una forma de violencia unificada alrededor de una sola víctima. Lo anterior se corrobora cuando Girard señala lo siguiente:

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 que sustituye la ira y la excitación propia (la del victimario) hacia otro (la víctima), quien usualmente recibe la fuerza de un odio social o resentimiento<sup>38</sup>. Así las cosas, el deseo mimético abre la posibilidad de una guerra en donde se desata la violencia de todos contra todos, generando con ello el riesgo de supervivencia de la misma comunidad. Mientras el deseo mimético traiga consigo la doble mediación, el conflicto interindividual y la práctica de la violencia indiferenciada no será posible la vida comunitaria (Vinolo, 2007, p. 31). Ahora bien, el paso de la violencia indiferenciada a la violencia sacrificial surge lentamente en el proceso de la hominización, de tal modo que la violencia intestina que libran las comunidades por el acaparamiento del objeto del deseo y su imitación cambia, a causa del advenimiento de un tipo de violencia en donde todos los individuos convergen alrededor de un mismo objeto-sujeto<sup>39</sup>. La violencia originaria que se desata con la triangularidad del deseo mimético se convierte ahora en una

---

<sup>38</sup> Para ampliar las conexiones entre violencia y resentimiento remito al primer capítulo de esta investigación.

<sup>39</sup> Como tendremos oportunidad de apreciarlo más adelante, la víctima es el *phármakos*. Esta palabra es una categoría griega que alude a un elemento analgésico que cumple la doble función de ser la cura y la enfermedad al mismo tiempo. El proceso sacrificial cumple esta doble función que se describe en el concepto aludido. Es decir, que el sacrificio es la realidad objetiva y subjetiva sobre la cual recae la violencia mimética que se da en el sacrificio.

violencia catártica en donde toda la ira contenida es cargada y descargada por el grupo en dirección a uno solo: la víctima sacrificial<sup>40</sup>.

Depositar toda la fuerza reactiva de la violencia hacia una víctima<sup>41</sup>, da cuenta de la naturaleza relacional del deseo mimético, es decir, que su forma de aparecer se genera en la mediación creada por el sacrificio. La violencia ocurrida en el sacrificio es una transacción, es decir, una mediación que se entrega al recambio y la sustitución. En este orden de ideas en la dinámica sacrificial opera la violencia de la triangularidad del deseo, en tanto que la víctima reemplaza la rivalidad intestina del grupo, y se convierte en la mediación que busca resignificar la crisis en la que cayeron las relaciones sociales al interior de la comunidad. Una vez acontece el sacrificio la crisis desatada entre el plano de la inmanencia (seres humanos) frente al plano de la trascendencia (dioses), surge la concordia social. Este pacto ha operado a la manera de una transacción social, donde se cambia una víctima por paz. Bajo la esperanza de una concordia duradera las comunidades fueron floreciendo a partir de la práctica sacrificial, generando con ello una suerte de antídoto contra la perpetuación de la violencia y el riesgo que trae consigo la desaparición de la especie. Por ello consideramos que uno de los sentidos sociales que se desprenden del sacrificio tiene que ver con la figura del recambio y la sustitución de la violencia, la cual modifica el sentido habitual que la define como una fuerza instintiva para ser considerada como una mediación religiosa y política, la cual propende por el restablecimiento de la concordia y la armonía de la vida social. La paz se origina porque la sociedad ha

---

<sup>40</sup>“Ainsi, la violence collective en s’abattant sur une cible unique met fin à la violence, la violence expulse la violence, toute la violence de la communauté a été déchargée sur un seul individu. Il faut donc penser le phénomène mimétique du tous-contre-un que nous décrit Girard comme une véritable *catharsis* sociale de la violence”(Vinolo, 2007, p. 37). “Por lo tanto, la violencia colectiva al atacar a un solo objetivo pone fin a la violencia, la violencia expulsa la violencia, toda la violencia en la comunidad se ha descargado en un solo individuo. Así que tenemos que pensar en el fenómeno mimético de todos contra uno que Girard nos describe como una verdadera catarsis social de la violencia” (*La traducción es nuestra*)

<sup>41</sup> Como lo planteamos al iniciar este capítulo y tomando las categorías derrideana, sostenemos que el fundamento místico de la autoridad se encuentra de un modo manifiesto en la fuerza de ley, la cual se practica para disciplinar a la sociedad a través del chivo expiatorio. La víctima sacrificial es una realidad social que tributa con la trascendencia. Es una realidad al servicio del recambio que negocia ante la superioridad moral y ontológica de lo divino.

quedado expuesta al sometimiento de una violencia pandémica, crisis sacrificial o guerra. Pero esta mediación que caracteriza al sacrificio pasó por un proceso lento y azaroso en la historia de la hominización. Girard amplía esta hipótesis con la idea de Joseph de Maistre, en su *Tratado sobre los sacrificios* (2009) en donde se identifica que las primeras víctimas de recambio en el proceso de la hominización fueron 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, p. 13). 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 sobre su culpabilidad. Para Girard, y de la mano de los registros propuestos por la etnografía de E-E Evans-Pritchard, se entiende, inicialmente que:

La hipótesis que proponemos elimina esta diferencia moral. 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 este lo esclarece, particularmente el relato del 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. La forma usual de comprender al chivo expiatorio tiene que ver con un mecanismo espontáneo que transfiere la culpabilidad de los males que afecta a un grupo hacia una víctima propiciatoria (Moreno, 2013, p. 183). El sentido común sobre la palabra sacrificio se encuentra al 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 pestes, etcétera. 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 que regulan al instinto animal de su desbordamiento, el sacrificio, actúa como un freno a las violencias en las comunidades de los primeros homínidos. Como lo sostiene nuestro autor en *Veo a satán caer como el relámpago*:

El sacrificio no sólo 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. 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, 2007, p. 19).

Antes de que el acto sacrificial sea entendido como un fenómeno de expiación, su modo de aparición da cuenta de la configuración violenta inscrita en la evolución de los animales humanos. Una condición biológica que busca proteger a los miembros de un colectivo, constituyendo una lógica que da prioridad a la supervivencia del grupo sobre la del individuo. En este entendido podemos sostener que la violencia sacrificial

es un fenómeno de inmunización social<sup>42</sup> y en ello radica su eficacia. La expiación, en un sentido moral, suele condenar a las sociedades por cuenta de la celebración de una víctima sacrificial. En cambio, su eficacia permite descubrir que a través de los sacrificios las sociedades gestionan sus conflictos a través de instituciones que, mediante el rito, el mito y las prohibiciones procuran generar procesos de cohesión y unidad social. Toda la existencia humana, el curso material de su quehacer social, se originan en este sacrificio que sustituye la violencia por prosperidad. Las culturas en todas sus manifestaciones simbólicas sobre lo sagrado tienen al sacrificio como un mecanismo de predilección para el aseguramiento del orden social. De este modo lo expone René Girard:

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. Todo el resto se desprende de ahí. Si abordamos el sacrificio a partir de este aspecto esencial, a través de este camino real de la violencia que se abre ante nosotros, no tardamos en descubrir que está realmente relacionado con todos los aspectos de la existencia humana, incluso con la prosperidad material. Cuando los hombres ya no se entienden entre sí, el sol brilla y la lluvia cae como siempre, sin duda, pero los campos están menos bien cultivados, y las cosechas se resienten. Los grandes textos chinos reconocen explícitamente al sacrificio la fundación que aquí proponemos. Gracias a él, las poblaciones permanecen tranquilas y no se agitan. Refuerza la unidad de la nación (Ch'u Yü, II, 2). El libro de los ritos afirma que los sacrificios, la música, los castigos y las leyes tiene un único y mismo fin: unir los corazones y establecer el orden (Girard, 2016, p. 18).

#### **2.4. Momentos del proceso sacrificial**

El proceso sacrificial es una forma cultural y simbólica de sustituir la violencia directa por significación cultural y trascendencia en procura de la unidad de grupo. Se

---

<sup>42</sup> La categoría de inmunización social resulta cara al pensamiento girardiano, en la medida que si bien su teoría de la vida social parte de un reconocimiento de la violencia mimética que se desata en las sociedades por cuenta de los deseos envidiosos, vanidosos y de venganza, el sacrificio logra orientar esta primera forma de la violencia mimética hacia una donde la escogencia de una víctima recibe el foco de los odios y los resentimientos sociales. En este orden de ideas entendemos que la inmunización social hace parte de las implicaciones éticas y política para la erradicación del contagio que caracteriza a la instauración de un proceso continuo de violencia.

trata de generar ficción y drama (emular o mimetizar) ante la realidad destructiva que reviste a la violencia. Consideramos que, en la búsqueda por una caracterización universal de la violencia sacrificial y sus efectos en la sociedad, se proponen ideas favorables para incursionar en el mundo ficcional del drama sacrificial (su relato trágico-literario), que es complemento del tratamiento simbólico que rodea al universo sacrificial (fundamentalmente en el mito y el rito). El sacrificio es un mecanismo humano que funge a modo de mediación y sustitución ante el advenimiento de una realidad aplastante como lo es el deseo de violencia. Un deseo del cual se derivan situaciones humanas catastróficas, como lo son el sometimiento, la persecución, la venganza y en última instancia el crimen inescrupuloso. El sacrificio actúa como una suerte de enmascaramiento que desvía el curso intensivo de la violencia. Puede ser vista como una suerte de ficción, símbolo, metáfora que logra superar la realidad apabullante, descontrolada y unidimensional que caracteriza a la violencia y su poder de destrucción. Leer el curso de este proceso es el propósito del siguiente análisis, que busca ante todo identificar las fases que integran el mecanismo del chivo expiatorio. La primera fase corresponde a la crisis individual y colectiva que desata la violencia. Esto se explica de manera extendida en la crisis sacrificial y la pérdida de las diferencias que se narra en la tragedia griega. La tragedia es la continuación de los mitos sobre la caída de la humanidad en la barbarie y el crimen sin redención. Una segunda fase identificable en el mecanismo sacrificial tiene que ver con la categorización de la víctima sacrificial y su talante paradójal que se sintetiza en el término griego de *phármakos*. El tercer momento tiene que ver propiamente con el linchamiento y la expulsión de la víctima, tratada como un elemento patógeno (la víctima es la portadora de una enfermedad que contagia a todo el colectivo) que debe ser retirada del todo que hace parte del sistema social. El último momento del mecanismo alude a la perplejidad y la consecuente sacralización de la víctima.

#### **2.4.1. La crisis sacrificial: el caos social de la reciprocidad violenta**

La violencia es uno de los malestares sociales más notables de las sociedades posmodernas (Ons, 2009 pp. 15-18). Pero la violencia ha existido desde siempre. Por

ejemplo, Thomas Hobbes en su obra *El Leviatán* (1651), señalaba que la aparición de los estados estuvo precedida por una guerra generalizada entre los seres humanos. Como lo plantea Laurens Berns (2001) a propósito de la descripción que propone Hobbes sobre una vida humana previa al contrato civil o a la conformación del Estado, es de destacar la consideración antropológica del hombre como un ser egoísta y violento siendo esta realidad el principio de la enemistad social:

¿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 lo demás de los bienes que tenga (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, p. 380).

En la teoría hobbesiana se destaca la idea de que el hombre es un lobo para el hombre y esta realidad antropológica pretexta la aparición de un contrato social encarnado en la figura autoritaria de un *Leviatán* (Ons, 2009, p. 16). 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 confortable; 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; sino, 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, p. 96).

Esta intuición filosófica nacida en el siglo XVI no se distingue de la que ocurre en el siglo XX. Lenin considero que la época de la revolución industrial fue el periodo de la historia del hombre donde más se han desatado agitaciones sociales y guerras entre los estados. Una de las obras donde el ruso hace este tipo de aseveraciones se encuentra en su libro de 1917 *El Estado y la revolución*. En este trabajo se afirma lo siguiente: en primer lugar, toda su visión de Estado se corrige en los planteamientos hechos por Marx y Engel. Siguiendo los trabajos de estos economistas y filósofos, Lenin concluye que una mirada evolutiva del Estado en el proceso de las revoluciones va de la mano de un incremento en la fuerza burocrática de esa institución junto a un progresivo robustecimiento 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. El periodo de las revoluciones en Europa que van del siglo XVIII al XIX constatan que 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 éstos 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, p. 38).

A su vez, para Marx la violencia es la partera de la historia y a través de esta se explican los desarrollos más decisivos de la humanidad<sup>43</sup>. Para Joseph Cropsey (2001) todos los procesos históricos de producción que ha descrito Marx en su teoría del capital se consuman en la dominación de unos hombres sobre otros. Son las masas, privadas del privilegio de la libertad, las que terminan por fuerza siendo víctimas de la lógica del sometimiento a las condiciones sociales de producción bien sea en calidad de esclavos, siervos o proletarios. La deshumanización que genera la historia de los modos de producción es la constatación de la guerra y la rivalidad histórica entre poseedores y desposeídos. La división social del trabajo sumado a la hiperespecialización de las actividades productivas son la combinación perfecta para la creación de un estado de guerra permanente. En este sentido la vida humana se encuentra sujeta a una paradoja donde lo político (lo celestial) y lo económico (lo terrenal) no se reconcilian. Pues 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. Tal y como lo declara Marx en *La cuestión judía*:

---

<sup>43</sup> Esta concepción de violencia la encontramos en Immanuel Kant, particularmente en *Idea de una Historia Universal en Sentido Cosmopolita*. Llama la atención que esta relación entre violencia y progreso se enmarca en una visión de la naturaleza que trae consigo la rivalidad y la discordia, como elementos que se integran hacia una visión progresiva de la historia humana, que curiosamente, se encuentra tensionada en una cierta cosmovisión religiosa de la vida humana que, dada su fragilidad contra el poder determinante de la *Naturaleza*, deberá estar precedida por un poder sagrado benigno y no sometida al mal presagio de lo maligno. Como se expresa en las siguientes líneas: "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).

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)

Otra pensadora notable dentro de la historia violenta del siglo XX es la filósofa Hannah Arendt, quien en una obra titulada *Sobre la violencia* (2008), señala que la glorificación de la violencia se encuentra en pensadores como Jean Paul Sartre o Franz Fanon, para quienes la violencia actúa como una fuerza vengativa que cierra las heridas de quienes recibieron el rigor del dominio de la fuerza sobre sus propios cuerpos (las víctimas). La venganza como remedio y cura ha sido una de las conceptualizaciones más discutibles y defendidas por estos pensadores. De esta manera lo cuestiona Arendt:

La rareza de las rebeliones de esclavos y de las revueltas de los desheredados y oprimidos resulta notoria; en las pocas ocasiones que se produjeron fue precisamente una «loca furia» la que convirtió todos los sueños en pesadillas. En ningún caso, por lo que yo sé, ha sido la fuerza de estos estallidos «volcánicos», en palabra de Sartre «igual a la presión ejercida sobre ellos». Identificar los movimientos de liberación nacional con tales estallidos es profetizar su ruina, completamente al margen del hecho de que su improbable victoria no determinaría un cambio en el mundo (o en el sistema) sino sólo en las personas. Pensar, finalmente, que existe algo semejante a una «Unidad del Tercer Mundo», al que podría dirigirse el nuevo eslogan de la era de la descolonización «Nativos de todos los países subdesarrollados, uníos» (Sartre), es repetir las peores ilusiones de Marx a una escala aún más grande y con una menos considerable justificación. El Tercer Mundo no es una realidad sino una ideología. (Arendt, 2015, p. 35).

El apogeo del capitalismo ha sobrepasado la diatriba entre víctimas y victimarios, de tal modo que ha cobrado una nueva violencia que persigue a los pobres, arrojándolos a la región de los no reconocidos, los odiados, o como ha sido nombrado recientemente bajo el concepto de la *aporofobia* (miedo a la pobreza) definida por la filósofa española Adela Cortina (2018), como el temor que causa la pobreza y la

consecuente violencia que ello desata a partir del rechazo a los migrantes, los desplazados, los indocumentados, etc.

Pero las relaciones políticas también pueden ser asimiladas desde la perspectiva antagónica de la mimesis violenta. En este sentido acierta Richard Bernstein en su reciente libro *Violencia. Pensar sin barandillas* (2015), al proponer la filosofía política del pensador alemán Karl Schmitt como otro referente en las concepciones actuales sobre la violencia. En particular por su teoría sobre la relación amigo vs. enemigo. Para el alemán la vida política es una lucha permanente por el poder, librada por dos actores antagónicos: se pueden dar relaciones de amistad y crear pactos y acuerdos o pueden darse relaciones de enemistad, y la violencia aparece como un recurso a la mano para oponerse al otro, definido como lo extraño y en consecuencia como el enemigo. Para el jurista y filósofo alemán:

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 instancias psicológica privada e individualista, tomándoselos como expresión de sentimientos o tendencias privados (Schmitt, 2009, pp. 57-58).

La vida política puede tener como prioridad la eliminación del enemigo, o en su lugar, esta tensión se puede mantener en aras de hacer un uso positivo de la hostilidad y la oposición. Bernstein ve en esta consideración objetiva de la relación amigo vs. 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 en el marco del *pluriverso* de lo político, en dónde se privilegia la coexistencia y ni la eliminación del adversario

político<sup>44</sup>. 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).

La representación del otro como el enemigo es un preámbulo para su desaparición del escenario social. Tal y como lo sostienen Jean-Alain Miller y Eric Laurent (2005, pp. 25-30), vivimos una época de crisis provocada por la idea amoral 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. 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. El otro que no existe también puede ser tematizado con la teoría del valor y de la violencia que ello desencadena desde la mirada del filósofo Federico Nietzsche y que se plasma en obras como *La genealogía de la moral*, *Aurora* o *Humano demasiado humano*. En aras de resaltar la mirada genealógica de la moral en Nietzsche y en particular su crítica a las visiones tradicionales de lo bueno y de lo malo, en cuanto que no logran definir la emergencia del bien moral en clara alusión a la violencia y la segmentación social practicada por las razas o las jerarquías que instaura un régimen de verdad. En este sentido entendemos el fragmento 45 de *Humano demasiado humano* al proponer la aparición de la moral a partir de las genealogías y el surgimiento de castas en el poder, que

---

<sup>44</sup> Schmitt lo considera en *El concepto de lo político* de la siguiente manera: "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, 2009, pp. 68-70).

practicando un comportamiento tribal y de hostilidad hacia otras razas, ha tenido 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 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, incluso 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 castas dirigentes (Nietzsche, 2001, pp. 74-75).

Ahora bien, para la teoría mimética definir la violencia implica distinguir la dinámica conflictiva entre víctimas y victimarios. Efectivamente en la obra de René Girard encontramos una referencia irrenunciable al carácter deseante de la subjetividad. De esta gran hipótesis se desprenden dos postulados básicos: en primer lugar, se parte de una teoría del deseo que la considera como imitación o acaparamiento del ser de otro, situación que desencadena la violencia y, en segundo lugar, que la violencia es contagiosa y puede llevar a la crisis, despertando la reciprocidad violenta en un

colectivo. Las alternativas a la violencia desencadenada son dos: o el grupo desaparece por su propia aniquilación o encuentra un mecanismo que le permita mantenerse, que consiste en reconducir la violencia recíproca (todos contra todos) hacia un chivo expiatorio (todos contra uno). Se trata del mecanismo sacrificial, que construye a un culpable de toda la violencia y la sacrifica. Este sacrificio no solo resuelve la violencia de la masa, sino que la transforma en una comunidad a través de la sacralización de la víctima, que aparece como si fuera la fuente de la misma comunidad. Este proceso de asesinato y sacralización es el origen de toda la cultura y de la emergencia de la conciencia humana. 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 los victimarios. La nueva violencia es una relación social que busca una víctima de recambio, pues la violencia es un fenómeno interindividual de carácter cíclico como ha quedado probado en el primer capítulo de esta investigación. La violencia se convierte en un mecanismo sacrificial que estructura a las instituciones de la cultura porque fue la solución que los grupos humanos encontramos. Inicialmente la víctima es el polo receptor de todo el impacto liberador que genera el comportamiento reactivo del victimario. 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 arrojar 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).

Unos de los casos fenomenológicos que emplea Girard para estudiar el paroxismo de la violencia mimética se encuentra en la tragedia griega. En efecto, el imperio de la violencia en la tragedia es el imperio de la mismidad. Se entiende por mismidad la imitación de la violencia recíproca o acción indiferenciada. La mismidad predomina en las relaciones humanas cuando la violencia es continuidad y simetría en los deseos. El caso de Heracles lo explica pues desplaza al usurpador Licos, quien pretende inicialmente sacrificar a los hijos y la mujer ajenos, para luego ser Heracles un héroe que los libera para luego sacrificarlos por su propia cuenta. De ahí que Girard

proponga que el carácter polémico de la tragedia sea “el debate de un debate sin solución” (Girard, 2016, p. 50). Otro ejemplo es la disputa de los hermanos Eteocles y Polinices, personajes de *Las Fenicias* quienes se batieron en luchas recíproca hasta que se produce el asesinato mutuo. Este ejemplo pone de presente que el sacrificio en la tragedia cancela las diferencias y expone el *clímax* de la destrucción, destino o simetría violenta. Otros ejemplos elocuentes se encuentran en Edipo rey, donde las relaciones masculinas están marcadas por la violencia recíproca (Edipo vs Layo, Edipo vs Creonte, Edipo vs Tiresias). El lenguaje exaltado de la tragedia es la constatación lingüística de la crisis sacrificial. La violencia recíproca gobierna a la tragedia como construcción verbal y literaria:

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 cultura está cimentada sobre la base de un sistema de diferencias. El sistema de las jerarquías y las diferencias son destruidas por la crisis sacrificial, situación puesta en escena en la tragedia donde domina la violencia recíproca entre los personajes cuya solución es la inmolación del héroe trágico:

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).

La violencia es el contagio de una peste que infesta la vida comunitaria para crear el caos, la infelicidad y finalmente la muerte. La crisis sacrificial cancela la identidad de los individuos y esparce la violencia condenando a todos por igual. En su lugar, el sacrificio, cuando genera la compensación y sitúa a la víctima en el lugar de lo sagrado, logra salvar las diferencias en el escenario social:

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).

La crisis sacrificial pone en riesgo la solidez de las instituciones. El orden cultural se desploma de tal modo que las reglas y en general el sistema de las prohibiciones dejan de ser límites morales. El equilibrio y la armonía de la comunidad, que son principios sustantivos para que la vida social se mantenga dentro de los límites de lo razonable, termina cediendo ante la violencia generalizada, que borra las diferencias entre lo aceptable y plausible. Cuando los límites éticos entre el bien y el mal desaparecen la sociedad se enfrenta a la violencia, que se torna en una plaga o contagio, infestando a la sociedad hasta la aniquilación. En el ámbito de las maldiciones colectivas el emparentamiento y la semejanza que padecen los dobles miméticos es un síntoma del mal social que afecta a las comunidades. El conflicto violento entre los hermanos que desencadena el fratricidio es un tipo de maldición por semejanza.

Pero las relaciones filiales en mutua reciprocidad violenta que narran las tragedias son cotejadas en el mito, la tradición bíblica y la historia. Ejemplos dicentes de este tipo de violencia se encuentran en Abel y Caín, Rómulo y Remo, Eteocles y Polinices, Ricardo Corazón de León y Juan Sin tierra, etcétera (Girard, 2016, p. 72). La violencia filial pone de presente que uno de los rostros de la violencia habita en las relaciones más cercanas, ya que en este tipo de conflicto desaparecen las diferencias entre los hermanos y, en general, se ponen en riesgo todas las jerarquías que dan unidad a la familia. El fratricidio desdibuja la unidad familiar y destruye la paz de la comunidad (Girard, 2016, p. 74). 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 crimen ocurre en un plano de injusticia en donde la víctima es destruida bajo el anonimato en el que cae su memoria incluso en el desconocimiento de su carácter sagrado como vida subjetiva. (Girard, 2016, p. 75). 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 comprender 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, p. 53). 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 fratricida y parricida se mezclan entre sí, pero nunca logran reconstruir lo deshecho. En el relato mítico griego sobre el origen del universo es identificable esta tendencia por la

continuación de la violencia mimética. El historiador y mitólogo francés Jean-Pierre Vernant así lo corrobora cuando hace referencia a la sucesión trágica de las violencias que caracteriza a la generación de los dioses, fundamentalmente la que se da entre padres e Hijos, como ocurre en los conflictos por la soberanía del poder entre Urano, Cronos y Zeus:

Para que exista un mundo diferenciado, con sus jerarquías y organización, fue necesario un acto inicial de rebeldía, el de Cronos al castrar a Urano. En este momento, Urano lanzó una maldición contra sus hijos, una imprecación que lo amenazó con una culpa a pagar, una tisis. Contrariado así el curso del tiempo, aparece el mal y la venganza, las Erinias que obligan a expiar las culpas, las Ceres. Las gotas de sangre caídas del miembro cercenado de Urano han engendrado las fuerzas de la violencia en toda la extensión del mundo. Pero las cosas son más complicadas, más ambiguas. Entre las fuerzas nocturnas que cercan el universo debido al acto fundacional de un cosmos organizado- la mutilación de Urano- y las fuerzas de la concordia existe una suerte de vínculo. De un lado están las Erinias, los Gigantes y las Ninfas Guerreras; del otro, Afrodita. Caos engendró la Noche y ésta engendró las fuerzas del mal. Estas fuerzas son ante todo la Muerte, las Parcas, las Ceres, el Homicidio, la Matanza, la Carnicería. Son también los males: Desdicha, Hambre, Fatiga, Lucha, Vejez. Entre las maldiciones que caen en el universo hay que incluir a Ápate, el Engaño, y a Filotes, la Unión amorosa. Es Noche quien los ha parido juntamente con Homicidio y Matanza. Todas estas especies de mujeres negras se precipitan sobre el universo, y en lugar de un espacio armonioso, hacen del mundo un lugar de terrores, crímenes, venganzas y falsedad. Pero si nos volvemos hacia la descendencia de Afrodita, junto con las potencias positivas encontramos fuerzas malas. Están Eros e Hímero, Ternura u Deseo-has ahí, muy bien-, pero también mentiras y engaños, las exapatai, las trampas de seducción en el chismerío de las jovencitas y, nuevamente, la Unión amorosa, Filotes. En la esfera de las fuerzas de la unión, concordia y ternura, que patrocina Afrodita, y en la descendencia de una potencia nocturna que engendra todas las desgracias posibles hay entrecruzamientos, recapitulaciones, duplicaciones: entre los hijos de Noche se encuentran las palabras seductoras y la unión amorosa, así como en el entorno de Afrodita las sonrisas encantadoras de las jóvenes se rozan con la mentira en la unión amorosa. El hombre engañado, burlado, puede encontrar allí la desgracia. Por consiguiente, no todo es blanco de un lado y negro de otro. El universo es producto de una mezcla constante de contrarios (Vernant, 2000, pp. 50-51).

Como se aprecia, 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, se puede retornar 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, para que 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).

No siempre los sacrificios logran pacificar a las sociedades. En tales situaciones se considera que el advenimiento de la crisis sacrificial corresponde a un defecto en la orientación de la violencia, y en este sentido, la práctica de la inmolación no cumple con el recambio y la transacción social. ¿Por qué se produce este defecto? En la literatura trágica Girard encuentra las evidencias de esta crisis sacrificial, usualmente atravesada por una mezcla entre lo puro y lo impuro que no previene ni cura de la violencia, motivada poderosamente por un héroe que vive atravesado por la locura, la *hybris*, la desproporción de las pasiones, la ceguera, etcétera. Con la presentación que se propone a continuación a propósito de la crisis sacrificial se piensa el *clímax* de la violencia mimética y, con ello, el umbral que puede soportar una sociedad del sacrificio:

A partir de ahora, la violencia impera abiertamente sobre todos nosotros, bajo la forma colosal y atroz del armamento tecnológico. Es ella, como afirman los «expertos», sin el más mínimo pestañeo y como si se tratara de la cosa más natural, lo que mantiene a todo el mundo de un respeto relativo. La desmesura de la violencia, largo tiempo ridiculizada y desconocida por los capacitados del mundo occidental, ha reaparecido bajo una forma inesperada en el horizonte de la modernidad. El absoluto, anteriormente divino, de la venganza retorna a nosotros, transportado por las alas de la ciencia, exactamente numerado y medido. Esto es, según nos dicen, lo que la primera sociedad planetaria se autodestruya, la sociedad que ya reúne o reunirá mañana la humanidad entera.” (Girard, 2016, p. 257).

Si la continuidad entre la violencia mimética y el sacrificio no se interrumpe, es decir, no se compensa la ruptura entre el individuo y la comunidad mediante el sacrificio que pacífica y reconcilia, entonces adviene la crisis y, en este sentido, decimos que la venganza, los incestos y las duplicaciones deconstruyen el sacrificio, generándose una nueva modalidad de la violencia entendida como realidad indiferenciada. Suele Girard calificar a la continuidad entre el deseo violento y el sacrificio como la *repetición de lo Mismo*, entendiendo con ello:

Una mezcla impura de cosas innombrables. El ser incestuoso expone la comunidad al mismo peligro, en suma, que los gemelos. Son exactamente los efectos, reales y transfigurados, de la crisis sacrificial que siempre mencionan las religiones primitivas cuando enumeran las consecuencias del incesto. Es revelador que las madres de gemelos sean con frecuencias sospechosas de haberlos engendrado en unas relaciones incestuosas (Girard, 2016, pp. 86-87).

Heráclito, testigo de la dinámica sacrificial en la tragedia griega sostiene que “Los misterios practicados entre los hombres son celebrados impíamente. (Heráclito, Fragmento 14.). La decadencia del sacrificio consiste justamente en pretender celebrar con violencia intensiva un rito sagrado. Lo que predomina en la práctica sacrificial de la tragedia se reduce a una crisis mimética, que desata violencia y el caos social. En la cosmología de la discordia pensada por Heráclito se declara que: “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). Para Girard: “El desgaste del sistema sacrificial aparece siempre como una caída en la violencia recíproca; los allegados que sacrificaban conjuntamente unas terceras víctimas se perdonaban recíprocamente; ahora tienden a sacrificarse los unos a los otros.” (Girard, 2016, p. 53). En el relato de la tragedia el criminal es más un sacrificador que un justiciero. El sacrificio pone de presente el origen de un nuevo orden mientras se desploma un sistema anterior. La monstruosidad es la marca indistinta del comportamiento del héroe trágico. Todos estos elementos explican el hecho de que la crisis trágica sea definida como una crisis sacrificial (Girard, 2016, p. 56).

### 2.4.2. El *phármakos* y la víctima sacrificial

En la tradición griega y particularmente en la Tragedia, la mediación sacrificial tiene una connotación distinta al hecho de la violencia institucionalizada. En Medea, por ejemplo, el sacrificio lo encarna un ser humano, y funge a modo de *phármakos* (antídoto/ veneno), que una vez se usa por los miembros de un colectivo, los protege ante los desastres y las epidemias. Medea dirige su ira hacia sus hijos luego de que Jasón, su amante, la abandona. La ira se traslada a los hijos de Medea desatando furia y destrucción hacia los seres más queridos. En analogía a la muerte que propina Áyax al rebaño de ovejas, la ira no contenida de Medea se traslada a sus hijas, encarnando el delirio de una mujer filicida. A diferencia de Áyax, Medea prepara la muerte de sus hijos: es decir, celebra un sacrificio. En los casos de Medea y Áyax se descubre que la violencia es una fuerza contenida que se guarda hasta reventar, produciendo crímenes injustificados. El sacrificio logra canalizar la fuerza incontenible que genera la violencia (Girard, 2016, p. 20). Esto muestra que no hay diferencia esencial entre el sacrificio animal y el humano. En ambas violencias lo sagrado se pone en acto como rito de mediación y sustitución. La institución sacrificial incluye la inmólación de seres humanos o animales. Las víctimas sacrificiales son alimento para mitigar la intensidad de la violencia. Al no haber víctimas superiores ni inferiores, Girard rastrea un principio universal sobre el carácter sacrificial de las víctimas. Una de las posibles pistas de este principio de universalización tiene que ver con la semejanza que asume la víctima al ser depositaria de la sustitución de la comunidad que cambia el curso de la violencia. Pero la elección de las víctimas humanas más primitivas se da por sus diferencias; el mecanismo sacrificial consiste en una masa indiferenciada, que canaliza su violencia contra una víctima que parece amenazarla. Lo amenazante de la víctima es cualquier clase de diferencia.

En las sociedades modernas, que no aparecen como sacrificiales, las víctimas invisibles también suelen ser distinguidas por el principio de la diferencia. De ello da cuenta una ingente jerarquización de víctimas sacrificiales que se reparte entre prisioneros de guerra, locos, mujeres, comunidades indígenas y afrodescendientes,

desempleados, vagabundos y, en general, los desechos de la sociedad (Girard, 2016, p. 22).

¿En qué consiste el *modus operandi* del sistema sacrificial? La violencia pone de presente el potencial relacional de los seres humanos, bien porque somos animales reactivos que depositamos en una víctima la fuerza de una violencia canalizada, o bien porque la insatisfacción del deseo es saciada a través de un chivo expiatorio sobre el cual descansa todo el poder de una violencia que se ha liberado en dirección hacia otro. El *otro*, el excluido es la realidad desconocida sobre la cual recae todo el peso de las violencias contenidas en la sociedad. Pero este proceso sacrificial en la historia de la hominización fue un trasegar lento que permitió la invención de una cultura sobre la base de mitos, ritos, símbolos, prohibiciones, que hasta el día son elementos civilizatorios que constituyen a las sociedades modernas. En este sentido, lo sacrificial es un modo de recambio y sustitución. En consecuencia, el intercambio de violencia por paz se produce en medio de una construcción social engañosa. La sociedad es un sistema sacrificial donde la violencia ha actuado como medio de transigir a modo de un consentimiento que propende por la decisión justa y conveniente. El sacrificio se propone evitar el advenimiento de la violencia ilimitada bajo su forma más repetitiva como la que se pone de manifiesto con la venganza. La eficacia del sacrificio es la ganancia que se obtiene con el intercambio de la inmolación de una víctima por la supervivencia de toda la comunidad. El sacrificio constata que el modo de vida de las sociedades puede continuar y trascender ya que en lugar de destruirse a sí misma se ha elegido de manera no consciente violentar a uno solo.

La categoría de *phármakos* será la unidad escogida para sostener que, en el universo variopinto de las víctimas sacrificiales, existe una suerte de universal que logra equiparar a todas ellas dentro de una lógica paradójica. La escogencia no consciente de una víctima sacrificial está supeditada a la absoluta exterioridad en la que ella vive respecto del todo social. Su realidad social y existencia es la de vivir al margen de los vínculos internos que ponen en práctica las sociedades. El *phármakos*, es un extranjero que vive fuera de los derechos y los privilegios de la sociedad. Esta

misma situación de externalidad la hacen objeto del linchamiento social. El rito está relacionado con la escogencia de la víctima y funge a modo de mediación de la violencia que se ejerce contra la vida de una víctima. El deseo de violencia, si se lo deja solo, produce una serie de catástrofes humanas y sociales. La desviación que genera el rito sacrificial de algún modo ahorra el desastre generalizado gracias a una víctima, que se puede abatir sin peligro ya que no hay nadie que defienda su causa (Girard, 2016, p. 23). A través del rito la violencia hacia la víctima aparece como una mediación o sustitución. La razón de que la víctima sea excluida del sistema de las relaciones sociales explica en buena parte el uso de una violencia que ritualiza la muerte selectiva de alguien, sin culpabilizar a la sociedad de su deceso inevitable. La escogencia de una víctima sacrificial también está sujeta a una arbitrariedad que corresponde a la misma pluralidad de víctimas que viven a extramuros de la ciudad.

En el análisis de la víctima se descubre que el inmolado sustituye a toda la comunidad por cuenta del efecto social del sacrificio, el cual se celebra en un rito donde la violencia abandona su condición vengativa y se orienta hacia lo sagrado, de tal modo que el rito sacrificial deviene en un tipo de violencia mecánica. Hay un sistema de recompensas bajo el recambio de la violencia por paz que genera el sacrificio, de tal modo que satisface al sentir común. Además, la violencia sacrificial deviene en trascendencia gracias a la trasfiguración de la víctima en divinidad (Girard, 2016, p. 49).

Para concluir, el mecanismo de unanimidad que opera en el sacrificio puede tener dos formas identificables en el pensamiento girardiano, que se suceden una a la otra. En un primer sentido puede ser definido como la condena generalizada de toda la sociedad que asume el carácter diferencial de la víctima como la fuente de la maldición colectiva, la cual pone en riesgo la existencia del todo social. Esta forma puede ser definida como la maldición de la víctima y el fin de la violencia (Dubouchet, 2018, p. 24). La segunda forma es la que redime la humanidad de la violencia infligida en el linchamiento colectivo, otorgando a la víctima una condición benigna o sagrada (Dubouchet, 2018, p. 25). Como se aprecia, la realidad existencial y moral de la víctima la atraviesa la lógica paradójica (*phármakos*). En cuanto a la primera forma se entiende

que la violencia colectiva debe ser canalizada a través de una víctima que es expulsada de las formas sociales vinculantes. Ello se desencadena en virtud del principio emulativo de ‘todos contra uno’ o también bajo la idea de que uno solo muere para que el pueblo, o la nación no perezca en su totalidad, es decir, el principio de unanimidad. El mecanismo de la violencia sacrificial significa que una comunidad en situación de violencia colectiva puede escoger, de un modo arbitrario y no consciente, a una víctima para salvar a todas las otras. De esta manera se comprende el origen de lo sagrado. 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». Pero, gracias este sacrificio, 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 desatado, que confronta a unos contra otros, hacia una forma de paz que se gana gracias al sacrificio. El mecanismo victimario es el asesinato de una víctima que pone fin a todas las violencias anteriores. De esta manera 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, pp. 24-26). La víctima es ahora la portadora de un mensaje de paz, ganada con su asesinato; 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 ambivalencia, capaz de destruir a la comunidad y también de aportar la paz necesaria. Se da en este momento el paso de la violencia a lo sagrado<sup>45</sup>.

Sin embargo, la paz lograda gracias al mecanismo sacrificial es provisional, debido a que el deseo mimético excede los límites del orden social, promoviendo nuevas formas de violencia, que exigen nuevas soluciones sacrificiales. Bajo este mecanismo la sociedad entra continuamente 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

---

<sup>45</sup> 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).

repetición de las cosas en la historia de los hombres el eterno retorno de la violencia (Dubouchet, 2018, p. 26).

### **2.4.3. Linchamiento y expulsión: limpiar la impureza**

Otra perspectiva para comprender la violencia mimética está relacionada con la impureza. Ser víctima de la violencia es igual a contagiarse de un maleficio. La propagación de este mal tiene lugar en la multiplicación de la violencia. La venganza en cierta forma responde a la lógica de la impureza. La etnología religiosa no ha sabido interpretar el contagio que produce la violencia como la contaminación de la sangre. Cuando la comunidad *chukchi* escoge a una víctima familiar al allegado que ocasionó sobre la otra tribu la ofensa o el crimen, en cierta forma pretende purificar la contaminación generada por una sangre perdida, la misma que, de no exponerse al sacrificio, se extendería hasta la venganza, como si se tratara efectivamente de un contagio. Detener el contagio de la violencia mimética es el objetivo que persigue la tribu Chukchi. En este caso el linchamiento colectivo escoge una víctima de la tribu para intercambiar los deseos de venganza por otros relacionados con los de justicia y paz. El pensamiento moderno, en su intento de aislar lo religioso de cualquier explicación social, no ha querido visualizar que el caos social, el mismo generado por la competitividad o la colonización bajo el pretexto del desarrollo y el progreso se origina en la incomprensión sobre la impureza de la sangre derramada por el mecanismo del deseo violento (Girard, 2016, p. 38).

Las sociedades primitivas han sabido usar la religión como prevención y antídoto ante el desenvolvimiento virulento del contagio de violencia. El caso de la tribu *chukchi* es un ejemplo de ello. La escuela de Frazer ha señalado que el contagio que buscó prevenir el pensamiento sacrificial de los primitivos es el pretexto para detener la aparición del pánico, el terror y la irracionalidad en las comunidades. El linchamiento caracteriza a las prácticas religiosas encaminadas a la inmunización

social frente al advenimiento de una pandemia, un contagio generalizado, una peste, etc.<sup>46</sup>

Sin embargo, hay sociedades donde las enfermedades son encomendadas a algún tipo de dios para que detenga su avance contaminador sobre el cuerpo del enfermo. No en todos los casos la contaminación es un pretexto para la aparición de la irracionalidad y el terror colectivo. Cuando una sociedad descubre que la violencia se puede esparcir sobre el todo como si se tratara de un contagio, de cierta manera propone una consideración esencial de la violencia. Una vez descubre que la esencia del mal social está relacionada con la pandemia de la violencia, escoge lo sagrado, como un mecanismo de compensación: “Si la *catharsis* sacrificial consigue impedir la propagación desordenada de la violencia, es realmente una especie de contagio lo que puede llegar a atajar.” (Girard, 2016, p. 40). La violencia es contagiosa. La religión, a través del rito sacrificial, dispone de los elementos necesarios para prevenir su escalamiento generalizado. La violencia puede frenar la escalada al cataclismo (Girard, 2016, p. 40). La violencia es tremendamente mimética justamente porque cuando se manifiesta no hay poder humano que la detenga:

La violencia posee unos extraordinarios efectos miméticos, a veces directos y positivos, otras indirectos y negativos. Cuanto más se esfuerzan los hombres en dominarla, más alimentos le ofrecen; convierte en medio de acción los obstáculos que se cree oponerle; se parece a un incendio que devora cuanto se arroja sobre él con la intención de sofocarlo (Girard, 2016, p. 41).

Pero lo sagrado puede ejercer un tipo de trasfiguración frente a la violencia. Y este cambio obedece fundamentalmente a la capacidad que tiene el ser humano de saberse atado a la violencia, pero con todo el potencial de dominarla (Girard, 2016, p.

---

<sup>46</sup> “Par la crise mimétique, la société serait vouée à la ruine et à l’autodestruction si elle ne canalisait toutes ses discordes et rivalités, tout sa violence sur un être unique qu’il faut expulser, il s’agit de la «victime émissaire», objet d’une «mimésis de réconciliation» («Satan expulse Satan») qui est métamorphose spontanée et automatique de la «mimésis rivalitaire et conflictuelle». La victime émissaire est choisie arbitrairement du point de vue objectif puisqu’elle innocente, mais ce n’est pas le cas du point de vue subjective de la foule persécutrice, convaincue de sa culpabilité. Car la victime émissaire présenté des traits caractéristiques («les signes préférentiels de sélection victimaire») qui ont permis sa sélection: il s’agit de personnes rejetées de la société parce qu’elles sont affligées d’un handicap ou d’une extrême beauté), ou encore il peut s’agir d’étrangers-dans tous les cas, de personne qui ne sont pas comme les autres. Après avoir choisi la victime, il ne reste plus qu’à la sacrifier.” (Dubouchet, 2018, p. 23).

41). Para nuestro pensador: “La violencia constituye el auténtico corazón y el alma secreta de lo sagrado” (Girard, 2016, p. 41). Los seres humanos logran situar su propia violencia fuera de ellos mismos. Con ello se quiere indicar que la violencia, encarnada en el interior mismo de los deseos humanos, puede trascender la crisis a través de la expulsión. Este fenómeno de la cercanía y la distancia que caracteriza la relación dinámica entre la violencia y lo sagrado se asemeja a la terapéutica para combatir a la enfermedad y los enfermos. Entre otras cosas porque si se pretende evitar la enfermedad lo mejor es no acercarse a los enfermos. La violencia es una forma de contagio mimético cuyo origen se encuentra situado a una distancia abstracta y cercana a los mismo. La cura a la enfermedad es otra suerte de abstracción que pretende acortar la distancia con las víctimas de una violencia, donde ellos mismo son apenas sus conductores, sus medios.

La metáfora de la enfermedad y el contagio no es de manera exclusiva un modo de explicar el devenir de las sociedades primitivas. La metáfora puede ser extendida para explicar los sistemas de ordenación social tanto en los planos modernos o primitivos. Es decir, lo religioso y lo punible, tanto desde una perspectiva judicial como desde una perspectiva sagrada no son diferentes. En este sentido la semejanza entre la enfermedad y el homicidio son notables:

Los sufrimientos del enfermo son análogos a los que hace padecer una herida. El enfermo corre el peligro de morir. La muerte amenaza, igualmente, a todos aquellos que, de una u otra manera, activa o pasiva, están implicados en la violencia. La muerte no es más que la peor violencia que le puede sobrevenir al hombre (Girard, 2016, p. 42).

#### **2.4.4. Perplejidad y sacralización**

La filosofía de la religión ha descubierto que, en el sacrificio, el poder simbólico y redentor no se encuentra en la liberación del maleficio que pueda alcanzar la sociedad, sino en la reivindicación de la vida de la víctima que ha sido linchada. En otras palabras, para el pensamiento religioso la víctima es la transición modélica que permitirá a la sociedad pasar de la condena del maleficio a las bendiciones de un milagro que corresponde a un espíritu sagrado. La condición humana de la víctima es

al mismo tiempo la condición social para que el mecanismo sacrificial redunde en pacificación social y reconciliación. Luego de la perplejidad de la violencia sacrificial adviene la sacralización de la víctima, que no es otra cosa más que la sustitución de la violencia mimética en formas de convivencia como el perdón, la reconciliación y en último término la paz social.

El mecanismo sacrificial implica la destrucción de la víctima toda vez que esta es vista como la depositaria de un contagio maléfico. Su sacrificio transfigura su carácter maléfico en benigno, ya que trae una forma de paz. El origen de las instituciones está relacionado con las diversas maneras que ha tenido una cultura de ritualizar la víctima sacrificial. Lo religioso se instituye como una estructura social gracias a las maneras que ha tenido la cultura de ritualizar el sacrificio originario (Girard, 2010, p. 51). Nada de la cultura humana se escapa de la institución social que ha generado la víctima sacrificial. Y el ejemplo ideal para pensar el rendimiento institucional que tiene el mecanismo sacrificial se produce en la prohibición y la norma. Las prohibiciones se encuentran animadas por un espíritu, que ha sido puesto de manifiesto por el pensamiento etnológico. Cuando se toma conciencia de lo religioso, que esta paradoja por la cual la violencia es lo sagrado, la sociedad descubre que puede olvidar el origen violento de la sociedad. Las prohibiciones son productos de la racionalización que va perfilando la diferencia cultural, expulsando las huellas sangrientas del sacrificio originario. Las prohibiciones son procesos de racionalización que superan la crisis indiferenciada propiciada por violencia sacrificial, y facilitan la creación de instituciones diferenciadas por normas que racionalizan las relaciones entre los individuos y las instituciones:

¿Cuál es la relación entre deseo mimético y ley? Una vez que la víctima ha sido muerta, es entonces que aparece la ley. ¿Por qué? Porque el mimetismo prosigue, siempre hay mimetismo. La víctima se transforma en modelo del nuevo mimetismo. La comunidad se siente obligada a seguir a la víctima. El interdicto -el lado negativo de la ley en cuanto prohíbe- consiste en no hacer lo que la víctima hizo para perturbar a la comunidad. ¿Qué fue lo que ella hizo para salvar a la comunidad? Ella murió, y por su muerte eliminó la crisis. Consecuentemente, hacer lo que hizo la víctima para salvar la comunidad es hacer nuevas víctimas rituales, es hallar sustitutos de la víctima. Y recordar todo ese proceso es lo que se llama mito. (Assmann, 1991, p. 57).

A partir de la hipótesis de que el origen de las instituciones sociales se encuentra relacionada con la paradoja sacrificial, el paso de la violencia sacrificial a la víctima sagrada se descubre que los procesos de racionalización de las sociedades han erigido las prohibiciones como mecanismos para perpetuar la unidad y la armonía en la supervivencia social de los individuos. En este sentido, la prohibición se encuentra a mitad de camino entre la dinámica sacrificial de las sociedades primitivas y el proceso de racionalización de las sociedades modernas o seculares. Las prohibiciones se integran en la racionalización institucional que pueden hacer las sociedades que nacen de las prácticas religiosas, los rituales y los mitos emanados de un sacrificio fundacional. Sintéticamente lo resume Girard en sus diálogos con los teólogos de la liberación en el año de 1990:

Encuentro que los tres pilares de la cultura humana son: el interdicto (no hacer lo que la víctima hizo para destruirnos), el rito (hacer lo que la víctima hizo para salvarnos) y el mito (recordar, siempre de nuevo, todo eso). Básicamente todas las instituciones humanas pueden ser derivadas de ese proceso (Assmann, 1991, p. 57).

### **2.5. El hombre un animal simbólico**

En el proceso de la hominización los sacrificios juegan un papel determinante en la evolución de la especie humana. Y ello es así porque los sacrificios humanos son el mecanismo para manejar la violencia masiva que tiende a destruir a las comunidades humanas. El rito del sacrificio, el mito y las prohibiciones son las instituciones humanas esenciales, siempre referidas a lo sagrado, la víctima transfigurada. La víctima linchada y luego sacralizada garantizará la preservación de la vida de las comunidades a través del orden que imponen estas instituciones.

El mito y las narraciones que se fueron elaborando para contar sobre la violencia sacrificial, es el origen del universo simbólico. Este universo simbólico de la mitología está estrechamente vinculado a la supervivencia de la especie humana. Es este sentido el evolucionismo no rivalizaría con la religión, sino que, al contrario, tendrían perspectivas semejantes por cuenta del potencial simbólico que caracteriza al universo sacrificial de las culturas. Para Girard:

Basándose en los presupuestos de la teoría mimética, se puede suponer que numerosos grupos y sociedades sucumbieron a causa de situaciones de violencia interna que no desembocaron en fenómenos de chivo expiatorio lo suficientemente eficaces. Pues lo que ha proporcionado un instrumento fundamental de protección contra la violencia natural de la especie (violencia que, en cualquier grupo de homínidos, se puede desencadenar en cualquier momento, por razones puramente etológicas) en el mecanismo del chivo expiatorio, y nada más que ese mecanismo. Se trata, por tanto, del origen de la evolución cultural, un origen religioso. En aquel estadio, que bien pudo durar decenas de miles de años, la autonomía individual carecía totalmente de sentido. O el problema se resolvía a nivel de todo el grupo, o no se resolvía para ninguno de sus miembros, y sucumbían todos. (Castro, Antonello, Girard, 2016, p. 114).

Ahora bien, una de las intuiciones filosóficas que se destacan en el libro *El secreto del hombre. El origen de las cosas ocultas desde la fundación del mundo* (2010) tiene que ver con su atrevida consideración a propósito del origen de la filosofía en la perspectiva del pensamiento religioso o de cómo el *logos* se asienta en el *clímax* del pensamiento religioso. Una de las cosas que se han ocultado desde la fundación del mundo tiene que ver con la conexión paradójica entre la violencia y lo sagrado. Una conexión que, entre otras cosas, hermana las polaridades de lo filosófico con lo religioso, lo sagrado con lo profano, lo científico con lo mágico, lo bélico con lo pacífico. Esta mixtura en el pensamiento mimético es una premisa filosófica y epistemológica de primer orden ya que propone la antropología filosófica o la antropología fundamental como un saber de la vida humana cuyo núcleo es la paradoja. La antropología filosófica es un saber paradójico dado que en la perspectiva mimética actúan simétricamente las fuerzas destructivas del deseo de apropiación y la violencia sacrificial que desencadena todas las tipologías del comportamiento agresivo, celoso, vengativo, etcétera, como los deseos contrarios de desapropiación latente en las manifestaciones humanas de convivencia, generadas por el espíritu de la compasión y la cooperación. En este orden de ideas la existencia humana se encuentra tensionada en los extremos de la violencia y lo sagrado, emergiendo la hipótesis de que el hombre es un animal simbólico, dada su gran capacidad transformativa de ejercer sublimación sobre la violencia mimética para generar una suerte de concordia social.

### 2.5.1. El hombre simbólico y la antropología filosófica de Cassirer

Las relaciones entre las propuestas de Girard y Cassirer son notorias si se las sitúa en los cruces que se producen entre la literatura, la religión y lo sagrado tal y como lo propone Dino C. Cervigni (2007). Para el intérprete la filosofía del hombre de Cassirer descubre que el hombre como un animal simbólico surge de una concepción de la humanidad sujeta a los cambios, las transformaciones y la redención. Esto ocurre cuando el alemán considera la creación de los mitos en analogía a la creación artística, entre otras cosas porque en ambas actividades el lenguaje hace que la humanidad pueda crear mitos de salvación, los cuales describen el drama de la existencia humana en su vulneración bajo la tensión entre las fuerzas cósmicas del bien y del mal (Cervigni, 2007, p. 12). Por su parte, la apuesta girardiana por una consideración violenta y sacrificial de la cultura, reconoce que, a través de los ritos, los mitos y las prohibiciones, se crea el lenguaje de lo sagrado que de suyo es simbólico. Como ocurre en la antropología filosófica de Cassirer, la mirada sacrificial de las culturas en Girard, coinciden en afirmar la existencia lingüística, artística y religiosa de los símbolos, como fuente creativa y transformadora de la cultura, la cual logra desviar el curso de la violencia mimética (Girard) o de la normalidad del lenguaje de referencia o conceptual (Cassirer), hacia un tipo lenguaje simbólico en donde tiene lugar la sacralización humanizada de la vida social y cultural de los hombres de una manera creativa, siendo la obra literaria el resultado más sofisticado de este proceso de transformación del individuo (Cervigni, 2007, p. 14).

Ahora bien, si se parte de la premisa de que el hombre es un animal simbólico conviene destacar brevemente la tradición antropológica del pensador alemán Ernst Cassirer. Se trata de tomar distancia de la filosofía del hombre que parte de la racionalidad o la *autognosis* y que ha buscado en la filosofía griega y helénica distintas maneras para el descubrimiento del cuidado de sí, palpable en los ejercicios espirituales de la mayéutica, el diálogo filosófico, las meditaciones. Cassirer se aleja de esta corriente y propone leer la historia de la antropología filosófica a partir de una

concepción dramática<sup>47</sup>, donde la humanidad también ha sido constituida en las tensiones y las luchas desgarradoras:

La historia de la filosofía antropológica se halla cargada con las pasiones y las emociones humanas más profundas. No se ocupa de un problema teórico singular, por muy general que sea su alcance, sino que se halla en cuestión el destino entero del hombre y reclama una decisión última (Cassirer, 1996, p. 26).

Un ejemplo de tensión dramática es puesta de relieve por Cassirer en la filosofía de San Agustín, un hombre que vivió en medio de dos edades distintas: la del siglo IV de la era cristiana, criado en la tradición de la filosofía griega, especialmente bajo el influjo del neoplatonismo y que luego transitará al maniqueísmo gnóstico, hasta encontrar la respuesta contundente en el cristianismo, experiencia espiritual que lo definirá como un hombre de vanguardia para el pensamiento teológico *Las Confesiones* retratan los cruces y las tensiones dramáticas entre la filosofía griega y la religión cristiana<sup>48</sup>. Para Agustín, toda la filosofía anterior a la aparición de Cristo estuvo sometida al principio lógico de la argumentación racional. Esta filosofía no comprendió

---

<sup>47</sup> Contra los existencialistas y los marxistas, la filosofía antropológica propuesta por Cassirer hace evocación del concepto de vida recreado por la literatura barroca del siglo XVII (principalmente a Calderón de la Barca), donde fue común asociar las contradicciones de la vida con el drama y el teatro.

<sup>48</sup> "La historia de la filosofía antropológica se halla cargada con las pasiones y emociones humanas más profundas. No se ocupa de un problema teórico singular, por muy general que sea su alcance, sino que se halla en cuestión el destino entero del hombre y reclama una decisión última. Este carácter del problema antropológico ha encontrado su expresión más clara en la obra de Agustín. Se hallaba Agustín en la frontera entre dos edades. Viviendo en el siglo IV de la era cristiana, se ha criado dentro de la tradición de la filosofía griega, y especialmente el sistema neoplatónico ha marcado su impronta en toda su filosofía. Pero, por otra parte, es el vanguardista del pensamiento medieval; es el fundador de la filosofía medieval y de la dogmática cristiana. En sus *Confesiones* seguimos paso a paso su marcha de la filosofía griega a la religión cristiana. Según San Agustín toda la filosofía anterior a la aparición de Cristo padece un error fundamental y está infestada de una misma herejía. Se había exaltado el poder de la razón como el supremo poder del hombre; pero lo que el hombre no pudo conocer jamás hasta que fue esclarecido por una especial revelación divina es que la razón constituye una de las cosas más dudosas y equívocas del mundo. No puede mostrarnos el camino de la luz, la verdad y la sabiduría. Ella misma es oscura en su sentido y sus orígenes se hallan envueltos en el misterio, que se resuelve únicamente con la revelación cristiana. Según Agustín, la razón no posee una naturaleza simple y única sino doble y escindida. El hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios; y en su estado original, tal como salió de las manos de Dios, era igual a su arquetipo; todo esto se ha perdido por el pecado de Adán. A partir de ese momento se enturbió todo el poder original de la razón y sola, abandonada a sus propias fuerzas, nunca encontrará el camino de retorno. No puede reconstruirse a sí misma. Volver con sus propias fuerzas a su pura esencia anterior. Para que sea posible semejante restauración es menester la ayuda sobrenatural de la gracia divina. Es la nueva antropología, según la entiende San Agustín, y es ella la que se mantiene en todos los grandes sistemas del pensamiento medieval (Cassirer, 1996, pp. 13-14).

que la salvación divina no se hallaba en el cultivo de la razón de la que hablaban los filósofos, sino en la fe que predicaban los profetas. El hombre no es pues un animal que posee un *logos* (decir razonado), sino una criatura creada a imagen y semejanza de Dios, que vive en pecado. Mientras la filosofía griega no considera que la experiencia del pecado sea un obstáculo para la salvación del alma, el cristianismo condena y culpabiliza al hombre por la falta moral de la desobediencia, acto que traería como consecuencia la condena de Dios a toda la humanidad, estigmatizada para siempre por su inclinación a perpetuar su ser en el mal. Para San Agustín la reconciliación del hombre con Dios no debe buscarse en el autoconocimiento ni en el cultivo de la ciencia, pues ambas actividades propician el pecado según el relato bíblico; solo por una ayuda sobrenatural podrá el hombre unirse con Dios. Siglos más tarde, Santo Tomás entenderá igualmente que con la sola razón el hombre no podrá acceder al conocimiento de la revelación divina. Es necesario del auxilio de la gracia divina para encausar el alma en dirección hacia la luz de Dios.

El abismo que se abre en el cruce vivido por San Agustín entre las tradiciones paganas con las cristianas pone de presente que el hombre no se afirma como una conciencia única, por ser el poseedor de una razón que todo lo examina, sino que más bien este proceso de autodefinición ha estado sometido a diversidad de proyectos de humanidad que luchan y se contradicen entre sí. Mientras para los estoicos es un principio filosófico la introspección y la búsqueda del mundo interior, para los cristianos esta teoría del cuidado de sí se convierte en una falsa idolatría. Estas tensiones le permiten a Cassirer afirmar que una de las características en la comprensión del hombre está relacionada con la contradicción, exclusiva antropología que ha definido la existencia humana a lo largo de la historia: “El hombre no posee naturaleza, un ser simple u homogéneo; es una extraña mezcla de ser y no ser. Su lugar se halla entre estos dos polos opuestos” (Cassirer, 1996, p. 30).

Una de las actividades simbólicas que hace patente el paso de la desarmonía ontológica y moral de la vida humana hacia la armonía y la plenitud es la religión. La religión testimonia en los relatos sagrados las contradicciones vividas por la

humanidad, tensionada en las polaridades de un pasado glorioso en armonía con las sustancias divinas y un presente desesperanzado, gobernado por el mal moral y ontológico, desencadenado por el egoísmo natural. Como lo expresa San Agustín, la existencia humana ha gravitado del cultivo de sí mismo (a través de la filosofía), hacia el cuidado del alma bajo la mirada vigilante de la otredad radical (Dios). En la religión se describe el drama que atraviesa el hombre al descubrirse como un ser culpable y desgarrado. La religión es un relato metafísico donde la existencia humana gravita entre el bien y el mal.

Ahora bien, a diferencia de la posición estructuralista que localiza la producción de conocimiento humano en las diversas experiencias lingüísticas de las culturas, o la que lo difumina a partir de las estructuras que sujetan y coaccionan, Cassirer pondrá un énfasis en la distinción kantiana, tomada de la *Crítica del Juicio*, entre la inteligencia divina y la humana (Cassirer, 1996, pp. 90, 91). Efectivamente, mientras que la inteligencia divina tiene el poder de totalizar mediante una intuición originaria la comprensión de la realidad, la inteligencia humana, por su finitud, es de dos tipos: discursiva y arquetípica. Es discursiva en tanto que la razón tantea paso a paso, hasta establecer por medio de una lógica causal la explicación discursiva de la realidad. La forma del arquetipo o del símbolo es la ideal, donde el hombre puede ir más allá de la discursividad, para reflexionar acerca de las ideas generales de lo bello, lo sublime, Dios, el alma y el mundo.

Cassirer plantea en su antropología filosófica una idea de la simbolización que se acerca al pensamiento religioso y sacrificial que propone Girard. En particular cuando distingue que la actividad simbólica no es estática ya que: “un símbolo humano genuino no se caracteriza por su uniformidad sino por su variabilidad. No es rígido e inflexible sino móvil (...)” (Cassirer, p. 64). La dinámica del símbolo se pone de presente en el pensamiento sobre la providencia y el futuro, una idea que es muy semejante a la visión del sacrificio y el fin de los tiempos que se encuentra en el pensamiento girardiano. Para Cassirer la dinámica del pensamiento simbólico se realiza

a plenitud en la previsión del futuro, un tema que conecta con el saber providente y las visiones que ha propuesto lo religioso sobre las posibilidades de una vida futura:

El término “prudencia” se halla etimológicamente relacionado con el de “providencia”. Significa la capacidad de prever sucesos futuros y de prepararse para necesidades futuras. La idea teórica del futuro- esa idea que es un requisito previo a todas las actividades culturales superiores del hombre- es de tipo muy diferente. Es algo más que mera expectación; resulta un imperativo de la vida humana que alcanza mucho más allá de las necesidades prácticas e inmediatas del hombre y en su forma más alta supera los límites de la vida empírica. Es el futuro simbólico del hombre que corresponde a su pasado simbólico y guarda estricta analogía con él. Podemos denominarlo futuro “profético”, pues en ningún lugar encuentra mejor expresión que en la vida de los grandes profetas religiosos, quienes nunca se contentaron con comunicar simplemente futuros sucesos o con advertir contra daños posibles. Tampoco hablaban como augures ni aceptaban la evidencia de los omina y los presagios; su propósito era otro, de hecho, opuesta al de los adivinos. El futuro del que hablaban no era un hecho empírico sino una tarea ética y religiosa. Así, la predicción se transformó en profecía. La profecía no significa, simplemente, predicción sino promesa, este es el nuevo rasgo que aparece con claridad primera vez en los profetas de Israel, Isaías, Jeremías y Ezequiel. Su futuro ideal significa la negación del mundo empírico, el “fin de los tiempos”; pero contiene, al mismo tiempo, la esperanza y la seguridad de un nuevo cielo y de una nueva tierra. También en este caso el poder simbólico del hombre se atreve más allá de los límites de su existencia finita. Pero esta negación un acto nuevo y grande de integración; señala una fase decisiva en la vida ética y religiosa del hombre (Cassirer, 1996, p. 89).

En este orden de ideas y siguiendo el planteamiento del filósofo alemán, el pensamiento mimético de cierta manera sigue el patrón del entendimiento intuitivo, toda vez que la naturaleza de su representación es análoga a la alucinación que ejerce la palabra poética en la literatura, como también la afectación anímica que tiene lugar con la simbolización en el pensamiento religioso, propia del pensamiento mágico y sacrificial, asociados con el rito, el mito y las interdicciones. Esto ocurre cuando Girard señala que:

La presencia de lo religioso en el orden de todas las sociedades humanas es indudable y fundamental. De todas las instituciones sociales, la religiosa es la única a la que la ciencia nunca ha conseguido atribuirle un objeto real, una función auténtica. Afirmamos, pues, que lo religioso tiene por objeto el mecanismo de la víctima propiciatoria; su función consiste en perpetuar o renovar los efectos de este mecanismo, esto es, mantener la violencia fuera de la comunidad (Girard, 2016, pp. 103-104).

La apuesta filosófica girardiana usa los recursos empíricos de la ciencia natural (como ocurre en las evocaciones que hace el diálogo con la etología y la etnografía), pero va más allá, involucrando con ello una filosofía del hombre que traza indagaciones de orden trascendental, las cuales colindan con la metafísica y la religión. Las vecindades con la metafísica la identificamos a partir de la indagación sobre los orígenes de la filosofía, en perspectiva al pensamiento religioso, y a las cercanías que tiene el pensamiento occidental con la catarsis en el arte y que procura la mimesis poética, con la fruición extática y las vivencias de naturaleza místico-religiosa. El pensamiento religioso es una consecuencia de esta genealogía fundamental, porque su lenguaje está cargado con palabras de un efecto mimético y catártico como las relacionadas con ‘lo misterioso’, ‘lo sagrado’, ‘lo sacrificial’, ‘la reconciliación’.

El fundamento religioso se encuentra relacionado con un mecanismo comportamental en todos los seres vivos: la mimesis. Los orígenes del pensamiento filosófico y religioso se encuentran en un acto violento como en las rememoraciones rituales que tienen a la víctima sacrificial como medio para la recordación. Sin embargo, y de manera contraria a la prueba experimental hallada por la etnografía y la etología, la filosofía lleva un lastre de incompreensión de este descubrimiento vital, una situación teórica que tiene que ver con la condena platónica a la mimesis. Una pista para entender esta incompreensión en Platón tiene que ver con las conexiones que se generan entre la mimesis poética y las perturbaciones anímicas que propicia la religión. La filosofía platónica ha condenado a la mimesis por afectar el comportamiento humano, sacándolo de sí mismo, para entregarla ciegamente al poder de los deseos violentos de la catarsis y el frenesí del sentimiento religioso. Sin quererlo, el temor de Platón es una clave para desandar el camino progresivo de fundamentación racional del *logos* filosófico, ya no en función de la purificación del pensar discursivo y analítico respecto de todo aquello que aluda al mito y a las perturbaciones del cuerpo. Lo sagrado y la filosofía se presentan como la oportunidad teórica para considerar la contaminación mimética que ejerce lo religioso sobre el lenguaje preciso de la racionalidad filosóficas. La impregnación que ejerce el pensamiento religioso sobre la vida anímica y corporal

de las personas es un campo de investigación dúctil para repensar el origen de la cultura profana y su enclave en el universo sacrificial.

### **2.5.2. La paradoja de lo sagrado y el símbolo en el sacrificio**

Estas consideraciones provenientes de la antropología filosófica se encuentran con la concepción de lo misterioso como paradoja y fuente de la existencia social de la humanidad. En efecto, el comportamiento social es una contradicción que oscila entre el paroxismo de la violencia como crisis originaria y la desaparición de las diferencias culturales, como ocurre en la violencia indiferenciada narrada en la tragedia, y con la posterior ritualización de un asesinato fundacional. La ciencia religiosa ha progresado en el esclarecimiento de esta contradicción al nominarla como lo misterioso. Para Girard lo misterioso encierra una paradoja en donde se presente una suerte de tránsito o continuidad entre una mimesis por apropiación, que explica el fenómeno comportamental de la violencia y la gestación de una crisis al interior mismo de las sociedades, hacia una mimesis por sustitución, en donde la rivalidad entre los contrarios que acentuó la mimesis recíproca, es situada de forma antagónica hacia una sola víctima sacrificial, un motivo para que la sociedad se una y descargue la fuerza de la violencia en dirección a una sola víctima, que sustituye a todas las demás. La paradoja y la ambivalencia también se ubica la representación violenta que hacemos del otro. La etnografía ha considerado el ejemplo de la tribu *munduruco*, que ante sus adversarios (los *pariwat*), tiende a representarlos como lo otro-extraño, lo monstruoso, incluso como lo animal que, como si se tratara de una presa de caza, se lo puede capturar. Lo que ocurre con los *munduruco* explica el paso de la violencia a lo sagrado que opera en el mecanismo mimético, explica el modo de aparición de lo simbólico y lo cultural en el hombre<sup>49</sup>.

Llegar a una consideración antropológica de lo sagrado donde se resalta la capacidad simbólica de representar el asesinato fundacional (sacrificio) en un mito, un

---

<sup>49</sup> “La relación interno- externo está en el corazón del mecanismo del chivo expiatorio. La auténtica ira debe ir dirigida contra un doble. Tiene que existir, pues, algún «modelo-obstáculo»” (Girard, 2016, p. 75).

rito y un sistema de prohibiciones, es un ejercicio filosófico que nace en el diálogo propuesto por Girard entre la etnología, la etología, el psicoanálisis, la filosofía contemporánea y el pensamiento religioso. Construir una antropología fundamental es de manera sustantiva una apuesta dialógica, en donde se cruzan los saberes cuyo propósito es el esclarecimiento de un fenómeno humano, que hasta la actualidad ha permanecido oculto. Se trata de una filosofía que reconstruye de la mano de las ciencias sociales una hipótesis sobre el origen de la cultura, la cual sobrepasa y desborda cualquier delimitación histórica o metodológica al uso de los recursos de la ciencia experimental. En otras palabras, la apuesta filosófica girardiana usa los recursos empíricos de la ciencia natural, pero va más allá, involucrando con ello una filosofía del hombre que traza indagaciones de orden trascendental, pues colindan con la metafísica y las ciencias religiosas. Las vecindades con la metafísica la identificamos a partir de la indagación sobre los orígenes de la filosofía, en perspectiva al pensamiento religioso, y las cercanías que tiene el pensamiento occidental con la catarsis en el arte y que procura la mimesis poética, con la fruición extática y las vivencias de naturaleza mística y milagrosa.

### **2.5.3. El origen de la filosofía en el pensamiento religioso**

La filosofía piensa la cultura cuando dirige su mirada hacia el pasado. Considerar los orígenes primitivos de la filosofía es contrario al paradigma historiográfico de la filosofía en la modernidad, que ha pretendido fijar su mirada hacia delante de manera progresiva y ascensional, ocultando las posibilidades que se abren si se orienta la mirada hacia atrás. Lo mismo ocurre en las teorías que formulan sistemas de organización social a partir de una asepsia hacia lo religioso o lo sagrado, propuestas que pierden de vista las bases premodernas en las que se erigieron las colectividades humanas, las cuales tuvieron su origen en el sacrificio y la violencia. Este origen oculto hace relación al pensamiento mítico y religioso, situando el análisis filosófico en el horizonte de una teoría antropológica que, reivindicada por la etnografía de la primera mitad del siglo XX, sitúa como modelo de análisis al hombre primitivo.

La ocultación es un fenómeno característico de las sociedades seculares. Sin embargo ¿qué es aquello que se mantiene oculto? El origen mítico, ritual y sacrificial del pensamiento occidental. La filosofía se encuentra más cercana al pensamiento religioso que a las distancias prometidas por el fenómeno histórico de la modernización, que ha ocultado el fenómeno de la violencia. El fundamento religioso se encuentra relacionado con un mecanismo comportamental en todos los seres vivos: la mimesis. De él hablan la etología como la etnografía. Las pistas del pensamiento filosófico y religioso se encuentran en un acto violento originario y en las conmemoraciones rituales de una víctima sacrificial. De manera contraria a la prueba experimental hallada por la etnografía y la etología, la filosofía lleva un lastre de incompreensión de este descubrimiento vital de la condición humana, una situación teórica que tiene que ver con la condena platónica a la mimesis. Una pista para entender esta incompreensión en Platón tiene que ver con las conexiones que se generan entre la mimesis poética y las perturbaciones anímicas que propicia la religión. La filosofía platónica ha condenado a la mimesis condenar al hombre a la violencia y el estropicio de una mala imitación. Otros elementos relacionados con la afectación mimética de las pasiones son la *catarsis* y el *phármakos* elementos perturbadores que impiden la liberación anímica del espíritu, condenándolo a la servidumbre de lo sagrado. Sin quererlo, el temor de Platón es una clave para desandar el camino progresivo del *logos* filosófico, ya no en función de la purificación del discurrir racional respecto de todo aquello que aluda al mito y a las perturbaciones del cuerpo, sino de apreciar su contaminación mimética y su impregnación con el pensamiento religioso, como una oportunidad teórica para pensar el origen sacrificial de la cultura.

La etnografía describe la barbarie y la fascinación que ejercen las muertes violentas como las prácticas rituales de tributación hacia lo divino. 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 vislumbrar las posibilidades para salir de ella a través del recurso de la mimesis de sustitución. El *logos* dirige su mirada hacia los orígenes del pensamiento en perspectiva al clímax que genera el caos propiciado por el mundo salvaje, polarizado entre la violencia y el homicidio originario y las prácticas ritualizadas de una violencia que se ha sacralizado en la celebración del chivo expiatorio, principal mediación mimética para alcanzar la paz social. Con la teoría de un deseo que es generador de violencia por apropiación y por sustitución, se plantea que el pensamiento filosófico en su vertiente más social y antropológica se encuentra tensionada entre la violencia y lo sagrado, de tal modo que la crisis desatada con el chivo expiatorio puede transitar hacia el orden social y la paz, una vez se descubre que el rito tiene las potencias culturales y simbólicas de la rememoración de la víctima inmolada. El rito que celebra la muerte redentora de una víctima que ha sido ajusticiada por todos, es la transición moral y política para que la colectividad involucrada en el linchamiento colectivo pueda alcanzar la paz. Con esto se indica que los sistemas de pensamiento que han tratado el fenómeno de la guerra y de la violencia, consideran que la salida a esta crisis social, ética, política y ontológica que atraviesa el hombre, consiste bien en situar como principio ordenador de los asuntos sociales la razón y su forma material más expedita, la norma y el contrato social. Cuando en realidad lo que hacen es abandonar la comprensión de la violencia y de la guerra como fuentes dinamizadoras de un proceso inverso que consiste en la reconciliación y la ritualización de la violencia en la consideración real y moral de las víctimas inocentes y sacrificadas.

Ahora bien ¿Cómo pensar el deseo al modo de una potencia humana constituyente, susceptible de ser explicada desde el fenómeno antropológico y religioso

de la víctima sacrificial, una vez se descubre desde las ciencias contemporáneas que un estudio sobre el hombre es un terreno prácticamente inaccesible? La etnología ha traído lo sagrado como una materia desconocida de la humanidad que se encontraba oculta, y particularmente ‘más escondida’ por el curso de la secularización que ha tenido el hombre moderno. El registro etnográfico se descubre que lo religioso es una de las variables definitorias en la constitución de humanidad en el hombre primitivo. En otras palabras, en el estudio de las dinámicas religiosas del hombre primitivo se encuentra una pista para acercarnos al problema antropológico por el origen de la cultura. La ciencia antropológica pretendió de algún modo alcanzar la universalidad explicativa que tuvo la ciencia biológica con el evolucionismo de Darwin. Es poco científico que una corriente de la etnología quiera considerar que lo religioso es un episodio oscuro para una ciencia que pretende investigar los orígenes de la cultura, como se crítica a Evans-Pritchard. La etnología no va más allá de una descripción del fenómeno religioso. Pero no logra explicar conceptualmente y de manera definida variables relacionadas con lo religioso como, por ejemplo: lo sagrado, víctima, sacrificio, etc. Hay un lenguaje religioso en el estudio del fenómeno sagrado que permanece oculto para la misma ciencia etnológica.

El encuentro entre Girard y el estructuralismo tiene lugar en la discusión sobre las maneras de pensar una ciencia sobre lo religioso. El estructuralismo en su versión etnológica bebe de las fuentes de la lingüística, como ocurre en los encuentros entre Lévi-Strauss y Jakobson, y es justamente este origen disciplinar lo que explica en buena parte la determinación epistémica del estructuralismo por hablar de la cultura en términos de signos y símbolos, los cuales constituyen las maneras que tiene el hombre de habitar, sentir, reflexionar sus vínculos con la sociedad y lo divino. Según estas teorías, el hombre deviene en una suerte de animal que produce símbolos, perdiendo de vista interrogantes sustantivos y de cariz filosófica como los relacionadas sobre el ‘hombre en sí’, su destino y la conciencia mítica. En función de salvar realidad misma en el dato semiótico que proporciona el registro etnográfico, se sacrifica interrogantes trascendentales que conciernen a una ciencia del hombre.

Aquí encontramos otro encuentro entre la antropología simbólica de Cassirer y la propuesta sacrificial de la cultura en Girard, pues como lo pone de presente Jean-Jacques Vincensini en *De la victime émissaire à la pensée symbolique. René Girard dans la «répartition en nuage» des sciences humaines. (2018)*, la teoría mimética descubre que el sacrificio es el resultado de las violencias intestinas de las comunidades, y nace como un universal antropológico, esto es, como una realidad trascendental, que va más allá del carácter arbitrario y lingüístico de las culturas como lo sostuvo el antropólogo Lévi-Strauss (Vincensini, 2018, p. 4). Este talante de universalidad que reviste a la práctica sacrificial y todos los elementos que la integran, a saber, los mitos, los ritos y las interdicciones, se encuentran con el planteamiento de Cassirer, en el entendido de que las estructuras sacrificiales descubiertas por Girard a la luz del deseo mimético son formas trascendentales, análogas al planteamiento de Cassirer de la filosofía de las formas simbólicas, puesto que en la heterogeneidad del caos y las apariencias arbitrarias que ofrecen las distintas expresiones culturales, tiene lugar una reflexión sobre la conciencia mítica (que en Girard es una conciencia sacrificial) la cual descubre la racionalidad en medio de la irracionalidad. En clave girardiana se argumenta que el pensamiento sacrificial es el modelo de racionalidad que establece las condiciones de posibilidad para dar cuenta del fenómeno irracional de la violencia (Vincensini, 2018, p. 6).

## **2.6. El cristianismo y la filosofía de la razón ampliada**

Si partimos de la idea de que la teoría mimética como sus conexiones con el pensamiento religioso conducen hacia una la filosofía de la razón ampliada, nos vemos impelidos a reconocer por lo menos dos tendencias notables del pensamiento girardiano. De un lado podríamos derivar todas las implicaciones de la teoría mimética para una filosofía de la paz, de tal modo que el sacrificio tiene una connotación diferente en el cristianismo. Tales caminos fueron transitados por Girard en el curso final de su obra y son modelos teóricos para elaboraciones posteriores de la teoría mimética en los campos de la teoría del conflicto y de la paz, como también en los terrenos de la filosofía política y sus conexiones con la teología. En estos senderos que

beben de la teoría mimética consideramos que el cristianismo es valorado desde sus enunciados evangélicos y sus posibles aplicaciones en el análisis de realidades sociales contemporáneas como las relacionadas con la violencia a las víctimas de los procesos hegemónicos donde el poder económico, político y militar produce chivos expiatorios. También son útiles en el análisis de conflictos sociales relacionados con la xenofobia y la discriminación, la historia de los conflictos militares y políticos internos, la segregación de las comunidades indígenas y afrodescendientes, entre otros. Desarrollaremos en tres apartados estas ideas.

### **2.6.1. El sacrificio, la liberación y la reconciliación**

El sacrificio es el origen y la conclusión de los ritos. Todos los participantes integran la inmólación, de tal modo que el rito sacrificial es una suerte de repetición del linchamiento colectivo. En el acto sacrificial se pone de presente la unidad de la colectividad, construida en el linchamiento primitivo, porque todos participan de la violencia mimética infringida contra la víctima sacrificial, bien bajo la forma de la venganza o simplemente siendo coparticipes del linchamiento colectivo. El sacrificio se convierte así en una violencia más y en la última violencia, toda vez que procura finalizar con la continuación de la violencia ilimitada. El chivo expiatorio es el nudo secreto de las relaciones sociales, toda vez que las sociedades sustituyen la violencia mimética, gracias a la selección de un individuo que cambia todas las agresiones, en una sola, expiando las culpas y fomentando la paz social.

Para el padre del psicoanálisis, en *Tótem y tabú* (Freud, 2011) la referencia al sacrificio coincide con la muerte al padre en la horda primitiva, y es esta muerte la que traslada la figura del parricidio hacia la celebración de los ritos sacrificiales posteriores. Esta aproximación al sacrificio según Girard no logra explicar, de un lado, la reproducción de los ritos que celebran la muerte del chivo expiatorio bajo el primado de evitar la multiplicación de la violencia, y de otro, la relación entre la violencia de la mimesis por apropiación y el linchamiento colectivo que le pone fin a la violencia generalizada. En otras palabras, en la perspectiva freudiana la muerte originaria del chivo expiatorio no es fuente de mimesis liberadora, sino de mayor opresión psíquica

y moral, por cuenta de la repartición de las responsabilidades homicidas entre los miembros de un colectivo, es decir, del sentimiento de culpa.

La culpabilidad que se desprende de la concepción que sitúa el parricidio originario como pretexto para la aparición de un mito fundacional de las sociedades (incluyendo con ello leyes, castigos, reprimendas morales, prohibiciones, etc.), desconoce que los ritos llevan a cabo una mimesis de liberación, en donde la colectividad rememora el linchamiento hacia la víctima propiciatoria, en función de su no repetición. En otras palabras, de seguirse el esquema freudiano del deseo mimético por apropiación y la violencia que la supone en el acto parricida la relación entre la violencia y lo sagrado no tendría fin, de tal modo que la sociedad viviría entre el dolor de una muerte originaria y una suerte de mal moral con implicaciones ontológicas, impregnando de culpabilidad y violencia a todos los miembros del colectivo. Para Girard, la ritualidad que rodea a la víctima hace que la violencia mimética por apropiación se convierta en mimesis liberadora o reconciliación. La celebración del rito al chivo expiatorio es una forma de proyectar la paz en medio del vacío que genera el homicidio originario. Si la sociedad no sustituye la inculpación permanente por solidaridad con la víctima sacrificial, difícilmente podría alcanzar la reconciliación.

¿Cómo puede el sacrificio ser el mecanismo de la reconciliación luego de la crisis originada por el linchamiento colectivo? Si la sociedad fue capaz de unirse para inculpar y asesinar a un individuo difícilmente tendrá la capacidad de renunciar al mecanismo del deseo mimético por apropiación, y propender por la renuncia al deseo violento, es decir, por el deseo de paz. Para Girard esta paradoja se resuelve si se sigue “hasta el fondo la lógica del conflicto mimético y de la violencia que de él se deriva” (Girard, 2010, p. 31). ¿Qué significa ir hasta el fondo? Cuando la rivalidad mimética se intensifica se pierde de vista el objeto del conflicto, quedando la fascinación por la destrucción del otro. Es el cara a cara de los rivales lo que hace que el deseo violento generalizado sea el pretexto para la aparición del mecanismo de una víctima sacrificial, donde la mimesis por apropiación da lugar a la mimesis por sustitución. Un cambio en el rol del opositor en antagonismo permanente sitúa la violencia colectiva en función

de la violencia infringida contra uno solo. El deseo violento deviene de la mimesis por apropiación a la mimesis por sustitución, cambio que traslada la violencia recíproca, hacia la unión de la comunidad para pactar la alianza contra un enemigo común. La víctima sacrificial reúne dos atributos: el primero tiene que ver con ser el receptáculo de todas las violencias y el segundo encarna al mismo tiempo los deseos de reconciliación. La víctima sacrificial es un símbolo social en donde tienen lugar la reunión de todas las violencias, pero también de toda la calma y la paz social. La condición lógica de la víctima sacrificial es la paradoja que oscila entre la violencia y la reconciliación.

Pensar a fondo en el mecanismo del chivo expiatorio implica considerar una hipótesis sociológica que sitúa el origen de las sociedades a partir de la celebración de sacrificios. En efecto, la fundación de una sociedad no se produce en el contrato social sino en el homicidio fundacional. Existe una suerte de pre-fundación de una sociedad disuelta en la modernidad por cuenta del individualismo, el contractualismo y el capitalismo económico. Si esto es así, cabe indagar: ¿qué tipo de sociedad será esta que logra devenir de la mimesis por apropiación a la mimesis por sustitución? ¿cómo deslindar la sociedad que logra equilibrar de manera perfecta la violencia mimética generada por el deseo de apropiación y la unión social en función de la condena a una víctima propiciatoria, fuente de los sistemas de prohibición, de estructuras sociales premodernas como en su momento lo fue el feudalismo, el teocentrismo o el patriarcado.? ¿cómo fomentar la reconciliación social si el rendimiento cultural del chivo expiatorio se encuentra en la fundación de las instituciones?, ¿cómo anticipar la reconciliación social en el linchamiento de una víctima sacrificial ?, ¿qué tipo de sociedad es aquella que logra asumir el misterio de la paradoja entre la violencia y la paz ¿

En respuesta a la hipótesis de que la sociedad está constituida por los principios miméticos de la violencia originaria y la reconciliación, Girard acude a una suerte de apología al pensamiento religioso. Y esto se describe del siguiente modo. Sólo una serie infinitas de crisis violentas permitieron la aparición de un acontecimiento

milagroso, en donde una sola víctima lograba superar la violencia generada por lo maléfico, hacia la redención social y la expiación de las culpas (lo benéfico). La sociedad liberada de la violencia recíproca vive una experiencia arrebatadora, que se empeña en mantener; atribuye esta experiencia a un ser ‘tremendo y bienhechor’ (lo sagrado), de tal modo que su futuro depende de la repetición del acto sacrificial, dentro de una comprensión de este acontecimiento y en actuación a unas reglas y prohibiciones que fueran legadas por la víctima sacrificial. La comunidad descubre que su mal se encuentra relacionado con la crisis originaria; pero también sabe que salir de esta misma crisis está dado por la imitación a las lecciones dejadas por esta víctima, que tras su muerte violenta se convierte en mensajero y maestro. Esta repetición ritual de la violencia originaria deja como lección moral y religiosa dos cosas: 1) la crisis no se puede repetir porque tiende a la destrucción de la comunidad; se trata pues de confirmar la prohibición como principal recurso moral y legal en la no repetición de la violencia originaria y 2) ritualizar la prohibición a través de nuevas víctimas sustitutivas. El rito renueva las relaciones entre el presente y el pasado en donde se produjo la crisis originaria: la función religiosa del rito consiste en la renovación de la memoria de la víctima propiciatoria hacia las víctimas que emulan su dolor y sacrificio. La función del rito es la de no olvidar el sacrificio propiciado por el chivo expiatorio. La reconciliación es un mecanismo en donde se produce una suerte de continuidad entre la locura generada por la violencia que produjo la crisis originaria, y su celebración ritual que rememora y sustituye a la víctima en otras a quienes se les adhiere la comunidad por sustitución mediante un sentimiento de fraternidad y misericordia. La reconciliación como la violencia originaria son mecanismos miméticos que hacen parte del pensamiento religioso. El sacrificio asegura la diferenciación que se había perdido con la violencia unánime que desató la crisis originaria. El rito es una práctica cultural de diferenciación.

Las maneras que ha construido la sociedad actual para mitigar las catástrofes morales y políticas de la guerra o la violencia generalizada desconocen el origen de las cosas desde la fundación del mundo. Viven en un estado de oscuridad y ocultamiento de la violencia originaria y su manera de salir de ella a través de la celebración del rito

y el mensaje de la reconciliación que esta actualización de la víctima sacrificial genera. Se confía que lo sagrado se encuentra en la ‘naturaleza humana’ o en una suerte de ‘panteísmo’ que rememora la acción devastadora de los dioses de la violencia. Entre el optimismo ilustrado y el escepticismo del pensamiento escéptico y catastrofista no hay una salida real a los retos que plantea para la sociedad actual, buscar en los ritos, otras maneras de escapar a la violencia mimética, que ha permanecido oculta para las sociedades seculares (Girard, 2010, pp. 34-35).

El rito como mecanismo de sustitución de la víctima propiciatoria es el principal recurso en la actualización de la crisis originaria y su implicación social es la de celebrar la paz y la reconciliación como valores sociales que buscan mitigar la violencia unánime y la crisis que produce la violencia mimética. Ante esta descripción anclada en el pensamiento religioso ¿cómo leer los problemas sociales que se han creado en el seno mismo de los procesos de modernización, como por ejemplo los relacionados con la subalternidad, la economía de explotación y dependencia, la colonialidad de las metrópolis sobre poblaciones esclavas, la distinción racial y el *apartheid*? ¿No resulta ser una *episteme* reaccionaria esta suerte de descripción del comportamiento mimético en el hombre que ha participado del linchamiento colectivo hacia la víctima propiciatoria, pero también del rito que rememora su ejemplaridad en la muerte también violenta de otras víctimas sustitutivas?, ¿cómo actualizar un mensaje de paz a través del rito en medio de sociedades que propenden por la competitividad inescrupulosa, el ateísmo o una suerte de desaparición del chivo expiatorio, el desconocimiento moral y político de las implicaciones que tiene para una sociedad que vive en un estado de guerra el rito al chivo expiatorio?

Girard sostiene que idealizar una sociedad de la reconciliación a partir del pensamiento religioso, ensamblado en la relación paradójica entre la violencia unánime de la crisis originaria y la rememoración del rito sacrificial, se desvanece tan pronto los sistemas religiosos racionalizan la práctica, debilitan las prohibiciones o intelectualizan el rito. Hay una pretensión de sistema al interior mismo del pensamiento religioso que desatiende el hecho de la muerte originaria y su función reconciliadora en la sociedad.

Los etnólogos van perdiendo lugar en medio de un ambiente condenatorio a los episodios de violencia recíproca y sus ritos de reconciliación, bien por catalogarlos de irracionales, bien por situarlos como aberraciones religiosas no asimilables en un proceso de evolución social. Con esta observación a las pretensiones de sistema que habitan al pensamiento religioso es posible identificar el papel que juega la secularización y su apuesta histórica de alcanzar el ideal de progreso y desarrollo, ocultando con ello el potencial antropológico y religioso del pensamiento mimético, que logra comprender la transición entre la violencia ilimitada y la reconciliación social, a partir de la ritualización de la vida y la muerte que aporta la teoría del chivo expiatorio.

Se ha cuestionado que la teoría de lo religioso en la *Violencia y lo Sagrado*, sitúa el análisis en el fenómeno de la expiación y la víctima sacrificial, un asunto fugaz dentro de las complejidades del pensamiento religioso. Para Girard esta objeción no ha prestado atención al talante universal del cual parte el fenómeno religioso del chivo expiatorio y es el que se condensa en la teoría del deseo mimético. Lo que origina la aparición de la víctima sacrificial es la teoría del conflicto que se encuentra soportada en el comportamiento mimético. Los sistemas de formalización religiosa no han comprendido el potencial teórico-práctico que se desprende del chivo expiatorio, porque no han ubicado a la violencia y el rito de expiación como fuente de paz. De ordinario estos sistemas evitan la comprensión de lo religioso como un fenómeno social que se origina en el paroxismo de la violencia que genera el chivo expiatorio, siendo calificado de irracional y aberrante. Los sistemas religiosos incurren de nuevo en la ocultación de la violencia como fuente originaria de las prácticas de reconciliación y paz:

Para comprender la cultura humana hay que admitir que la represión de las fuerzas miméticas por los entredichos, su canalización hacia las direcciones rituales es lo único que puede extender y perpetuar el efecto de reconciliador de la víctima expiatoria. Lo religioso no es más que ese esfuerzo inmenso por mantener la paz. Lo sagrado es la violencia, pero si lo religioso adora la violencia es siempre en la medida que esta pasa para dar lugar a la paz; lo religioso está por completo orientado hacia la paz, pero los medios de esta paz nunca están desprovistos de violencia sacrificial.” (Girard, 2010, p. 36).

### **2.6.2 Una filosofía para la paz: pensar la víctima**

Para el pensamiento religioso la caracterización del chivo expiatorio no se produce únicamente en las maneras simbólicas y sociales que establecen las comunidades tribales para celebrar el rito sacrificial. A juicio de Girard, la filosofía de la religión ha descubierto en el sacrificio el poder simbólico y redentor de este episodio misterioso que no se encuentra en la liberación del maleficio que pueda alcanzar la sociedad, sino en la subjetividad de la víctima. En otras palabras, para el pensamiento religioso la víctima es el tránsito que permitirá a la sociedad pasar de la condena del maleficio a las bendiciones de un milagro que corresponde a un espíritu sagrado. La condición humana de la víctima es al mismo tiempo la condición social para que el mecanismo sacrificial redunde en pacificación social y reconciliación.

El cristianismo es una religión que participa de la idea de que la víctima puede ser reinterpretada como una realidad subjetiva fundadora de la paz social. Es la condición humana de la víctima la que toma distancia del mecanismo del sistema sacrificial que acaece en las religiones arcaicas como en su crisis en los mitos fundacionales de las culturas antiguas (escenificada por Girard en la tragedia griega y romana). La mimesis generada en el mecanismo sacrificial destruye a la víctima ya que es la depositaria de un contagio maléfico. En otras ocasiones la experiencia puede resultar benigna, si la víctima genera una mimesis positiva, un asunto que se corrobora si en la sociedad la violencia ritualizada ha generado un mensaje de reconciliación.

La hipótesis del cristianismo como mecanismo fundador de una paz que se propone la limitación de la violencia sacrificial llega también de la mano de la deconstrucción, filosofía que propone una ‘antropología de la víctima expiatoria’, que seguiría la pista del pensamiento deconstructivo en la perspectiva de Derrida, como de las investigaciones de Lévinas que vinculan la búsqueda del ser por el camino de lo sagrado. En ambas perspectivas filosóficas se dan coincidencias para originar la cultura y al hombre mismo desde el tronco común de lo sacrificial, lo sagrado y lo imperecedero. Alrededor de estas pistas se erigiría el ‘verdadero pensamiento estructuralista’. Para Girard el pensamiento estructural actual ha renunciado al ejercicio

de seguir las huellas, una categoría que toma Girard de Derrida y que este lee en clave heideggeriana. Las huellas son las pistas que retrotraen el pensamiento hacia la búsqueda de una violencia originaria (Girard, 2010, p. 63).

Mientras que los mitos antiguos están contra la víctima la Biblia y los evangelios están a favor de ella. Un ejemplo de ello es la parábola de Job y el drama de su condena. En confesión de su malestar ante los tres amigos, quienes lo exhortan a aceptar la culpabilidad de su caída moral, Job se resiste a aceptar la maldición en la que ha caído su vida y su prole porque en el fondo tiene la corazonada de que su defensor (Dios) obrará en su favor, esto es, en defensa de su inocencia. La violencia indiferenciada en este relato comienza con Satán, el perseguidor, quien ha condenado a la maldición toda su hacienda hasta mancillar su existencia y continúa con los tres amigos que lo increpan a aceptar el maleficio. En la tradición sacrificial de la antigüedad Job es el chivo expiatorio de una maldición que debe morir para reestablecer el orden alterado; sus acusadores, Satán y los tres amigos, son el público que observará el cumplimiento de la transacción sacrificial y la aplicación de la violencia sobre la víctima. Desde la tradición cristiana este mecanismo de la violencia sacrificial es interrumpido por cuenta de un defensor que se pliega a un llamado a la justicia por los vencidos. El cristianismo es una filosofía de la *noviolencia* que renuncia a la persecución de más víctimas, situación que se pone en práctica en el evangelio particularmente desde la figura de Jesús, quien en Juan 8,7 ya señala que «El que de vosotros esté sin pecado, arroje sobre ella la primera piedra el primero». (Girard, 2006, pp. 83-84).

Ahora bien, entre las preguntas actuales que definen la realidad social contemporánea una muy notable tiene que ver con las relaciones entre la modernidad y el cristianismo. En apariencia serían relaciones imposibles pues mientras que la modernidad da por sentado que el hombre y las sociedades han atravesado por un proceso de secularización que ha superado el teísmo de las sociedades medioevales, signadas por el dominio de la religión, el cristianismo serían un sistema de creencias que no daría crédito a la idea de libertad y felicidad que en principio otorgarían los

postulados éticos y epistemológicos de un proceso histórico de secularización (modernidad). Sin embargo, estas relaciones más que abismales resultan análogas y hasta paradójicas. Es así como en los diálogos sobre relativismo y cristianismo que convocan a dos máximas autoridades de la filosofía contemporánea, Vattimo y Girard (R. Girard y G. Vattimo, 2011), se distingue la propuesta del francés, para quien las contradicciones entre cristianismo y modernidad no resultan tales si se parte desde las premisas antropológicas e históricas evolutivas. En efecto, desde los registros antropológicos se descubre que las vivencias de lo religioso en las épocas primitivas, mucho antes del cristianismo y de la misma modernidad, están relacionadas con la disminución de la violencia. Los seres humanos crearon la religiosidad como un conjunto de prácticas sociales encaminadas a mitigar la tendencia social de los seres humanos a violentarse mutuamente. Dado que los hombres son muy competitivos traban luchas recíprocas hasta cumplir con el mandato de la ley del talión: ojo por ojo, diente por diente. El comportamiento mimético explica la aparición de la violencia que nace en el conflicto por la apropiación de un modelo que también es disputado por otro. Puesto que la rivalidad desencadena las patologías del deseo tales como la venganza o el resentimiento, las religiones aparecen como mecanismos de sustitución o prácticas de recambio, que intercambian la violencia mimética por una violencia sacrificial. Los mitos de origen son invenciones culturales que narran la crisis violenta de las comunidades, refiriéndose a ello como la infestación social de una peste o presagio maligno. Para superar esta violencia uniforme las religiones primitivas practicaron los sacrificios. Es una constante cultural en la historia del hombre primitivo la celebración de ritos sacrificiales que sustituyen la violencia recíproca. La ritualidad sacrificial es eficaz pues su finalidad es la paz social. De no cumplirse el linchamiento colectivo sobre una sola víctima seguramente se desatarían violencias intestinas destructivas para la unidad de la propia comunidad. La violencia inicialmente es un conflicto entre pares que se traslada a un conflicto entre las mismas colectividades. El chivo expiatorio es la celebración ritualizada de una muerte sacra dirigida a una víctima escogida arbitrariamente. Ahora bien, este suceso antropológico en el curso de la historia atraviesa por un cambio fundamental con la irrupción del cristianismo. Y ello es así

porque la religión cristiana no deja a las víctimas en el azar injustificado de la arbitrariedad, sino que ellas son mostradas en toda su verdad humana y sagrada. Para el cristianismo la víctima sacrificial no es arbitraria sino humana; no es un medio para engañar la violencia mimética de las comunidades, sino la verdad humana fundamental donde se muestra la inocencia y la vulnerabilidad de la vida de los hombres. En los mitos la víctima es condenada y merece todo el rigor de la violencia sacrificial.

Edipo es el mito del rey caído y el origen trágico de una comunidad, donde se pone de presente que la víctima está precedida por un destino homicida e incestuoso. Salir de esta lógica mimética de violencias interminables es la gran revolución histórica y antropológica descubierto en el sacrificio cristiano:

El mito de las religiones naturales escenifica una farsa, en el que las multitudes dominadas por el paroxismo mimético creen, permaneciendo «ignorantes», porque como explica el evangelio «no saben lo que hacen». Desde el punto de vista sociológico y antropológico, el cristianismo niega este orden y esta interpretación mítica, ya que relata la misma escena desde la óptica de la víctima, que siempre es inocente. El cristianismo destruye, por lo tanto, aquel tipo de religión que une y alía a las personas contra víctimas arbitrarias, como han hecho siempre todas las religiones naturales, a excepción de las religiones bíblicas (Girard, Vattimo, 2011, p. 38).

Somos animales culturales que buscamos chivos expiatorios para resolver las crisis sociales. El asesinato colectivo es divinizado, pero sin saber a ciencia cierta el drama humano que experimenta la víctima sacrificial. La ambivalencia que caracteriza a la práctica sacrificial al permitir la violencia en función de alcanzar la paz social obedece a la misma dinámica en la que suelen caer las sociedades en crisis y sus maneras de ser superadas a través del rito sacrificial. En el ámbito del rito sacrificial la mimesis se caracteriza por la oscilación entre lo positivo y lo negativo, y el ser y el no ser, lo bueno y lo malo, etc. En consecuencia, las sociedades del orden son inexistentes en medio del conflicto desatado por el deseo mimético. De esta manera lo refiere Girard en *Clausewitz en los extremos*

(...) Todo rito es en cierta medida un asesinato fundacional, y todo asesinato fundacional es en cierta medida ritual. Hay que pensar el mimetismo a la vez como bueno y malo. En este sentido una sociedad sin crisis, completamente estabilizada por la ausencia de violencia, no tiene posibilidad de historia. La

posición reaccionaria consiste en defender el orden, lo que es absurdo. Allí se hace patente un positivismo absurdo. Allí se hace presente un positivismo inmanente que no tiene en cuenta el carácter imprevisible del acontecimiento. Además, que las relaciones humanas nunca sean pensadas por intermedio del ritual- es decir, por intermedio de la *inestabilidad* religiosa- resulta muy perjudicial para su comprensión (Girard, 2010. Pp. 207-208).

Ahora bien, es posible identificar diferencias en las maneras de practicar los ritos sacrificiales. Pues contra el desconocimiento en el que incurre el linchamiento colectivo de las religiones primitivas, el relato bíblico narra el sacrificio desde la pasión de Cristo, situación que supera el anonimato en el que cae la víctima por cuenta del linchamiento como la ignorancia mimética en la que suele incurrir la comunidad por cuenta de la violencia generalizada enfocada a uno solo. La conciencia en la que cae la comunidad cristiana es una crisis atemperada por un sentimiento de culpa que descubre su engaño al celebrar por un lado la vida del mesías, para después del juzgamiento y de manera uniforme, violentarlo en la cruz. La conciencia de un mal perpetuado y esclarecido en un sentimiento de vergüenza es la superación al desconocimiento de la violencia sacrificial ocurrida en la religión natural (Girard, Vattimo, 2011, p. 39). El cristianismo, a través de esta conciencia de la inocencia de la víctima, inaugura la era moderna. Para Girard las conquistas de la modernidad no son más que acercamientos a la toma de conciencia interna al cristianismo. En este sentido no habría oposición entre cristianismo y modernidad sino más bien un curso histórico evolutivo. Como lo refiere Vattimo el uso que hace Girard de la palabra secularización tiene que ver con “la realización última del cristianismo como religión no sacrificial” (Girard, Vattimo, 2001, p. 41). Para Girard la existencia de la religión es en cierta forma un límite contra los excesos de una época antropocéntrica y nihilista que ha buscado las maneras de cancelar las relaciones con lo divino. La muerte de Dios es una exacerbación de la violencia mimética que atraviesa la crisis del hombre contemporáneo. Al respecto el francés indica:

Hoy debemos preguntarnos qué significa vivir en un mundo en el que se pretende prescindir de la religión. ¿No es esto un peligro, en particular en peligro de un desencadenamiento de la violencia? En un mundo, en el que, como sabemos, nos movemos en una dirección en el que es posible llegar al fin del mundo tal como lo conocemos ¿no nos expone la desaparición de la religión

al peligro del desencadenamiento de una dimensión «apocalíptica»? (Girard, Vattimo, 2011, p. 45).

El sistema sacrificial que instauro la tragedia no otorga salidas. Las crisis sacrificiales que se viven en las sociedades modernas, fundamentalmente en lo relacionado con la reproducción de la pobreza lo ponen de presente. Las cifras del banco mundial indican que cerca de un 10% de la población mundial (es decir, 734 millones de personas), viven con menos de 1,90 USD al día. Con el COVID y el descenso mundial en los precios del petróleo se pronostica que entre 50 a 60 millones de personas ingresarán a la pobreza extrema, aumentando de manera exponencial un sistema sacrificial que violenta a millares de vidas humanas al exterminio o la inanición (Banco Mundial, *Pobreza. Panorama General*. 2020). Las sociedades del sacrificio son aquellas que ponen en práctica el fin de la humanidad en medio de historias trágicas signadas por la predestinación de la pobreza generalizada, una violencia más virulenta porque expone a un tercio de la humanidad a vivir los privilegios a costa de la miseria de los residuos restantes de unas vidas humanas que no pudieron subir al tren del desarrollo y el progreso:

Creo que vivimos en un mundo que se está volviendo a proponer la tragedia, a todos los niveles, político, ecológico y social. Para nosotros resulta fácil vivir en un mundo tan bien organizado como el occidental, pero no hay que olvidar que formamos parte del 25% privilegiado de la población mundial. Hay problemas que ya no sólo afectan a una sociedad en concreto, sino a todo el planeta, sobre todos cuando nos damos cuenta de que sólo una tercera o cuarta parte de la población mundial puede aproximarse a los privilegios de los que nosotros gozamos. Si nuestro mundo es un mundo en el que está volviendo la tragedia, y si empezamos a ver esta tragedia como una tragedia religiosa, entonces hay esperanza; sí, en cambio, la consideramos como una tragedia griega, entonces se acabó (Girard, Vattimo, 2011, p. 53).

### **2.6.3 La teología política: la multitud y el sacrificio**

Otra manera de reivindicar una filosofía de la razón ampliada en la obra de René Girard tiene que ver con las conexiones entre la teoría mimética y la teología política. En efecto y como ha sido estudiado por Paul Dubouchet (2016), a pesar de que el neologismo de la teología política fue usado por el célebre jurista y filósofo alemán Carl Schmitt, el curso que ha tenido esta disciplina teológica ha tenido efectos incluso

en los desarrollos alcanzados en América Latina con la teología de la liberación para la segunda mitad del siglo XX. En síntesis, la teología política es una nueva definición de la religión y de sus maneras de explicar la dinámica entre el caos y el orden social, partiendo de la cosmovisión del mundo y de la humanidad que se origina en el cristianismo. En la perspectiva de la teoría mimética, la teología política define la religión como una ciencia de la violencia, encaminada a mostrar la dimensión profundamente humana de los evangelios, que denuncian las tendencias religiosas que se inclinan, bien hacia el pensamiento reaccionario o conservador, y su otro extremo hacia la revolución y la disidencia violenta. Esta teología política parte de la hipótesis girardiana según la cual el fundamento de la sociedad reside en la muerte del chivo expiatorio (Dubouchet, 2016, p. 28). La idea del contrato social no nace en la capacidad reflexiva de los ciudadanos por acoger el provecho de una razón o voluntad general, como usualmente ha considerado el contractualismo moderno, sino que ésta se encuentra anclada a la experiencia cultural de la ‘violencia unánime’, la cual funda la ‘representación persecutoria’ y en la que reposa la efervescencia popular por otorgar poder a las autoridades constituidas (Dubouchet, 20016, p. 28). Sin embargo, esta mirada de la violencia como principio dinamizador de las relaciones sociales ha sido ocultada por una visión de la teología política y de las ciencias sociales que desacralizan la violencia y sus relaciones con lo sagrado. La derivación política del chivo expiatorio como modelo del pacto social desmiente la teoría del animal político que cabalga en el pensamiento republicano, como también en las formulaciones romanas que han cimentado el pensamiento jurídico y político de la civilización occidental y que Jean Jacques Rousseau situó como valores que explicaban el origen del Estado en categorías como las de contrato social o soberanía del pueblo. A contrapelo de esta teología política, Girard antepone el poder de la unanimidad violenta, que se instaura en la sociedad a través de un tipo de locura que engecece y reproduce la lógica social de la venganza: hablamos del poder instaurador de la multitud. Para nuestro pensador la autoridad política no es propiamente la soberanía del pueblo ni mucho menos la religión civil que constituye al poder político del contrato social, sino la locura de la

violencia unánime que se expresa en la categoría religiosa de la ‘multitud’ (Dubouchet, 2016, p. 29).

Girard escoge sus ejemplos del evangelio. Toma por casos las historias del rey Herodes que pretendía salvar a Juan-Bautista o Pilatos queriendo salvar a Jesús; sin embargo, la presión de la multitud es más fuerte y son las masas cegadas por la sed de compensación y sacrificio las que ordenen al rey Herodes la cabeza de Juan-Bautista, y es la fuerza popular la que reclama a Pilatos entregar a Jesús y no a Barrabas. Como lo declara nuestro pensador en *La voix méconnue du réel* (2002): “Los dos líderes políticos terminan cediendo a la presión mimética; ahora son parte de la multitud”<sup>50</sup> (Girard, 2002, p. 186. *La traducción es nuestra*)

Los representantes políticos de estas sociedades se rinden ante el dictamen de la multitud, y todos quedan contagiados por el poder unidimensional de la violencia. Esta perspectiva que piensa el orden social en relación directa con la unanimidad de la violencia (que es trágica e indiferenciada) cuestiona de raíz las tendencias críticas provenientes del marxismo y que consagran la justicia social a una suerte de voluntad general o consentimiento unánime que actúa como el fundamento del Estado (Dubouchet, 2016, p. 29). El consentimiento popular no va encaminado hacia la emancipación política, sino al contrario, es una fuerza violenta que contagia a todos, incluyendo a sus representantes políticos.

Para una filosofía de la razón ampliada resulta esclarecedor como útil situar el fundamento de la sociedad en la muerte del chivo expiatorio. Sobre todo, para distinguir el poder unidimensional que domina en el sentimiento popular que reclama un sacrificio como un tipo de violencia que entra en la dinámica de la creencia religiosa, como una forma política del sentir común (o sentido común). Esta filosofía de la razón ampliada, en su derivación política cuestiona de raíz la explicación usual que ha pensado el origen de Estado como del derecho en la perspectiva del contrato social. El vínculo con el derecho se encuentra dado a partir de la violencia unánime y la

---

<sup>50</sup> “les deux chefs finissent donc par céder à la pression mimétique; ils font désormais partie de la foule” (Girard, 2002, p. 186).

celebración de la muerte del chivo expiatorio. Ahora bien, en el conjunto diverso de los autores que hacen parte de la historia del contractualismo moderno y en la que la teoría mimética mantiene una relación especial se destaca los vínculos con la concepción del animal licántropo de Thomas Hobbes (1588-1679). En efecto, para el pensador inglés el contrato social surge en la transición violenta que se da entre el estado de naturaleza y el estado político. Como lo distingue Girard en *Los orígenes de la cultura* (2006):

Cuando la atracción mimética del rival crece, el objeto que se halla en el origen del conflicto tiende progresivamente a difuminarse (...), se rompe, se destruye, en medio de la descomunal, de todos los que rivalizan por él (...) Cuando tal cosa ocurre, proliferan los dobles, y la crisis mimética se extiende y se intensifica más y más. Es el fenómeno observado por el gran politólogo inglés Hobbes, que lo llamo «la lucha de todos contra todos» (Girard, 2006, p. 62).

Hobbes es el pensador político que considera la crisis mimética como elemento fundacional del Estado. Profundizando en este análisis se descubre que en la lucha de todos contra todos adviene el miedo como un hecho social que mueve la escogencia de la víctima propiciatoria. Según Dubouchet (2016), en el estado de naturaleza prima la violencia. Es la violencia el principio del caos que funge como un elemento anterior al principio del ordenamiento político que prefigura a la aparición de un sistema social estatal. También en el pensamiento político de Hobbes se encuentra el ‘pacto de asociación-sumisión’ el cual da lugar al ‘pacto de la representación’; esto traducido al lenguaje del chivo expiatorio no es más que el miedo de la multitud que transfiere la autoridad a una persona ficticia que la representa y que no es otra cosa más que el Estado, el *Leviatán*, símbolo de la unanimidad monstruosa (Dubouchet, 2016, p. 31).

La multitud y el sacrificio son la representación persecutoria que funda la unidad social y genera la ilusión de un contrato social. Este hecho social revela la violencia originaria que se remonta al fratricidio entre Abel y Caín, que es la misma violencia que se desata entre Eteocles y Polinices por la conquista del pueblo tebano y la misma ruptura que se identifica entre Rómulo y Remo por el dominio del pueblo romano. La gran diferencia que descubre Girard entre el relato sacrificial que se cuenta en la Biblia y el que narran los mitos y las tragedias de las historias griegas y romanas,

es que mientras en el primero la violencia es denunciada, en el segundo esta misma no solo es aprobada, sino que es enaltecida como una conquista que se jactan de experimentar los virtuosos, los hombres de casta, es decir, los victimarios (Dubouchet, 2016, pp. 34.-35). El contrato social es la designación de un chivo expiatorio que busca poner fin a la mimesis por apropiación, instaurando con ello la mimesis de reconciliación que debe ser prolongada lo más posible para su perpetuación en el rito. Las visiones modernas que sitúan el origen del Estado desde el desconocimiento sobre la fundación de comunidades vinculadas con el rito sacrificial omiten de las pruebas de la etnología, según la cual las sociedades antiguas practicaban la instauración política de un reino sagrado cuyo origen tiene relación con el modelo de un legislador primordial (Dubouchet, 2016, p. 35).

¿En qué consiste este modelo del legislador primordial? Todas las investigaciones relacionadas con la inmolación de líderes políticos en las culturas africanas son estudios asimilados por Girard en *La violencia y lo sagrado*, obra en la que el pensador francés da cuenta de un buen número de pruebas provenientes de la etnografía, las cuales indican que la base axiomática de las sociedades en sus orígenes primitivos conectan con una práctica sacrificial reveladora para la antropología religiosa incluso para la misma antropología (Dubouchet, 2016, pp. 36-37). Para Girard, y como ha quedado probado en este segundo capítulo de la investigación, todas las instituciones humanas se han esforzado en reproducir un ‘linchamiento reconciliador’ que, buscando nuevas víctimas, se satisface con una que sería la original. Esta víctima originaria encarna la doble exigencia de un buen sacrificio: es sagrada porque pretende ser la última víctima de la violencia, asegurando con ello el fin de la reproducción de la violencia masiva de todos contra todos y cataliza la reconciliación social.

El principio de la soberanía política y la religiosa se descubre cuando la víctima sacrificial representa al líder político o rey. El monarca es ni más ni menos que el buen conductor del sacrificio, la ‘víctima soberana’. Para Dubouchet (2016) este descubrimiento de la etnología resulta revelador para la teología política, porque

convierte a la soberanía en un rito sacrificial ejemplar, es decir, que motiva la sustitución de la violencia intensa por reconciliación unánime. A juicio del intérprete francés:

Lo que confirma el origen del sacrificio de la monarquía son las humillaciones e ignominias a las que el rey está sometido antes de su entronización: hay todo tipo de malos tratos, como azotes, que le hacen tragar alimentos sucios, ser más sintomático para hacerle cometer el incesto que toma un valor ritual. Girard recuerda que María Antonieta fue acusada de incesto antes de ser llevada a la guillotina<sup>51</sup> (Dubouchet, 2016, p. 37).

Los modelos de la unanimidad violenta y que tienen a la muerte del monarca como su forma sacrificial más distinguida, mantienen relación con otras formas del sacrificio que se narran en los evangelios, como las relacionados con la muerte por lapidación, que es el caso de la mujer adúltera proscrita por la ley mosaica, o la de Cristo crucificado. En ambos tipos de inmolación sobresale como un hecho probado que la ‘legislación primordial’ tiene que ver con una ejecución donde la unanimidad de los participantes se ha sumado a una determinación colectiva que pretende el linchamiento de la víctima propiciatoria (Dubouchet, 2016, p. 39).

Con esta visión sacrificial del poder político sobreviene una visión del mal en el mundo donde se advierte que lo divino opera en la historia de los hombres por sustracción de materia o ausencia. Como lo evoca el filósofo francés André Comte-Sponville (2009), a propósito de la visión del mal como una forma de probar la existencia de Dios en la vida de los seres humanos, sobresale la visión de la mística y activista Simone Weil y que se condensa en sus cuadernos (*Cahiers*, 1941-1943), obra que funge a modo de testamento filosófico. Los pensamientos de la filósofa son muy semejantes a la concepción girardiana de la violencia, primordialmente en el tema de la multitud y la solicitud del sacrificio. En una clara evocación del evangelio de san Juan, para la poetisa y filósofa, la inmolación del cordero es una prueba del retiro de

---

<sup>51</sup> “Ce qui confirme l’origine sacrificielle de la monarchie, ce sont les humiliations et ignominies qu’on fait subir au roi Avant son intronisation: il s’agit de toutes sortes de sévices tels que le flageller, lui faire ingurgiter des nourritures immondes, le plus symptomatique étant de lui faire commettre l’inceste qui prend une valeur rituelle. Ainsi Girard rappelle que Marie-Antoinette fut accusée d’inceste Avant d’être conduite à la guillotine” (Dubouchet, 2016, p. 37. *La traducción es nuestra*).

Dios de la creación del mundo, situación sacrificial que atestigua no solo la existencia del mal en la historia, sino también una crítica a una visión de la divinidad como estímulo para el desarrollo y del progreso moral y social de la sociedad humana. El Dios que se inmola en el sacrificio es el Dios de la sustracción, la disminución o la amputación. De este modo su retirada ha dejado que el mal opere en el mundo:

La Creación -escribe Simone Weil- no es por parte de Dios un acto de expansión de sí mismo, sino de sustracción y de renuncia. Dios y todas las criaturas son menos que Dios solo. Dios ha aceptado esta disminución. Vacío de sí mismo una parte de ser. En este acto, se vació de su divinidad. Por eso san Juan dice que el cordero fue degollado desde el momento mismo de la constitución del mundo (Comte-Sponville, 2009, p. 123).

Esta idea de la divinidad amputada, que se identifica en la figura de la inmólación al rey en analogía al sacrificio del cordero, además de sustraer la existencia de la víctima propiciatoria a la violencia de un linchamiento marcado por la sevicia y el desprecio de la multitud, da cuenta de una idea de Dios como debilidad y, en último término, como renuncia al proyecto de una creación perfecta y acabada. La existencia frágil de lo divino que se pone de manifiesto en la expiación es análoga a la fragilidad de la víctima propiciatoria cuando se entrega al linchamiento de la multitud. Diremos que la finitud es una de las notas características de esta antropología sacrificial de lo religioso que nos muestra metafóricamente que el universal humano como el divino son existencias vulnerables. No en vano todos los registros literarios como los etnográficos que describen la personalidad deficitaria y defectuosa del chivo expiatorio ponen de presente su existencia lábil y cargada de violencia. De esta manera lo describe Girard en un ensayo que lleva por título *No sólo existen interpretaciones, también existen los hechos* (2000):

Para que mi tesis sobre el chivo expiatorio se considere válida no sólo debe confirmar algunos datos mitológicos, sino todos. (...) Algunas de las características de los héroes mitológicos confirman indirectamente el papel fundador de la persecución expiatoria en la estructura de la mitología. (...). Muchos héroes presentan características que no son propias de su «identidad» individual ya que aparecen en numerosos mitos, pero sí indican, su identidad de víctimas. Éstas poseen atributos que, en una comunidad primitiva y cerrada, singularizan a determinados individuos, entregándolos al abuso y la persecución. Se trata de algo banal y significativo (...). Muchos héroes míticos

están enfermos, lisiados o aquejados de dolencias y anomalías que, desgraciadamente, tienden a desencadenar contra ellos la hostilidad del prójimo. Un gran número de héroes míticos cojea o ha perdido un ojo, un brazo o una pierna; otros presentan características que aún hoy molestarían: pueden, por ejemplo, oler tremendamente mal. Todo ello explica el hecho de que al final son divinizados, precisamente porque han sido victimizados. Otros héroes son tan pobres que no les queda sino mendigar. Otros, sumamente feos o, al contrario, tan increíblemente favorecidos en términos de riqueza, fuerza física, carisma personal, etc., que suscitan una envidia que puede convertirse en la causa principal de su reducción a chivos expiatorios.” (Girard, 2011, pp. 144-145).

### 3. VIOLENCIA SACRIFICIAL Y DESEO MIMÉTICO EN LA LITERATURA. UNA LECTURA A 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*

*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*

### 3.1. Los ciclos miméticos en *La Vorágine* de José Eustasio Rivera

Uno de los propósitos de este capítulo consiste en proponer un acercamiento a la novela *La Vorágine* (1924) de José Eustasio Rivera desde la teoría mimética. Esto se lleva a cabo a partir de tres maneras. En primer lugar, se identifican las trayectorias del deseo mimético en las voces de sus personajes. En un segundo momento se estudia la dinámica sacrificial que se muestra en la economía cauchera y que se relata en la novela del escritor colombiano. En un tercer momento se describen las relaciones que guarda la novela con el mito. Estas formas de aplicar la teoría mimética en el análisis de la pieza literaria buscan defender la tesis según la cual la continuidad de la mimesis en las indagaciones filosóficas propuestas por Girard en los campos literarios, antropológicos y religiosos, son momentos analíticos simultáneos. Lo anterior surge a partir de los desarrollos teóricos que se iluminan en la publicación de Wolfgang Palaver titulada *René Girard's Mimetic Theory* (2013), quien plantea una novedosa interpretación acerca de los ciclos miméticos en la obra de René Girard. Nuestra propuesta de investigación asume la apuesta hermenéutica de Palaver, en la medida que, si bien la teoría del deseo mimético es el motor antropológico para comprender el desenvolvimiento de las relaciones humanas, su desencadenamiento genera una serie de campos de estudio donde la mimesis reproduce un comportamiento de apropiación y violencia que se hace palpable en la literatura, la violencia sacrificial y la teoría del conflicto (antropología de la violencia), como en los terrenos del pensamiento mítico-religioso y la espiritualidad.

Los ciclos miméticos hacen parte de una serie de giros que gravitan alrededor del deseo de imitación, y en donde se identifican tres escenarios sucesivos. Describiremos a continuación en qué consisten estos ciclos. Cada uno de estos será aplicado al análisis de la novela objeto de estudio. En primer lugar, se encuentra la crisis desatada por la rivalidad mimética. La mimesis en este primer escenario se usa para entender el fenómeno interdividual de las relaciones humanas y el conflicto que se desencadena en los deseos de imitación de un modelo. Y en donde unas veces la relación se produce de manera directa y entonces se entiende que el comportamiento

mimético se apropia del modelo sin violentarlo y en otras esta relación se produce de manera indirecta, generando comportamientos reactivos, violentos que usan el modelo de un modo conflictivo. Este fenómeno acaece en el objeto de estudio de la presente investigación, particularmente si prestamos atención a la gran rivalidad mimética recreada por Rivera: la confrontación entre la civilización y lo selvático, que se traduce en el conflicto histórico y cultural que se da entre el *logos* occidental y el pensamiento primitivo. La obra de Girard que explica esta primera esfera del deseo mimético es *Mentira romántica verdad novelesca* (1961). Otros estudios se pliegan esta misma constelación de problemas, de los que cabe mencionar *Shakespeare los fuegos de la envidia* (1990).

Ahora bien, 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). En este sentido, 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 para abordar esta orientación. En el prólogo hecho por el francés al libro *Mímesis Conflictiva. Ficción Literaria y Violencia* de Cesáreo Bandera, se argumenta 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 han sido entendidos por la literatura, bien sea desde la conflictividad propia del género de la tragedia o la ironía y la burla que caracteriza al género de la comedia, tiene su origen en la ‘rivalidad mimética’ (Bandera, 1975, p. 9).

El segundo componente cíclico corresponde a la violencia colectiva y su relación con el chivo expiatorio, deseo que logra transformar el caos de la crisis mimética en un nuevo orden social. Desde esta perspectiva nos ha interesado mostrar los aportes filosóficos y antropológico del fenómeno social que tiene en la obra de René

Girard la conceptualización de la violencia y el sacrificio. También, sus cercanías con lo que se ha dado a llamar como una ‘teoría del conflicto’, en donde tienen lugar los encuentros con lo sagrado, el pensamiento sacrificial y el origen religioso y mítico de la cultura. Como lo estudiaremos en el siguiente capítulo, el talente sacrificial de la violencia cauchera se recrea en la ficción literaria. Desde la fábula de la selva narrada por la novela se descubre un universo mítico donde confluyen lo telúrico, la antropofagia y la crisis psíquica del héroe en la novela terrígena, como también su desencadenamiento social en un destino trágico (crisis sacrificial), pues sepulta a todos los personajes de la historia hacía las profundidades de la vorágine. En la obra girardiana es sabido que esta lectura de lo mimético nos acerca al pensamiento religioso, tema desarrollado por el pensador en su segunda obra *La violencia y lo sagrado* (1972).

Finalmente, el tercer elemento agrupa la rivalidad mimética y el origen del orden social en el análisis de las prácticas religiosas sacrificiales. Se trata de una teoría de la religión que puede explicar el origen del hombre y de la cultura (de las instituciones sociales) a partir de las relaciones entre el mundo humano con lo sagrado. Cuando domina el deseo de apropiación, se desencadena el máximo desorden social; la superación de este caos generalizado se logra a través de la expiación o el mecanismo de la víctima propiciatoria. Una de las peculiaridades que resalta esta interpretación consiste en mostrar que la relación entre el deseo mimético y el chivo expiatorio se produce de una manera distinta en los textos de las religiones antiguas y las escrituras del evangelio. Si en las primeras predominó una intencionalidad persecutoria hacia la víctima propiciatoria, en las segundas se hace patente la exposición de este mecanismo, oculto desde la fundación del mundo. Este último ciclo mimético da cuenta de la novedad en la interpretación bíblica que propone Girard. Un grupo grande de obras comprenden este tercer ciclo mimético, entre las que cabe mencionar se encuentran *Cuando estas cosas comienzan a ocurrir después de la fundación del mundo. El secreto del hombre* (1978); *El chivo expiatorio* (1982) y *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha* (2006).

Proponemos a continuación un examen de los principales tópicos de la novela de Rivera, con la finalidad de apreciar los alcances que tiene el relato a la luz de las variables estudiadas en esta investigación a propósito del pensamiento filosófico, literario y religioso de René Girard. Mencionamos los encuentros que se descubren entre *La vorágine* y la teoría del deseo mimético en esta triple perspectiva que hemos esbozado a la luz de la interpretación de Palaver. En primer lugar, desarrollaremos las tesis relacionados con la filosofía literaria en lo que se ha dado a llama como el ‘conocimiento literario’, como fue demostrado en el capítulo primero de esta investigación. Todo lo anterior lo estudiaremos en los siguientes apartados: 2.) Primer círculo mimético: la rivalidad con el modelo y las voces narrativas de *La Vorágine*; 2.1.) La violencia y la triangularidad del deseo en *La Vorágine*; 2.2) Fenomenología, canibalización e idolatría en *La Vorágine*. El segundo ciclo mimético se comprende a partir de las relaciones entre la violencia colectiva y el sacrificio que se desata con el comercio gomero. Lo anterior se estudia en los siguientes acápite: 3.) Segundo círculo mimético: la violencia colectiva y el sacrificio en la novela del caucho en Colombia; 3.1.) La economía del caucho: sistema de endeude y rivalidad mimética.; 3.2) El conflicto por el reconocimiento en *La Vorágine*. El tercer círculo mimético describe las relaciones de la teoría mimética con el pensamiento mítico y religioso. Esta idea se esboza de la siguiente manera. 4.) Tercer círculo mimético: lo sublime, el mito y lo espiritual; 4.1.) Lo sublime y la desmesura en la literatura; 4.2) El mito de lo monstruoso y la venganza en *La Vorágine*; 4.3.) El sacrificio en la visión terrígena del mundo: el mito de la indiecita Mapiripana.

### **3.2. Primer círculo mimético: la rivalidad con el modelo en las voces narrativas de *La Vorágine***

La estructura narrativa de la novela puede ser ordenada a partir de una serie de voces que de manera articulada cuentan la historia de las aventuras de Arturo Cova por el suroriente del país. Es así como al inicio y al final de la novela se descubre la intención narrativa de Rivera. Tanto en el prólogo como en el epílogo se identifica una voz no dramatizada, la cual entera al lector de los sucesos que serán narrados. Por

ejemplo, el epílogo inicia con una carta que recibe Rivera como cónsul de Colombia en Manaos, donde se consignan las memorias de un escritor que se llama Arturo Cova. En el epílogo se encuentra una nueva referencia al artista, pero esta vez haciendo mención sobre su paradero. Para Juan Green (1987, p.270-271), esta técnica narrativa pone de presente que el narrador omnisciente ha decidido silenciar su voz para entregársela a sus personajes, en aras de que ellos mismos sean los protagonistas y los comunicadores directos de sus destinos. Ahora bien, la segunda voz que recorre buena parte de la historia es la de Arturo Cova. Esta voz se hace notar sobre todo cuando Ramiro Estévez, en la segunda parte de la novela<sup>52</sup> conmina a Cova para que escriba sus memorias, y en las que el personaje dice:

Va para seis semanas que, por insinuación de Ramiro Estévez, distraigo la ociosidad escribiendo las notas de mi odisea (...). Peripecias extravagantes, detalles pueriles, páginas truculentas forman la red precaria de mi narración (...). No ambiciono otro fin que el de emocionar a Ramiro Estévez con el breviarío de mis pasiones y defectos, a ver si aprende a apreciar en mí lo que en él regateó del destino, y logra estimularse para la acción (...) (Rivera, 1984, p. 216).

Arturo Cova es el modelo del héroe en una novela de aventuras. De principio a fin a este personaje está lastrado por un patrón psicológico donde domina la ambivalencia. Para la teoría mimética este tipo de personajes están marcados por la rivalidad y la imitación negativa. En efecto, el personaje sufre permanentemente de alteraciones emocionales y psicológicas. Por ejemplo, sobresale en su relato el llanto en el que suele caer su estado de ánimo por cuenta de las desgracias y las frustraciones (Rivera, 1984, pp. 23, 25, 58, 118, 210, 225, 252). También el amor propio se derrumba de tal modo que su vanidad deviene en el desprecio hacia sí mismo (Rivera, pp. 45, 43, 216, 217), situación que lo lleva a racionalizar sus derrotas (Rivera, pp. 054, 105). Las pasiones tristes<sup>53</sup> envuelven al personaje: uno de estos deseos conflictivos son los celos

---

<sup>52</sup> Esta parte de la historia narra el viaje emprendido por la comitiva que lideran Franco y Cova en persecución del cauchero Barrera quien ha raptado a Alicia y a Griselda.

<sup>53</sup> Como ha sido dicho en el primer capítulo de la presente investigación otra forma que ha tenido la filosofía práctica de hacer mención sobre el conflicto mimético en la vida de las personas alude a la noción de las pasiones tristes y que fuesen objeto de estudio por parte del filósofo Baruch Spinoza en su *Ética demostrada según el orden geométrico*.

que siente por Alicia y hasta por Griselda, que es la mujer de Franco (Rivera, pp. 40, 55, 66). De este sentimiento violento se originan los deseos de cometer un asesinato (Rivera, p. 57). Ante este mar de inconstancias y caos emocionales Cova se preocupa de manera desmedida por afirmar su valía como hombre (Rivera, pp. 45, 60, 79, 80, 195, 207). Con el paso del tiempo asume una serie de actitudes misantrópicas hasta el extremo de odiar a los amigos que se muestran compasivos con él (Rivera, p. 105), y entregarse con deleite a fortalecer su *ego* por medio de autoalabanzas (Rivera, pp. 12, 19, 20, 226). Este personaje vive atravesado por un deseo mimético que a todas luces nos recuerda el conflicto mimético o acción recíproca<sup>54</sup>. También podríamos identificar en esta serie de comportamientos erráticos el concepto de la mediación interna<sup>55</sup>, que básicamente nos explica el conflicto que se origina en la manera de desear al otro desde la cercanía y la apropiación reactiva que despierta su ser. La acción recíproca como la mediación interna son elementos que hacen parte de la teoría del doble mimético que es un elemento que retoma Girard de la escuela psicosocial de Palo-alto. Gregory Bateson y Paul Watzlawick, son profesores con quienes comparte Girard en la

---

<sup>54</sup> En *Clausewitz en los extremos* (2016) encontramos una definición muy aproximada del concepto de acción recíproca y que de cierta manera identifica el carácter ambivalente y violento de Arturo Cova: “La «acción recíproca» (expresión con que se traduce *Wechselwirkung*) es un concepto tomado de la tabla de categorías de Kant; pero es posible trasponerla al ámbito de la intersubjetividad; más específicamente, al de la antropología mimética, fundada sobre los vínculos de imitación recíproca entre los hombres.” (Girard, 2016, p. 34).

<sup>55</sup> Como se mostrará a lo largo de este capítulo, es claro que la mediación conflictiva que atraviesa al personaje de principio afín es la naturaleza, o en el lenguaje que caracteriza a la novela de Rivera, será justamente *La Vorágine* un gran modelo que, ante su carácter difícil y agreste, replica en un estado ánimo de los personajes donde domina el ímpetu salvaje de una selva que se los devora a todos. Otra forma de ilustrar la rivalidad mimética en la novela se encuentra en las relaciones interpersonales, que en el caso de Alicia y Arturo se muestra bajo el aspecto del desamor y de otro lado, de manera más notoria, en la rivalidad en la que se fragua la relación entre Cova y el cauchero Barrera, el archienemigo del protagonista, quien además de perpetuar los crímenes en la selva por medio de su negocio con el caucho, rapta a la mujer de éste hasta perderse en las profundidades del Orinoco. Esta serie de acciones recíprocas hacen parte de la lógica que caracteriza a la mediación interna y que Girard define del siguiente modo en *Mentira romántica y verdad novelesca*: “«En la experiencia que está en el origen de la mediación, el sujeto descubre su vida y su espíritu como debilidad extrema. De esta debilidad pretende escapar a través de la divinidad ilusoria del Otro. El sujeto está avergonzado de su vida y de su espíritu. Desesperado por no ser dios, busca lo sagrado en todo lo que amenace a esta vida, en todo lo que se oponga a este espíritu. Así pues, está siempre orientado hacia lo que puede envilecer y finalmente destruir la parte más elevada y más noble de su ser»” (Girard, 1961, p. 254). La naturaleza en *La Vorágine* adquiere este carácter sagrado que desea imitar Arturo Cova pero que, en lugar de sacralizar su viaje por la selva a través de algún tipo de liberación, lo regresa a un estado de autodestrucción.

Universidad de Stanford. La derivación antropológica, cibernética y psicosocial de la teoría del doble vínculo, tiene su origen en los trabajos sobre el lenguaje y, en particular, de las paradojas lógicas que propondrá el filósofo austriaco Ludwig Wittgenstein en su obra. 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. En todo caso el juego de lenguaje revela los trastornos que padecen las personas con esquizofrenia. En efecto, el “Doble Vínculo” de Bateson plantea que la esquizofrenia es un trastorno que pone de presente incongruencias en los niveles lógicos de la comunicación. Es una paradoja comunicativa, donde la víctima recibe ordenes contradictorias o mensajes emocionales en diversos niveles de comunicación. Ante este doble mensaje, la víctima no sabe cómo actuar, creándose un abismo psíquico, que se profundiza si ante la resolución de la acción que elige la víctima se concluye con el castigo que perpetua su doble (el victimario). Girard lleva esta teoría al plano del deseo, siendo la triangularidad, el conflicto de la mediación interna y el desconocimiento lo que se implica en toda la crisis mimética. 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).

Señalemos a continuación algunos ejemplos que nos permiten ilustrar en la novela el fenómeno del doble vínculo y sus derivaciones en el conflicto recíproco y la mediación interna. Cova no controla sus emociones y suele enfurecerse con mucha facilidad (Rivera, pp. 40, 45, 49, 53, 55, 68, 133, 179). Siempre se muestra conflictivo con el otro y dispuesto a iniciar cualquier pelea (Rivera, pp. 18, 31, 59, 61-62, 132-134, 221), hasta que al final, comete un homicidio (Rivera, p. 258). Es proclive a la bebida y suele caer en la beodez hasta perder la conciencia (Rivera, pp. 57-58), de tal modo que llega a golpear a Griselda, quien fuera la anfitriona de la pareja a su llegada a la Maporita, desafiando a muerte a quien se atreva a acercarse. Sus estados

emocionales pasan rápidamente del júbilo, el desaliento y la ira (Rivera, p. 24, 51, 57-58, 252), sufre de insomnio (Rivera, pp. 12, 35, 48, 140), pesadillas (Rivera, pp. 36, 51), carcajadas histéricas (Rivera, p. 98), y en medio de estas crisis emocionales suele caer en una serie de patologías físicas de origen desconocido (Rivera, pp. 70, 122, 246). Cuando se preocupa de sí no sabe si se encuentra loco o cuerdo (Rivera, pp. 128, 180). Ante la incapacidad del autogobierno y en una de sus crisis nerviosas llega a sacarse sangre raspándose con las uñas la cabeza (Rivera, p. 123), y en otra escena se la rompe al golpearse contra una mesa (Rivera, p. 250).

*Antes que me hubiera apasionado por mujer alguna, jugué mi corazón al azar y me lo ganó la violencia.* Esta es la primera frase de la novela y el anuncio de que el idilio entre Arturo Cova y Alicia va a ser un idilio desgraciado, como en toda historia romántica. La naturaleza es el modelo que todo el tiempo perturba al personaje. En su espíritu más profundo, el héroe de Rivera es un héroe romántico que está lastrado por la ilusión y que se pone de manifiesto en la fuga de los amantes, la búsqueda por el sentido del honor, las peripecias en los Llanos, los extravíos en la selva, las intromisiones del azar en una historia de amor sin amor. A pesar del aparente arrojo y osadía que muestra Cova en sus voces marcadas por el drama y la violencia, descubrimos que no está dispuesto a hacer frente al mundo real, ni mucho menos a responsabilizarse de las consecuencias de sus actos. Un ejemplo elocuente de ello es la salida del protagonista con Alicia de la ciudad de Bogotá. Una huida que la motiva básicamente una sentencia de cárcel, además de la crítica social a la que sería sometido por el rapto de la joven. Tan pronto se da cuenta de sus actos y de los malestares que le genera a Alicia por cuenta de los coqueteos con las lugareñas, desea secretamente que los capturen para liberarse de la responsabilidad de Alicia. En otros episodios de la novela se muestra que las pretensiones de escapar de su presente van más allá, y contempla el plan de un suicidio. En una ocasión estuvo a punto de hacerlo con una escopeta, pero finalmente termina echado en una hamaca con la boca de la carabina contra su mandíbula sin poder apretar el gatillo (Rivera, p. 117). Buscando huir ante las dificultades, se suicida simbólicamente en un ataque de histeria en la que se imagina

paralizado de repente, muriéndose, y ve cómo lo declaran muerto y lo entierran (Rivera, p. 128).

En efecto, nuestro personaje vive atormentado por ilusiones y alucinaciones y las imágenes varían dependiendo de sus crisis: por ejemplo, se menciona en la novela la imagen onírica que tiene el personaje al ver una casa que da vueltas en el aire ante sus ojos; en otro momento se proyecta a sí mismo como si fuera un águila y trata de volar; en otra situación el suelo se le mueve en dirección contraria cuando intenta caminar (Rivera, pp. 57-58). La selva es el otro elemento que altera la conciencia del protagonista. Para Clemente Silva la selva ha embrujado a Cova. Los árboles toman formas fantásticas, la cabeza le pesa en exceso y camina de lado, apoyándola sobre su hombro, mientras la voz de un espíritu lo estimula a continuar caminando con ese extraño gesto, hasta que finalmente echa a correr frenéticamente “hacia cualquier parte, ululando empavorecido” (Rivera, p. 181). Cova no diferencia entre la realidad y la irrealdad, y por ello siempre se encuentra en un estado delirante que lo mantiene soñando despierto (Rivera, pp. 46, 47, 64, 79, 181). Hacia el final de la primera parte del relato, Cova experimenta una felicidad repentina por cuenta de un negocio de ganado que se traba entre Franco y Zubieta, donde él participará como un tercer socio. Sin un centavo y prófugo de la ley, se figura regresando a Bogotá como un héroe envidiado, que se jacta de sus proezas. Se sobrepone a la crítica social surgida de sus escapadas al convertirse en un genio literario, que se gradúa y es adorado por sus anteriores amigas (Rivera, pp. 46-47); esta proyección alterna con otra donde se vuelve héroe luchador de la selva, organiza acciones revolucionarias para liberar de la esclavitud a los recolectores del caucho, y en presencia de Alicia y los esclavos, mata con sus propias manos al peor de los personajes y escucha a sus compañeros decir: “El implacable Cova nos vengó a todos y se internó por este desierto” (Rivera, p. 181).

Sus hazañas por el mundo de la fantasía son reales para él, de tal modo que después de haberlas soñado siente que son ciertas (Rivera, pp. 47-58). Uno de los símbolos de la novela es el vórtice. De hecho, la corta vida del personaje es un vórtice sobre el cual remolina su vida. Se trata de una vida revolcada que altera oníricamente

el sentido de lo real, cerrándose a la posibilidad de ver el mundo objetivamente (Bull, 1984, p. 322). Todo lo anterior termina por configurar una actitud romántica<sup>56</sup> ante la vida en la selva, acompañada por anormalidades psicológicas que hacen parte del cuadro psíquico de un romántico por excelencia, que está signado por los deseos de aventura (viaje hacia la profundidad de la selva), sueño (organizar un hogar con Alicia), vanidad y mentira (ufanarse de su superioridad por el afán de riqueza y querer demostrarlo ante los habitantes de los llanos orientales). Todo lo anterior se sintetiza en la voz del personaje al decir que en otra época sus congéneres y conocidos en la ciudad de Bogotá sabiendo de sus virtudes y potenciales se frustraron por cuenta de un destino incierto en la selva que lo lanzó al desarraigo:

Los que en tiempo creyeron que mi inteligencia irradiaría extraordinariamente, cual una aureola de mi juventud; los que se olvidaron de mí apenas mi planta descendió al infortunio; los que al recordarme alguna vez piensen en mi fracaso y se pregunten por qué no fui lo que pude haber sido, sepan que el destino implacable me desarraigó de la prosperidad incipiente y me lanzó a las pampas, para que ambulara, vagabundo, como los vientos, y me extinguiera como ellos si dejar más que ruido y desolación (*Prólogo. Fragmento de la Carta de Arturo Cova*).

La voz narrativa de Arturo Cova está plagada de una filosofía romántica<sup>57</sup> que contagia a todos los personajes de la novela. En este sentido los personajes pueden ser

---

<sup>56</sup> La actitud romántica en clave girardiana es por principio una voluntad dominada por el conflicto y el engaño, al considerarse autónoma, pero vivir presa de desear los deseos de otros. 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. El deseo mimético incursiona a la humanidad hacia un conjunto de 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 interindividual, que trae inveterado una suerte de violencia del deseo que promueve la creación de procesos de socialización y hace ruptura de otros.

<sup>57</sup> Partiendo de los estudios adelantados por Girard sobre la novela moderna podemos inferir que esta filosofía romántica que identifica al personaje Arturo Cova crea una conciencia de la ficción y la mentira, que se muestra en las variables patológicas y existenciales que se narran en las historias de la literatura que estudia nuestro pensador en las obras de Cervantes a Dostoievski. Las vivencias miméticas de la

clasificados en dos categorías: los exóticos entre quienes se destacan la misteriosa madona Zorayda Ayram<sup>58</sup>, que funge es un personaje extranjero (Turquía) que rivaliza con Barrera en el negocio del caucho; el Cayeno, que se escapa de manera sobrehumana de la isla del Diablo; y el Pipa, un bandido que fue criado por los indios y que posee conocimientos diabólicos, entre otras habilidades de supervivencia por la selva. El segundo grupo de personajes son los que narran en primera persona la serie de acontecimientos que se van discurrendo a lo largo de la historia. A este grupo pertenece Cova y la niña Griselda, quien mata a un hombre por salvar su honor; Franco, que por amor a ésta deserta del ejército y asume la culpabilidad del crimen; Clemente Silva es otra voz romántica y también carga con el drama acuestas, en particular por una serie de fracasos a su alrededor comenzando por la seducción de su hija, la reputación enlodada, quien desamparado y al borde del abismo, se ve empujado a buscar en la selva los huesos de su hijo durante dieciséis años, cumpliendo con la promesa que le hiciera al cadáver de su esposa. Por último, hace parte de este grupo Ramiro Estévez, un hombre semiciego que, frustrado de su gran amor por cuenta de las reglas de la estratificación social, decide sumergirse en las profundidades de la selva para olvidar y ser olvidado.

Todos los personajes de Rivera, al sufrir fuertes tensiones emocionales, actúan como personalidades atravesadas por el deseo mimético a partir del modelo antagónico

---

vanidad y la venganza 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. En el caso de nuestro personaje esta conciencia ilusoria y de la fábula lo llevan a pensar que su viaje por la Orinoquía colombiana será la realización de una promesa de éxito y felicidad, pero cae inevitablemente en el fracaso y la frustración.

<sup>58</sup> Moralmente, Zoraida Ayram es un personaje complejo, pues es una personalidad vanidosa semejante a Barrera. Se aprovecha de los trabajadores para sus negocios y ello se muestra en la compra y posterior venta de Clemente Silva. Incluso, su perversión raya con lo demoniaco al interferir con la meta del retorno de los huesos de Lucianito, el hijo perdido de Don Clemente. Para rematar Griselda ha sido su sirvienta.

por excelencia: la naturaleza. Las vidas tormentosas de estos personajes dan la pauta para crear un ambiente dramático donde la selva se los devora a todos. El deseo en todos ellos se orienta hacia las profundidades de la selva, de tal modo que la vorágine está en ellos mismos, o son el producto de sus propias vidas. Con la técnica de la polifonía de las voces el escritor logra llevar a los personajes hacia la inercia de la vorágine; empujados por la selva son víctimas del destino, de la suerte y de una sociedad hostil. Por ello consideramos en el presente capítulo que la naturaleza selvática es el gran modelo mimético que canibaliza a los personajes de la novela, hasta el extremo de llevarlos hacia su propia desgracia afectiva y moral. De esta manera lo define William E. Bull, de cara al comportamiento oscuro de los personajes en la ficción de Rivera y sus analogías con la imposibilidad de vivir en un cosmos natural donde predomina la violencia:

Enfrentados sin defensas psicológicas ni prácticas a un ambiente completamente nuevo, se sienten constantemente acosados por temores y presagios, sin que estos sean un reflejo preciso de las características objetivas de dicho ambiente. Este hecho es fundamental para establecer los principales tonos del tratamiento de la naturaleza en *La Vorágine*. Los personajes narradores desconocen sus propias debilidades y sitúan las causas de sus temores fuera de sí mismos, es decir, las proyectan en el ambiente. Rivera acepta esta racionalización y, en consonancia, el nuevo ambiente tiene que ser descrito como si fuera tan horrible como la reacción de los personajes ante él. La interpretación de la naturaleza que surge de la novela estará, por lo tanto, distorsionada en proporción a la incapacidad directa de los personajes de dominar sus propias emociones y establecer una adecuada explicación de causa y efecto de sus propios temores (Bull, 1984, p. 324).

La tercera voz narrativa que sobresale por el énfasis en la primera persona del singular es la de Clemente Silva. Este personaje también funge como una conciencia que descubre el drama que todos los personajes experimentan en su contacto con la espesura rauda de la naturaleza. En su voz se deja apreciar el influjo siniestro que ejerce la naturaleza sobre el ánimo de las personas que la habitan:

Nadie ha sabido cuál es la causa del misterio que nos transforma cuando vagamos en la selva. Sin embargo, creo acertar en la explicación: cualquiera de estos árboles se amansaría, tornándose amistoso y hasta risueño, en un parque, en un camino, en una llanura, donde nadie lo sangrara ni lo persiguiera; más aquí todos son perversos, o agresivos, o hipnotizantes. En estos silencios, bajo

estas sombras, tienen su manera de combatirnos, algo nos asusta, algo nos cripa, algo nos oprime, y viene el mareo de las espesuras, y queremos huir y nos extraviarnos, y por esta razón miles de caucheros no volvieron a salir nunca (Rivera, p. 162).

Esta suerte de humanización de la naturaleza es un juicio que comparte Clemente y Cova, en particular cuando este último se refiere a la selva atributos antropomórficos:

Esta selva sádica y virgen procura el ánimo la alucinación del peligro próximo. El vegetal es un ser sensible cuya psicología desconocemos. En estas soledades, cuando nos habla, sólo entiende su idioma el presentimiento. Bajo su poder, los nervios del hombre se convierten en haz de cuerdas distendidas hacia el asalto, hacia la traición, hacia la asechanza. Los sentidos humanos equivocan sus facultades: el ojo siente, la espalda ve, la nariz explora, las piernas calculan y la sangre clama: ¡Huyamos, huyamos! (Rivera, p. 184).

Clemente Silva encarna la paradoja que vive un personaje trágico en medio de una selva que no tiene consideración por nadie. Al perderse en un intento de huida, mira hacia la cima de los grandes árboles y se pregunta: “Por qué los árboles silenciosos han de negarse a decirle al hombre lo que debe hacer para no morir?” Y después, con una mezcla de paganismo y cristianismo, empieza, desesperado de miedo, a “rezarle a la selva una plegaria de desagravio” (Rivera, p. 195). Después de dieciséis años en la selva, Clemente Silva es el personaje que con más fuerza ha experimentado los rigores de la naturaleza. En un diálogo que sostiene el personaje con sus compañeros expresa lo siguiente:

¿Para qué se pusieron a pensar en extravió? ¿No los había instruido una y otra vez en la urgencia de desechar esta tentación, que la espesura infunde en el hombre para trastornarlo? Él les aconsejó no mirar los árboles, porque hacen señas, ni escuchar los murmurios, porque dicen cosas, ni pronunciar palabras, porque los ramajes remedan la voz. Lejos de acatar esas instrucciones, entraron en chanzas con la floresta y les vino el embrujamiento, que se trasmite como por contagio; y él también, aunque iba adelante, comenzó a sentir el influjo de los espíritus, porque la selva principio a moverse, los árboles le bailaban ante los ojos, los bejuqueros no le dejaban abrir la trocha, las ramas se escondían bajo el cuchillo y repetidas veces quisieron quitárselo (Rivera, pp. 193.194).

El cuarto narrador dramático de la novela figura en la voz de Ramiro Estévez. Este personaje cree en los extraños poderes de la selva. De hecho, ante la imposibilidad

de encarar sus propios conflictos, piensa que su pena es compartida por la selva. Esta naturaleza tiene el poder de inmovilizar a los seres humanos como si se tratara de un poder mágico que los hechiza:

Un sino de fracaso y maldición persigue a cuantos explora la mina verde. La selva los aniquila; la selva los retiene; la selva los llama para tragárselos. Los que escapan, aunque se refugien en las ciudades, llevan ya el maleficio en cuerpo y en alma. Mustios, envejecidos, decepcionados, no tienen más que una aspiración: volver, volver, a sabiendas de que si vuelven perecerán (Rivera, p. 234).

### **3.2.1 La violencia y el triángulo del deseo en *La Vorágine***

La teoría mimética es un recurso idóneo para entender la dinámica triangular del deseo y su gran poder para formular el origen de la violencia en relación con el sentimiento de la apropiación. El germen de la violencia social y que suele reproducirse en el ambiente de las comunidades como si se tratara de un contagio, tiene como detonante el deseo mimético. El mundo de la subjetividad está sometido a la confrontación de los deseos intersubjetivos. 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, 2015, p. 282).

La violencia del comercio gomero hace parte del universo mimético que se muestra en la novela. Para Manrique Terán (1924) 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, 38). Para la época las relaciones entre el “centro” y la “periferia” no fueron armoniosas y, al contrario, se puso al descubierto la dificultad de enlazar ambas realidades políticas, particularmente por los deseos de colonialidad y el

“dominio ancestral de los cabecillas autónomos y los atezados tiranuelos” (Terán, 1987, 38). Los caucheros son los perpetuadores del crimen en la selva; a estos los domina el deseo mimético de apropiación, que en *La Vorágine* se desata “por la codicia monstruosa y anónima en nombre de la Ley de la Selva primitiva” (Terán, 1987, 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’<sup>59</sup>. 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, 33).

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 Orinoquia 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 cacheros, principales perpetuadores de un etnocidio (Páramo, 2010, 13).

Sin embargo, 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 Cova. 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 Cova, poniendo al descubierto los celos y unos renovados deseos de venganza en búsqueda

---

<sup>59</sup> 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, 1985, p. 35)

del usurpador que se ha escapado en medio de la selva amazónica con su mujer (Tigreros, 1926); 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.

### 3.2.2 Fenomenología, canibalización e idolatría en *La Vorágine*

Es claro que la perspectiva mimética en la literatura descubre que uno de los dramas de la condición humana de la glorificación del yo consiste en la existencia del *otro*. Es decir, que la teoría mimética pone el acento en la intersubjetividad cuando se analizan las trayectorias del deseo 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 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, 15).

El modo de aparición de esta fenomenología mimética tiene unas maneras muy particulares de mostrarse en la obra girardiana. En el estudio sobre las topologías del deseo mimético en las obras novelescas se destaca la dinámica amo-esclavo que genera la mediación interna. Una de las notas predominantes del deseo interno es la rivalidad y la violencia recíproca y es allí donde mejor se aprecia esta fenomenología del deseo. Sobre este punto conviene hacer referencia al capítulo dedicado al amo y el esclavo en

*Mentira romántica*, donde se pone al descubierto que tanto 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 termina contagiándose de a la enfermedad de su rival y haciéndolo caer de bruces; un suceso análogo le ocurre a Altisidora, la doncella, que simulando un enamoramiento para sanar su enfermedad, se encoleriza cuando es rechazada. La locura de Don Quijote se contagia y se expande sometiendo a todos los personajes que lo rodean a su misma locura. Desde una perspectiva fenomenológica del deseo en la obra novelesca, cuando la cercanía entre el mediador y el héroe desaparece, el contagio se convierte en una violencia duplicada. Además de la pérdida de las distancias, acaece el desconocimiento, situación que obedece a que la imitación es contagiosa porque sigue la lógica no racional del deseo mimético: se llega a la violencia por un seguimiento no consciente del deseo de apropiación del ser de otro. Este fenómeno psíquico ocurre en medio del desconocimiento, situación que suscita sentimientos 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 sólo 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 adviene 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 deseo. 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).

En este orden de ideas, por fenomenología literaria vamos a comprender que las historias noveladas son un tipo de conocimiento sobre la vida emocional de los seres humanos, que expone la triangularidad de las relaciones sociales centradas en el nudo trágico que desencadena el conflicto mimético, como también los deseos de cambio y trascendencia que explica de cierta manera el deseo metafísico en el que se ven envueltos los personajes de la ficción literaria. Por ejemplo, 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 brasileiro Graciliano Ramos (1938). Una de las categorías empleadas por la investigadora para mostrar la naturaleza del conflicto interindividual en que se trenzan los personajes de estas novelas es el de lo telúrico. La mimesis y telúrico son conceptos semejantes porque aluden al comportamiento emulativo de la poética de la

selva que caracterizó a la literatura latinoamericana de la primera mitad del siglo XX. Esta poética 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 Orinoquia.

En este orden de ideas, un modo de situar la idea de la canibalización cultural que lleva a cabo la literatura de la selva se concentra en las tesis filosóficas y antropológicas propuestas en *El Manifiesto Antropófago* de Oswald de Andrade (1928). Allí se propone la tesis según la cual cultura brasilera y por derivación la latinoamericana es por excelencia una práctica antropofágica. Esto se coteja con aquella idea que declara: “Sólo 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 una 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 texto 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 turistas, 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 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 pre-científico (como lo señala indirectamente Andrade con su mención a la mentalidad pre-lógica 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 pre-lógica 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 sobre cual 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 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, nordocentricos, 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 mímisis 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 mímisis 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, 151). 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 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 Bovarysimo 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, para una lectura fenomenológica 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, 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 del 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 desdoblada de sus

personajes (*double bind*), se traga desde sus aspiraciones de riqueza y de conquista hasta sus propios cuerpos.

En *La Vorágine* parejo 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 Orinoquia y la Amazonia 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, 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, 30). Se trataría entonces de una novela autobiográfica, una opinión compartida por 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, 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 desdoblan 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 Lévi-Strauss el pensamiento salvaje encarna la síntesis de una filosofía 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 hachís 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, 32).

Derivado de la antropofagia y la canibalización de la existencia humana en la realidad selvática se identifican la idolatría y el narcisismo corresponde a la tipología desiderativa del yo. 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. En este sentido la literatura ha sido un escenario notorio para mostrar el desenvolvimiento de las relaciones humanas. El móvil principal que explica este complejo relacional son los deseos. Ahora bien, el deseo no es una propiedad intrínseca al objeto ni al sujeto. Usualmente se creyó que la relación del deseo se generaba de un modo directo entre el objeto del deseo y el sujeto que desea. Sin embargo, para Girard la metáfora que mejor ilustra la dinámica del deseo es el triángulo. Por ejemplo, uno de los modelos para ilustrar la naturaleza triangular del deseo mimético, es la novela de Cervantes *El curioso impertinente*, historia que narra el triángulo amoroso de Anselmo, Lotario y Camila.

En *La Vorágine* este conflicto tiene lugar en la triangularidad que se establece entre Barrera (el cauchero), Arturo y Alicia. Por ejemplo, en una de las noches que pasan Arturo y Alicia en el rancho de Don Franco, el protagonista visualiza en un sueño a Alicia caminando por la selva sola y esperando a un hombre. Caba sospecha que se trata de Barrera, el cauchero que rivaliza con aquel. Se ve a sí mismo espiándola mientras lleva en sus manos una escopeta. La mediación en este conflicto de celos es la naturaleza, que en el sueño de Arturo se muestra en otro momento a través de un árbol de donde se extrae la goma. Alicia representa el árbol que se desangra mientras Arturo corta la corteza para extraer el preciado material:

Volvía a ver a Alicia, desgreñada y desnuda, huyendo de mí entre las malezas de un bosque nocturno, iluminado por luciérnagas colosales. Llevaba yo en la mano una hachuela corta, y colgado al cinto, un recipiente de metal. Me detuve ante una araucaria de morados corimbos, parecida al árbol del caucho, y empecé a picarle la corteza para que escurriera la goma. «¿Por qué me desangras?»,

suspiro una voz desfalleciente. «Yo soy tu Alicia y me he convertido en una parásita». (Rivera, 1984, p. 40).

Para René Girard al triángulo del deseo mimético lo integran tres elementos: el otro, el sujeto y el modelo o mediador. El sujeto y el otro se encuentran al desear lo mismo. Como el deseo mimético generado por las relaciones humanas y que se narran en la literatura son de naturaleza violenta, la rivalidad pone de presente que las relaciones sociales en los personajes de ficción son interindividuales y por lo mismo su naturaleza es antagónica. La dinámica del deseo se caracteriza por una efervescencia afectiva que gravita entre el desengaño y la satisfacción. A juicio de Girard:

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 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).

Una de las notas comunes que hacen parte del desenvolvimiento fenoménico del deseo es la insatisfacción. La relación deseante entre el sujeto y el modelo mimético es la de perseguir la realización de un modo de ser que en realidad resulta inalcanzable. Imitar el comportamiento y las maneras de pensar que se contienen en otro ser, es un esfuerzo conflictivo ya que muchas veces la apropiación no es directa, sino que se ve entorpecida por obstáculos y derroteros que la cotidianidad y las relaciones con el otro no permiten realizar a plenitud. Este fenómeno perpetúa el conflicto en el deseo mimético y hace parte del nudo y la crisis que atraviesan los personajes de ficción en las narraciones literarias.

Para Stephane Vinolo, 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 la naturaleza idónea y enaltecida de todas las búsquedas humanas donde tendrían lugar la *autognosis*, la autoconciencia, la autenticidad, el conocimiento de sí, etc. Partiendo de la descripción literaria de la relación mimética entre el Quijote y el Amadís de Gaula, Vinolo argumenta que 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 lo sostiene así porque en el caso de Don Quijote el modelo mimético no se busca exactamente porque tenga lugar un proceso sintético de identificación entre el sujeto y el modelo, sino un proceso contrario de distinción, dado que imitar al caballero andante no es un deseo común. Imitar no pretende equipara los deseos sino producir modos de ser distintos. Esto lo plantea el autor como un ‘fenómeno de contra-productividad racional de la diferencia’ (Vinolo, 2010, p. 25).

### **3.3. Segundo círculo mimético: la violencia colectiva y el sacrificio en la novela del caucho en Colombia**

La novela recrea el conflicto entre los seres humanos con la espesura de la naturaleza tropical. Rivera es el escritor colombiano quien, como ningún otro, supo escenificar el drama humano en medio de un territorio agreste y desconocido: el suroriente del país. A Arturo Cova, el protagonista de la historia, lo dominan los deseos de exploración y conquista. Como ha sido estudiado en los capítulos anteriores, los deseos son la fuente de los más enconados conflictos humanos como de las más auténticas muestras de liberación. El deseo propicia el contagio y la violencia, básicamente porque es un proceso mimético que busca la apropiación de un modelo, el cual usualmente es deseado por otro, quien funge como un extraño o rival. La mimesis es llevada al estudio del comportamiento humano que explica el entramado de las cosmovisiones sociales de una comunidad, (lo sagrado) y sus derivaciones conflictivas (la violencia) (Girard, Antonello y Castro Rocha, 2006, p. 11). Parecerse al otro puede equivaler a representarlo en una ficción en la cual se le rinde tributo y admiración, al tiempo que se entra en conflicto con sus deseos e intenciones. Los personajes de *La Vorágine* no escapan a estos deseos de la emulación al modelo. La intensidad de un deseo se produce allí mismo en donde se inicia la búsqueda por la identificación hacia el mediador, el cual, trae como consecuencia inmediata la vinculación entre la violencia, el deseo y lo sagrado, situación teórica que hemos analizado en el capítulo II de este trabajo.

Ahora bien, la violencia y la ambición es uno de los tópicos sobresalientes en la novela. Las primeras líneas así lo delatan: “Antes que me hubiera apasionada por mujer alguna, jugué mi corazón al azar y me lo ganó la violencia” (Rivera, 1984, p. 11). El deseo más apremiante de Arturo es la ambición; así lo deja entrever cuando expresa: “Con todo, ambicionaba el don divino del amor ideal, que me encendiera espiritualmente, para que mi alma destellara en mi cuerpo como la llama sobre el leño que la alimenta.” (Rivera, 1984 p. 11). Pero la relación entre Arturo Cova y Alicia está atravesada por la rivalidad. Ello es así si tenemos en cuenta que su amor 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 rigores relacionados con un viaje difícil, o bien porque el protagonista de la historia lo atrapa el recuerdo de que su vida se ha partido en dos, siendo su aventura por la selva la proyección de un futuro incierto, en donde cobra fuerza la metáfora de la vida como un sacrificio que se ofrecerá en un altar a dioses inciertos. Lo anterior es relatado por Arturo mientras descansa junto a Alicia y Don Rafo en una noche por las llanuras del Casanare:

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 soplaba 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. 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, p. 18).

Como se aprecia en el apartado, nuestro personaje está impregnado de deseo mimético, en particular al querer emular en su interior lo misterioso e ilimitado del

paisaje nocturno de la selva, pues anhela vivir en la ‘sensación de infinitud’ que fluye en las ‘constelaciones cercanas’. Esta semejanza genera una doble trayectoria del deseo mimético: de una parte, se presenta una suerte de humanización de la selva y de otra, se produce la *selvatización* de la vida anímica del personaje. Silvia Benso (1975), considera que uno de los tópicos más sobresalientes en la novela de José Eustasio Rivera tiene que ver con la dinámica en la que se desatan los contrastes que hacen parte de la estética selvática de la historia, en especial al situar las tensiones entre la humanidad y la naturaleza, confrontadas con otras formas análogas como las relacionadas con lo *selvático* y lo *anímico*, lo *onírico* y lo *tanático*, de tal manera que no resulta descabellado considerar que muchas veces los personajes del relato terminan por adjudicar cualidad humanas a la selva (animismo o fetichismo), mientras la humanidad es tematizada como una selva feroz y violenta en extremo (*selvatización* del ser humano).

A lo largo de la novela es constante la identificación que proponemos entre la mimesis conflictiva que atraviesa a Arturo Cova y las cotidianidades que afloran en un contexto de naturaleza, que de suyo se describe como violenta y hostil. El concepto girardiano de ‘mimesis conflictiva’ lo emplea Cesáreo Bandera para exponer las violencias en las que suelen caer las historias de Cervantes y Calderón (Bandera, 1975, p. 10). Sobre este concepto Girard aclara: “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” (Girard, 1975, p. 12).

No es de extrañar que el viaje a *La Vorágine* sea comparable a la expedición que vive el protagonista de la novela Joseph Conrad (1857-1924) en *El Corazón de las tinieblas*. El horror y el miedo que se asocian a los relatos de aventura al interior de la

selva así lo atestiguan. Se trata de la estética de lo terrible que aflora en la novela del colombiano, particularmente porque:

La tierra salvaje se desenmascara como algo que rechaza por completo cualquier sentido; hasta0

tal punto carece de significado, que la orientación por la que el hombre busca una significación se ha perdido irrevocablemente, y se encuentra solitario. Lo salvaje, precisamente en su vitalidad pululante, muestra la contingencia absoluta. El aspecto perturbador de lo salvaje no es un salvajismo, sino un mutismo que rechaza todo sentido. El territorio salvaje ‘susurra’ al hombre, en forma sobrecogedora, que no tiene nada que decirle. (...). Si el territorio salvaje tiene algo que decir, su mensaje es: ¡haz lo que quieras, no tendrá significación alguna! La tierra salvaje pasará indiferente por encima de eso, tenderá por doquier sus verdes zarpas, como si nada hubiera sucedido (Safranski, 2002, pp. 189-190).

Tanto en *El corazón en las tinieblas* como en *La Vorágine* es explícita la perturbación en el ánimo y el elemento *fóbico* que genera un viaje por tierras inciertas. En el caso de nuestra novela objeto de indagación la mimesis conflictiva se acentúa porque Arturo piensa que estas nuevas sensaciones de la existencia son compartidas por Alicia, apreciándola como la compañera de su angustia, una 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, a saber: *desocultar* el origen violento de las relaciones humanas a la luz de una narración ficcional, que hace referencia a los acontecimientos acaecidos en el plano de la naturaleza selvática y en el plano histórico en relación con el modo de vida instaurado por el sistema cauchero. En este sentido, las distancias entre la ficción y la verdad histórica no son delimitaciones de orden metafísico que deslinda entre la realidad y la ficción, sino procesos miméticos alternos que se encuentran sintetizados en la creación literaria. Podríamos ilustrar esta semejanza tanto en el plano del lenguaje que emplea el personaje para referirse a las particularidades del paisaje selvático, como también al contexto histórico que enmarca el conflicto humano y territorial de *La Vorágine* y que sometió a una violencia sacrificial a vastas comunidades indígenas y campesinas por el suroriente del país a inicio del siglo XX.

Para apreciar la disolución entre la ficción y la realidad que se propone en la novela, es posible ilustrar esta idea en las maneras como Cova se refiere a la llanura en la novela de Rivera. En la primera parte de la novela el personaje usa un lenguaje agradable para referirse al paisaje natural cuando hace alusión a las “garzas meditabundas” (p. 20), una “brisa discreta” (p. 36), estrellas que “se adormecieron” (p. 20) y una “constelación taciturna” (p. 12). Las palmeras están especialmente dotadas de características humanas. A veces cabecean “humillándose hacia el oriente” (p. 19); saludan el retorno del domador de potros con “tremulantes cabeceos” (p. 43) y después de una tormenta se enderezan “con miedo” (p. 86). “Gimen” frente a la “poderosa insolencia” del viento (p. 85), son “heroicas” ante la tormenta y mueren en ella “sin humillarse ni enmudecer” (p. 85). Esta poesía de la selva que identifica la voz narrativa en Cova es lo que permite afirmar que las diferencias entre la realidad y la ficción se borran en la primera parte de la novela. En esta primera forma la selva adquiere para el protagonista el tono de la familiaridad y la cercanía. En cambio, en la segunda parte de la novela el estilo cándido cambia por una visión más violenta que muestra el poder objetivador de la naturaleza; es decir, la fuerza mimética y hostil del paisaje selvático no es para Cova un producto de la imaginación o de la fantasía, sino una realidad objetiva. Es usual encontrar en esta segunda parte del relato descripciones como las siguientes: “Oh, selva, esposa del silencio, madre de la soledad y de la neblina” (p. 99). El tormento psicológico de los personajes es una derivación de la “selva inhumana” y sus habitantes, plantas y elementos geográficos son humanizados y se enlazan para destruir al hombre. De esta suerte se encuentran expresiones donde los ríos son calificados de “siniestros” (p. 225), “envidiosos” (p. 205), “pérfidos” (p. 203), “salvajes” (p. 101) y “sollozantes” (p. 186). Sus días son “viciosos” (p. 235), sus islas “bárbaras” (p. 258) sus lomas “misantrópicas” (p. 109), sus lluvias “impertinentes” (p. 123), sus ramas “rebeldes” (p. 218); hacen signos (p. 193) y gestos (p. 192). La selva “odia” a la gente que recoge el caucho (p. 213); debe ser tratada como corresponde o será “provocada” (p. 198) es la “enemiga” de la gente (p. 284). La selva es “agresiva” (p. 124) y “se defiende” de sus atacantes (p. 140). Lo peor se encuentra en el poder horrible que enloquece a los

hombres (p. 141), los pervierte (p. 228) y los atrapa como en un loco encantamiento (p. 186).

La realidad de la selva y el conflicto de la empresa cauchera fue un asunto vivido por el propio Rivera en su rol de cónsul diplomático de Colombia en Manaos. Allí apreció los horrores de las guerras civil del siglo XIX que, en palabras de William Ospina fue esa “paciente discordia colombiana entre *caínes* azules y rojos frente a *abeles* rojos y azules que se llama la guerra de los mil días” (Ospina, 1999, p. 2). En efecto, la violencia propiciada a través del comercio cauchero (el oro negro), se dio en paralelo al magnicidio político, que fue la muerte a hachazos del jefe liberal Rafael Uribe Uribe. La tragedia social del fratricidio político y económico alterna con los conflictos que habitan internamente en la novela entre Arturo y Alicia. Estas historias de amor y tragedia 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 del Putumayo. Este episodio de la violencia alrededor del sistema del caucho pone al descubierto el antagonismo social que se desata entre indígenas y caucheros, como también la tragedia humana que desencadenó el etnocidio perpetuado en el corazón de la selva amazónica. La recreación ficcional de la novela de Rivera atestigua el proceso sistemático de eliminación de vidas humanas a través de la violencia sacrificial. La historia del escritor huilense se enmarca en los acontecimientos ocurridos en el sur oriente del país para fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX. En esta época la región amazónica fue el principal abastecedor de caucho natural en el mercado mundial. El rumbo de los barcos a vapor cargado del ‘oro blanco’, que partían de los puertos de Iquitos, en Perú y Manaos y Belem del Pará, en Brasil, tuvieron como destino los grandes centros de la producción fabril automotriz y eléctrica concentrada en Estados Unidos, el Reino Unido, los Países Bajos y Francia. La goma se consumía en estos lugares y era materia prima para la producción de neumáticos, cables, mangueras, etcétera (*El libro rojo del Putumayo*, 1995, p. 9)

La aparición de las casas comerciales de caucho, que se extendían hasta el fondo de la selva por la senda de los afluentes fluviales del Putumayo, desplazó a multitudes

de familias indígenas y campesinas provenientes del nordeste brasileño. Los desplazados tuvieron que ganarse la vida en la extracción de la goma del caucho, procedimiento que se hacía desde el amanecer con la rayadura de los troncos de siringa (*Hevea brasiliensis*), recogiendo el látex que luego desecaban. La ubicación de los árboles era dispersa, de tal modo que la extracción se hacía en recorridos diarios de grandes distancias. En las barracas, el propietario de la casa comercial recibía el caucho. El trabajo de los indígenas se pagaba con herramientas, medicina y diversas mercancías que habían sido entregadas en consignación (*El libro rojo del Putumayo*, 1995, 10). Este sistema de ‘avance’ fue creando un endeudamiento vitalicio, de tal suerte que tanto indígenas como campesinos fueron esclavizados en una estructura económica donde el ‘patrón’ “controlaba las pesas y medidas e imponía los precios de la goma y las mercancías.” (*El libro rojo del Putumayo*, 1995, p. 10). ‘Los barones del caucho’, como se denominó a los propietarios enriquecidos sobre la base de este intercambio comercial, fueron muy notorios. Tal es así que a principios del siglo XX Manaus fue una ciudad tan próspera que rivalizaba con las metrópolis más robustas de Europa y Estados Unidos.

Julio Cesar Arana, nace en Rioja Perú, es uno de los protagonistas de esta historia. A los 14 años sale para comerciar junto a su padre por las principales poblaciones del Amazonas, ofreciendo sombreros y otros artículos (Pineda, 2000). El ‘descubrimiento’ de la riqueza natural del Amazonas lo llevaría a fundar en 1903 en territorio colombiano un lugar llamado La Chorrera. Allí se construyó la Casa Arana, siendo el peruano su principal accionista. Le tomó diez años monopolizar los campamentos de extracción de caucho que en su momento fueron fundados por colombianos. Controló una extensa zona del Putumayo, fungiendo como el propietario gomal más influyente de Iquitos. La casa en La Chorrera se convirtió en el mayor centro de acopio en el área del río Igaraparaná, embarcando el material que llegaba de otros afluentes menores del Caquetá (Nocaimaní, Aduche, Quinché) en dirección a la frontera peruana en la ciudad de Iquitos (Pineda, 2000). La posición privilegiada de Arana como comerciante y máximo acaparador del sistema gomero en la región se fundamentaba en la dependencia que existía entre los centros caucheros del Putumayo

e Iquitos. En el viaje del Cara Paraná a Iquitos se podían gastar hasta 15 días; la distancia entre el Cara Paraná y Manaus era menor, pero en esta última ciudad los precios de las mercancías eran más altos, por lo menos en 1903. Además, si los bienes se importaban de Manaus debían pagar un doble impuesto en las aduanas brasileña y peruana ya que Colombia no tenía ningún convenio al respecto con el Brasil, y el Perú consideraba como suyo el Putumayo.

La principal fuerza de trabajo en las tareas de extracción y transporte fueron realizadas por los indígenas de las etnias uitoto, miraña, bora, endoque, nonuya, muinane, entre otros. La Casa Arana estaba organizada en distritos que alimentaban a dos de los grandes centros matrices para el acopio del caucho: La Chorrera y El Encanto. Mientras que en la primera se organizaba la producción de todas las agencias que bordeaban el río Putumayo, la segunda orquestaba las tareas de extracción por el mismo río (Pineda, 2000).

Un lenguaje muy particular caracterizó a todo el sistema comercial gomero, fundado sobre las consecuentes prácticas de extracción. Las ‘Secciones’ fue un apelativo usado por los caucheros para referirse a los grupos que, en las riveras interfluviales del río, organizaban la extracción del ‘oro blanco’ con las comunidades indígenas. Estos grupos lo conformaban los ‘caucheros’, que eran hombres provenientes de Perú y Colombia como también personas afrodescendientes traídas de Barbados y los ‘muchachos de servicio’, jóvenes aborígenes criados desde pequeños por los patrones y que cumplían con labores como la vigilancia, la búsqueda y el castigo de indígenas.

Como lo muestra el antropólogo Roberto Pineda Camacho en su libro *Holocausto en el Amazonas. Una historia social de la Casa Arana* (2000), en los relatos indígenas de las tribus uitoto y endoque se cuenta que el comercio prosperó inicialmente, dado el intercambio de servicios que comenzaba por el conocido ‘avance’, y del que llegaron a gozar por sus beneficios los abuelos, primordialmente a través del recurso del hacha, herramienta necesaria para los usos cotidianos en la selva.

Sin embargo, las relaciones comerciales cayeron en ‘pelea y venganza’, haciéndose más frecuentes las prácticas ‘compulsivas’ pues, al forzar el aumento de la producción a partir del uso de la fuerza, se amedrentaba, por ejemplo, a los indígenas que traían poco caucho, pasando de las golpizas a las muertes sistemáticas de las comunidades. Esto produjo la violencia generalizada, pues para el año de 1903 en la región se vivía un clima de verdadera guerra, dado la sublevación de los indígenas boras y navajas (Pineda, 2000, p. 86).

Ahora bien, la historia como la literatura han tenido un papel protagónico en las maneras modélicas de representar la violencia y el drama social vivido en el Putumayo. Desde el punto de vista de la historia y de las ciencias sociales (antropología y sociología) sobresalen investigaciones que proporcionan un conjunto preciso y detallado de descripciones factuales que reconstruyen las constantes y las eventualidades del proceso histórico acaecido. Para las ciencias sociales la violencia no guarda relación con el sacrificio ni tampoco con la mimesis por apropiación. Para estas disciplinas la violencia se entiende como una práctica de la represión colonial que ejerció el poder civilizatorio liderado por el comercio gomero y el cual se inserta en las dinámicas históricas de la segunda mitad del siglo XIX, dominadas por el modelo de desarrollo de extracción de recursos naturales. Sin embargo, consideramos en la presente investigación que una manera filosófica de narrar el conflicto cauchero se produce en el mecanismo de la mimesis por apropiación, que entre otras cosas explica el origen de la violencia social. Nuestra apuesta hermenéutica pretende situar el análisis de la violencia cauchera desde la teoría del deseo mimético formulada por el francés René Girard. El caos social desatado en el Putumayo por cuenta de la economía predatoria de la extracción se comprende en toda su amplitud y complejidad en la ficción novelesca. En estas formas miméticas de recrear la realidad social se cumplen tres criterios epistémicos: en primer lugar, se escenifica el drama humano en medio de un conflicto histórico donde adviene el devenir de los deseos de acaparamiento y apropiación. En un segundo lugar, la mimesis muestra el drama social de una economía conflictiva que reproduce el mecanismo de la violencia sacrificial al intercambiar violencia y explotación humana por ganancia y ánimo de lucro. En un tercer momento

la dinámica sacrificial de la mimesis de apropiación que agencia el sistema cauchero produce un nuevo ordenamiento subjetivo repartido entre víctimas y victimarios, receptores de la violencia y perpetradores del crimen. Estos tres criterios se cumplen en la teoría mimética, como Girard (2004) señala en un texto que lleva por título *Les appartenances* lo siguiente:

La teoría mimética afirma que el deseo, en los hombres, no está realmente enraizado ni en los objetos deseados ni en el sujeto que lo desea, sino en un tercero, el modelo o la mediación de nuestros deseos. Mientras el imitador y su modelo tengan relativamente pocas afiliaciones comunes, la rivalidad mimética no los amenaza. Suena como dos estrellas que pueden soñar entre sí pero que, sin embargo, están separadas por años luz. Si, por otro lado, el imitador y el modelo tienen muchas afiliaciones comunes, están expuestos a tentaciones rivales. Siempre estamos cerca de nuestros rivales y cuanto más cercanas se encuentren nuestras dos identidades tienden hacia la identidad común. Si los modelos solo inspiran a sus imitadores el deseo de objetos que luego acuerdan compartir con ellos, se evitará una rivalidad violenta. Lo que lo hace inevitable es la sed de posesión exclusiva que, a menudo, caracteriza el deseo del imitador, bien porque caracteriza el deseo del imitador, bien porque ya caracteriza el deseo de su modelo<sup>60</sup> (Girard, 2004, p. 24. *La traducción es nuestra*).

### **3.3.1. La economía del caucho: sistema de endeude y rivalidad mimética**

Como ha sido considerado por la crítica literaria nacional (Montserrat Ordoñez, 1984) *La Vorágine* es una novela de denuncia social sobre los desmanes desencadenados por cuenta de la economía del caucho. En la voz del personaje Clemente Silva tenemos noticia del cómo funcionaba este complejo sistema de apropiación de personas y baldíos que actúan bajo un modelo esclavista de producción.

---

<sup>60</sup> “La théorie mimétique affirme que le désir, chez les hommes, ne s’enracine vraiment ni dans les objets désirés ni dans le sujet désirant mais dans un tiers, le modèle ou médiation de nos désirs. Tant que l’imitateur et son modèle ont assez peu d’appartenances communes, la rivalité mimétique ne les menace pas. Ils sont comme deux étoiles qui peuvent rêver l’une de l’autre mais n’en sont pas moins séparées par de années-lumière. Si, en revanche, l’imitateur et le modèle ont de nombreuses appartenances communes, ils sont exposés aux tentations rivalitaire. Nous sommes toujours proches de nos rivaux et, plus nos deux identités tendent vers l’identité. Si les modèles n’inspiraient à leurs imitateurs que le désir d’objets qu’ils accepteraient ensuite de partager avec eux, la rivalité violente sera évitée. Ce qui rend inévitable, c’est la soif de possession exclusive qui, le plus souvent, caractérise le désir de l’imitateur parce qu’il caractérise le désir de l’imitateur parce qu’il caractérise déjà le désir de son modèle” (Girard, 2004, p. 24).

Así lo deja entrever nuestro personaje cuando le relata a Cova el *modus operandi* del emprendimiento cauchero:

-Explique, don Clemente. Poco sabemos de estas costumbres.

Cada empresario de caucherías tiene caneyes, que sirven de viviendas y bodegas. Ya conocerán los del Guacurú. Estos depósitos o barracas jamás están solos, porque en ellos se guarda el caucho con las mercancías y las provisiones y moran allí los capataces y sus barraganas.

El personal de trabajadores está compuesto, en su mayor parte, de indígenas y enganchados. Quienes, según las leyes de la región, no pueden cambiar de dueño antes de dos años. Cada individuo tiene una cuenta en la que se cargan las baratijas que se avanzan, las herramientas, los alimentos, y se le abona el caucho a un precio irrisorio que el amo señala. Jamás cauchero alguno sabe cuánto le cuesta lo que recibe ni cuánto le abonan por lo que entrega, pues la mira del empresario está en guardar el modo de ser siempre acreedor. Esta nueva especie de esclavitud vence la vida de los hombres y es trasmisible a sus herederos. Por su lado, los capataces inventan diversas formas de expoliación: les roban el caucho a los sirringueros, arrebátanles hijas y esposas, los mandan a trabajar a caños pobríssimos, donde no pueden sacar la goma exigida, y esto da motivo a insultos y a latigazos, cuando no a balas de winchester. Y con decir que fulano se picureó o que murió de fiebres, se arregla el cuento.

-Más no es justo olvidar la traición y el dolo. No todos los peones son palomas blancas: algunos solicitan enganche sólo para robarse lo que reciben, o salir a la selva para matar algún enemigo o sonsacar a sus compañeros para venderlos en otras barracas.

Esto dio pie a un convenio riguroso, por el cual se comprometen los empresarios a prender a todo individuo que justifique su procedencia o que presente el pasaporte sin la constancia de que pagó lo que debía y fue dado libre por su patrón. A su vez, las guarniciones de cada río cuidan de que tal requisito se cumpla inexorablemente.

Mas esta medida es fuente inexhausta de abusos y secuestros. ¿Si el amo se niega a expedir el salvoconducto? ¿Sin el capturador despoja de él a quien lo presenta? Réstame aún advertir a ustedes que es frecuentísimo el último caso. El cautivo pasa a poder de quien lo cogió, y éste lo encuentra en sus sirringales a trabajar como preso prófugo, mientras se averigua «lo conveniente». Y corren años y años, y la esclavitud nunca termina ¡Esto es lo que pasa en el Cayeno!

¡Y he trabajado dieciséis años! ¡Dieciséis años de miseria! ¡Mas poseo un tesoro que vale un mundo, que no pueden robarme, que llevaré a mi tierra si llego a ser libre: un cajoncito lleno de huesos! (Rivera, p. 170).

Ahora bien, una de las hipótesis filosóficas que sostenemos en la presente investigación plantea que la mimesis por apropiación es uno de los factores

antropológicos y culturales que catalizan el sistema de la explotación cauchera y su escalada a la violencia en la Orinoquía y el Putumayo para la primera mitad del siglo XX en Colombia. Lo anterior lo argumentamos en la perspectiva abierta por los filósofos Paul Dubouchet (2015, 2018) y Jean-Pierre Dupuy (1998, 2002). El mecanismo de la mimesis por apropiación se materializa en la violencia infligida entre los victimarios caucheros y las víctimas indígenas y campesinas, individuos sometidos a un sistema económico de muerte. Uno de los testigos de los hechos en el Putumayo, Roger Casement nos ofrece pistas para comprender el talante mimético de la violencia cauchera al referirse a esta estructura de muerte como el ‘sistema’. El informe de Casement (*Libro azul del Putumayo*), es claro en afirmar que el responsable directo de los crímenes en el Putumayo es el sistema y no los individuos. Al respecto, Séamas O Síocháin (2014) enfatiza en la mirada de sistema que propone Casement, a propósito de la violencia cauchera:

Su informe, en suma, compone una imagen de este sistema, una de implacable opresión. Casement documenta su impacto en la población local: la perniciosa “tributación” de los nativos, que incluía la provisión de alimentos (pan de cassava/kwango, bananos, pescado, carne de animales domésticos y salvajes); provisión de mano de obra (para la construcción de casas, atracaderos, tala de madera para máquinas de vapor, tala y mantenimiento de caminos, canoas de remo, y servidumbre en puestos estatales y comerciales, en el caso de las mujeres); así como la provisión de fuerzas para el ejército local, la *Force Publique*. Además, el *informe* evidencia todo el aparato que facilitó el funcionamiento de este sistema: expediciones punitivas armadas, establecimiento generalizado de “vigías del bosque” o centinelas en asentamientos nativos, captura de mujeres y niños como rehenes para asegurar la diligencia en el trabajo por parte de sus esposos, confiscación de canoas y otros objetos de valor (varas de cobre/dinero, por ejemplo), multas a los poblados, flagelación y encarcelamiento, tiroteos y golpizas, mutilación de manos (O Síocháin, 2014, p. 31).

El conflicto social causado por el sistema de la explotación cauchera puede ser comprendido bajo el apelativo de mecanismo sacrificial o sistema económico de apropiación (Dubouchet, 2018, 32-38). Como lo plantea Dubouchet (2018), entre las derivaciones económicas desencadenadas a partir de la formulación del deseo mimético, se encuentra la descripción del modo de producción capitalista. En efecto, el deseo mimético conduce hacia una comprensión de comportamiento social en un

escenario de transacción comercial que privilegia la apropiación y el acaparamiento de personas y objetos. El sistema económico no pretende generar la calma y la paz, sino más bien la violencia de la captura y la apropiación de bienes y seres humanos sin distinción. Toda la vida económica de occidente puede ser esclarecida a través de la mimesis de apropiación tal y como lo propuso René Girard con su teoría del deseo mimético (Dubouchet, 2018, 35).

En este orden de ideas y como lo hemos podido apreciar en el capítulo II de esta investigación, las conexiones entre el deseo mimético y las teorías de los sistemas autorreguladores se esclarecen a través del sacrificio de poblaciones humanas, que fueron investigaciones desarrolladas por Jean Pierre Dupuy y otros. Tales vasos comunicantes llamaron la atención de 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 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, p. 43). Para Benedito Ferraro el *don de sí* en el cristianismo sucede en el sacrificio que se realiza por justicia a los más vulnerables: para 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 del sistema sacrificial, el cual 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 (Ferraro, 1991, p. 45).

Ahora bien, 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 durante 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 (Boff, 1991, p. 47).

Sin ser ajeno al fenómeno de la violencia sacrificial que se instaura en América Latina desde la llegada de los conquistadores, el episodio de la violencia cauchera se repite en el territorio colombiano de finales del siglo XX., hasta el día de hoy con la extracción petrolera. Dicho conflicto histórico se hace patente desde la perspectiva literaria e histórica que la enmarco, particularmente en la novela *La Vorágine* del escritor José Eustasio Rivera. La ‘novela de la selva’ es un neologismo que estudia la literatura que, para la primera mitad del siglo XX., propuso el bosque nativo amazónico como un espacio idóneo en la recreación del conflicto americano entre civilización y barbarie. Otros modos que definen dicho conflicto se encuentran en los antagonismos entre el hombre y su afán de conquista frente a la naturaleza de la vegetación selvática (Rueda, 2003, p. 31).

En este orden de ideas, el valor de cambio del caucho para la primera mitad del siglo XX estuvo precedido por una dinámica asimétrica donde la peor parte la recibe los recolectores de caucho. En efecto los actores involucrados en el proceso de la extracción del ‘oro blanco’, es decir, sirigueros como propietarios de casas comerciales e intermediarios, eran los directos beneficiados del sacrificio humano de indígenas y campesinos. Ambos grupos terminaban envueltos en relaciones miméticas que pasaban rápidamente de la libre asociación y el vasallaje por protección a la esclavización y la rivalidad entre blancos y aborígenes. Las relaciones interindividuales caían en la violencia triangular que describe Girard y sus epígonos, particularmente en

relaciones económicas y sociales basadas en el deseo violento. Paradójicamente el nombre del caucho proviene de la lengua de los indígenas Maina, de la selva amazónica peruana (su etimología es: caa=madera, árbol, y ochu = chorrear, que llora). Metafóricamente se conoció al caucho como el árbol que llora. Es el látex de diversos árboles que son especies del género *Hevea*, que se extrae rayando o cortando superficialmente sus troncos. El mundo europeo conoce de la existencia del caucho desde el segundo viaje de Colón. Sin embargo, será el naturalista y geógrafo francés Charles Marie de la Condamine (1701-1774), comisionado por la Academia de Ciencias de París para medir el arco del meridiano del Ecuador, quien envía una comunicación a la corte imperial y ofrece muestras de este exudado vegetal. Como objeto natural el caucho se destaca por su notable elasticidad e impermeabilidad. Aunque a principios del siglo XIX esta materia prima tenía ya algunas aplicaciones industriales de escala reducida (botas, capas, mangueras), su utilización se hallaba restringida por su gran sensibilidad a los cambios de temperatura, los que alteraban notablemente la calidad del producto. Esto cambió gracias a los procesos de la vulcanización que inventó Charles Goodyear (1800-1860) en el año de 1839. Esta innovación científica promovió la producción sostenida del material y abrió el campo para su explotación industrial en gran escala.

La industrialización del caucho desató distintas invenciones técnicas que dispararon su producción en las metrópolis. Su futuro quedó asegurado cuando se consolidó, a principios del siglo XX, la industria automotriz, con la consiguiente demanda de la goma para las llantas y otras piezas para los vehículos. Con estos progresos en la industria automovilística a partir del año de 1825 se dio el crecimiento de la explotación del caucho natural a nivel mundial; en ese año se extrajeron solamente 30 toneladas; en 1860 fueron 2.670; esta cifra ascendería a 50.000 y 94.000 en 1900 y 1910, respectivamente. La mayor parte del caucho se extraía del área amazónica, particularmente del Brasil.

Ahora bien, este escenario de productividad que determinó el paisaje urbanístico de las metrópolis industrializadas en occidente para la primera mitad del

siglo XX., es una cara de la moneda que, en su reverso, muestra un rostro humano teñido de sangre. En efecto, las labores de identificación, recorrido y extracción fueron arduas y emprendidas mayoritariamente por los indígenas que habitaron el Orinoco y la cuenca amazónica. Estas labores comenzaban en las primeras horas de la mañana, que se aprovechan para hacer diversas incisiones en cada corteza, de tal modo que por horas fluía del árbol el látex. Para la conservación del producto debajo del corte se coloca un recipiente que recibía la leche al pie del tronco, al tiempo que los peones de la extracción iban rayando los demás árboles de la jornada. Hechas estas labores el cauchero está de regreso al mediodía; entonces, sólo o acompañado por su mujer u otros familiares, procede a recoger la "leche" acumulada en los diversos recipientes. La industrialización del látex iniciaba con una mezcla del material que se realizan en el campamento con ciertos ácidos (en la actualidad ácido fórmico) con el objeto de coagularlo; posteriormente se le daba la forma definitiva y se secaba al sol o con humo. Curiosamente este proceso que resultaba relativamente simple para su extracción contrasta con el alto nivel tecnológico de la transformación del caucho y sus derivados en los países importadores de la materia prima. Ahora bien, para apreciar la dinámica del intercambio que promovía el negocio y su raíz violenta, basta señalar que el trabajo del producto se basaba, fundamentalmente, en una cadena de créditos que involucraba a diversas casas con funciones diferentes y con una compleja estructura de comercialización. En Belém del Pará, por ejemplo, algunas firmas monopolizaban la comercialización exterior de la goma, mientras que otras se especializaban en la importación de las mercancías y objetos destinados a los *siringales*. En este proceso de crédito los bancos fueron los protagonistas ya que eran los prestamistas mayoritarios que hacían realidad el enlace entre las empresas exportadoras con las importadoras. De estas dependían, a su vez, las casas aviadoras de un nivel intermedio, que financiaban las operaciones de otros caucheros. En el nivel más bajo de la cadena se encontraba el cauchero extractor (campesino o indígena), quien, solo o con su familia, debía entregar determinadas cantidades de goma a cambio de las provisiones y demás bienes que necesitaba para su subsistencia y para el proceso de trabajo. Aunque el caucho o los bienes suministrados a los *siringueiros* rasos se valoraban en dinero, éste se hallaba

ausente de las diversas operaciones económicas. Un testimonio de la época, citado por Barbara Winstein (1983), historiadora especialista en el tema, ha expresado lo anterior en estos términos: "El Amazonas es la tierra del crédito. No hay capital; el siringuero debe al patrón: el patrón debe a la 'casa aviadora', la 'casa aviadora' debe al extranjero, y así sucesivamente" (Winstein, 1983, p. 22). La misma investigadora señala que la bonanza económica del caucho no fue tal, pues la extracción del material recurría a métodos premodernos que no dejaban los mismos dividendos que sí lograban otros sectores de la economía brasilera, como llegó a representar el café, el azúcar o el algodón en otras regiones del país que impulsaron una industrialización tecnificada y sostenida (Levine, 1985, p. 155). Para la historiadora la deuda se convirtió en un sistema de servidumbre en la economía amazónica que capturaba a toda la cadena de abastecimiento y comercialización del caucho. Los productores del caucho fueron hipotecados por las casas comerciales, las cuales permanecían endeudadas por los bancos. Esta situación creó un intercambio de la deuda que no permitió el desarrollo regional ni tampoco la acumulación de capital, dejando al valle amazónico en una situación de dependencia periférica, lo cual incrementó la pobreza a niveles de pauperización generalizada (Levine, 1985, p. 156). El endeudamiento tuvo una gran amplitud y permeó toda la existencia social del Amazonas. Dado que no había una retribución salarial muy clara, fue usual que los caucheros patronos se hicieran compadres de sus trabajadores creando un ambiente de reciprocidad entre socios, de tal modo que la promesa del trabajo se reducía a una expectativa de seguridad y protección que esperaba recibir el trabajador de su homónimo. La barbarie se instauraba tan pronto se perdía el protectorado, de tal modo que el régimen disciplinario basado en la esclavitud fue el común denominador. Fue usual el intercambio de especies entre personas y objetos dado el carácter no monetario de esta economía, como dijimos antes. La supervivencia se redujo a la puesta en práctica de formas de intercambio tradicional, las cuales hicieron imposible la formación de un cálculo 'racional', en términos de la economía formal.

En medio de este sistema desigual los aborígenes se convirtieron en los auténticos chivos expiatorios de este sistema de endeudamiento. Perdidas las relaciones

de camaradería y asocio, los *siringueros* que fungían como patrones y propietarios de la expedición los obligaba a trabajar forzosamente en la extracción del caucho. Joaquín Rocha (1905) testigo de los acontecimientos ocurridos en las casas comerciales, visitó la región a principios de siglo. En la terminología de la época se llamaba "conquistador a aquel individuo que lograra entrar en negocios con los indios de esa tribu y conseguir que le trabajen en extracción de caucho y que le hagan sementera y casa, en la cual se queda a vivir en medio de ellos" (Rocha, 1905). Estos indígenas eran llamados entonces "civilizados", y en algunos casos el mismo cauchero asumía las funciones de "civilizador". Pero cuando los indígenas se resistían no había la menor vacilación en acudir a la violencia contra ellos, calificándolos de "antropófagos" o "salvajes", o en inventarse "rebeliones" que legitimaran su exterminio. La violencia hacía parte del sistema civilizador y era usado como un mecanismo de exterminio y segregación social. Cuando un grupo se oponía a "civilizarse" se adoptaban diversas tácticas, entre ellas asaltar la maloca y mantener como rehenes a mujeres y niños hasta que el jefe y los demás entraran "en razón". En algunas ocasiones el cauchero desposaba a una mujer indígena, y así sus parientes (cuñados) nativos se vinculaban al trabajo del blanco (Taussig, 1986).

### **3.3.2 El conflicto por el reconocimiento en *La Vorágine***

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 Stephane 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), quien 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 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.

Siguiendo con la recreación de la teoría mimética que ponen en práctica los teólogos de la liberación diremos que el cauchero es el verdugo que practica los sacrificios como principal modo de vida en la selva amazónica y de la Orinoquía: inversamente, los residuos humanos son las víctimas del sistema sacrificial producido por la empresa del caucho y que tendrán nombre propio en la población nativa y los campesinos traídos del interior de los países que promovieron la explotación del caucho como una fuente de enriquecimiento ilimitado (Colombia, Perú y Brasil). Vislumbrar el potencial narrativo de la literatura colombiana de la primera mitad del siglo XX, descubre que estos relatos se encuentran relacionados con el imaginario de la selva como un lugar siniestro, oscuro e inhóspito, lo otro por definición, que permite que la naturaleza se recubra de una fuerza mimética que potencia los deseos racionales de la explotación y la rivalidad, oscureciendo un panorama dominado por un sistema de intercambio económico desigual y profundamente violento. Contar la espesura y oscuridad de la selva es otra manera de situar el lugar del conflicto mimético que se ha desencadenado con la historia cauchera en nuestro país.

El panorama social de fines del siglo XIX y comienzos del XX por las cuencas de la Orinoquia y el Putumayo estuvo marcado por tres hechos históricos: en primer lugar, la alta demanda internacional de caucho natural; en segunda instancia la revolución en los transportes, y como un tercer elemento que potencia la economía del caucho en la región estuvo precedido la introducción de la navegación de vapor. El sistema económico cauchero se ordena en función de estos tres elementos de tal modo que su instauración modifica drásticamente la vida social de la población nativa que habitaba por el suroriente del país. Alrededor de su producción se crean centros fabriles donde se realizaban actividades extractivas que generaron mucha riqueza. Los deseos de acaparamiento que caracterizaron a toda la economía del caucho crearon un sistema de servidumbre que tuvo a los indígenas como la principal víctima. Con el concepto de deseo de acaparamiento hacemos referencia al móvil moral y económico que alimenta la explotación cauchera: el deseo de apropiarse de un bien que está en medio de la selva, donde unas comunidades nativas viven armónicamente con la naturaleza. En líneas generales suscribimos la hipótesis propuesta por los economistas Michel Aglietta

y André Orléan 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 llama deseo de apropiación, móvil de la violencia mimética (Michel Aglietta y André Orléan, 1984, p. 34). La violencia que practicaba el capitalismo industrial a mediados del siglo XIX., fue definida por Marx 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. Esto concuerda con la descripción fenoménica de la rivalidad social que se desata en la mimesis o el deseo de poseer lo que el otro es o tiene.

Aquí hacemos referencia a la teoría de la alienación en Marx. Desde el fenómeno de la alienación 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. Tal reducción tiene por objeto la separación del hombre del mundo que produce a su alrededor. En la enajenación se origina la separación de 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 humanas. (...). 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).

En la sociedad del mercado el otro se convierte en un rival y modelo. De esta violencia mimética que se genera en práctica económica industrial se refiere Marx cuando señala en *El capital*:

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”, sólo 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, 1966, p. 144).

La verdad social del sujeto no es con propiedad la concepción libre y emancipada defendida por el liberalismo económico como fundamento moral de la vida humana en las sociedades modernas, sino el conflicto por el reconocimiento desatado por 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. 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 derivaciones 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 el teólogo y economista 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. Tal y 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 transmutación 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).

La enajenación que produce el sistema capitalista tiene por combustible el deseo mimético. Así lo ponen de presente para Michel Aglietta y André Orléan al mostrar 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.<sup>61</sup> (Aglietta y Orléan, 1984, pp. 35-38. *La traducción es nuestra*).

---

<sup>61</sup> “La contradiction, c’est-à-dire les deux faces opposées et cependant indissociable d’un même rapport, tient à la position du rival du point de vue du sujet. Le fait qu’il est à la fois modèle et obstacle. La valeur d’usage est l’objet en tant qu’il est désigné par le rival comme objet du désir du sujet. La valeur

### 3.4 Tercer círculo mimético: lo sublime, el mito y lo espiritual

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 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 un lenguaje como la percepción de un objeto estético que es terrible, horroriza y, al mismo tiempo, causa fascinación y catarsis. 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. Lo sublime es violencia porque sobrepasa nuestras coordenadas de lo que es proporcional para la experiencia sensible. La violencia obedece al reino de lo indiferenciado o lo ilimitado (Girard, 2010). En la desmesura se manifiestan otras vivencias estéticas análogas como lo son el miedo, lo siniestro, lo feo, lo horroroso, lo monstruoso que son maneras análogas de hablar de lo sacrificial y de sus efectos sociales. Buscamos en esta descripción del tercer círculo mimético mostrar las implicaciones antropológicas y estéticas de una idea de lo sublime literario que, por el camino de la desmesura que hace parte de su semántica, adviene bajo el hiato entre la violencia y lo sagrado. En lo sublime literario el mecanismo del rito sacrificial se despliega en el desconocimiento y concluye en una suerte de revelación que conecta con una visión de la espiritualidad. Desde el lado del desconocimiento se trata de un rito que involucra la fascinación que ejerce la muerte violenta en el sacrificio. La

---

d'échange est l'obstacle que le rival place devant le désir acquisitif du sujet. On comprend donc la signification profonde du caractère asymétrique de l'échange du point de vue du sujet, ainsi que la violence qui s'attache au retournement du processus lorsque le rival devient sujet. Croyant fixer son désir sur l'imitation d'un modèle, le premier sujet rencontre la dénégation de ce dernier. Il espérait tenir un but, puisque prendre l'autre pour modèle c'est reconnaître chez l'autre quelque chose qui lui manque". (Aglietta y Orléan, 1984, pp. 35-38).

pregunta que surge es si en la experiencia de lo sagrado sacrificial también lo sublime participa en la liberación de la violencia, en aras de encontrar otras vivencias relacionadas a los placeres más sociales y menos paradójicos y perturbadores como lo son la paz interior y el perdón, la sanación o la memoria de los muertos.

Recurriremos a los postulados principales que formula la teoría mimética propuesta por el pensador francés René Girard, en lo concerniente a la violencia del deseo papable en el arte literario y sus implicaciones para una idea de lo sublime cercano a la fascinación que desencadena la crisis sacrificial en la tragedia. Como tendremos oportunidad de desarrollarlo, en nuestra propuesta consideramos que la teoría mimética es una filosofía literaria donde lo sublime es pensado en términos religiosos. Comparte vecindad epistémica con una disciplina afín a los estudios literarios como la hermenéutica literaria formulada por el alemán Hans George-Gadamer (1997, 2001, 2006); incluso puede ser leída a manera de una fenomenología del deseo en la perspectiva del pensador Renaud Barbaras (2013).

Finalmente, 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 (Dupuy, 1998, 2016, Assman 1991) que se cuenta en la historia del 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 un millón de indígenas para inicios del siglo XX, un tipo de violencia sacrificial practicado en las fronteras de los territorios de Brasil, Colombia y Perú.

### **3.4.1 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 lo desmesurado en la creación de la palabra poética. Se trata de un amor muy humano que no conoce límites y a través del cual tenemos acceso hacia lo sobrenatural. La textura poética

tendría el poder de comunicar lo incommunicable (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 de Pseudo Longino, propone las formas retóricas que permiten alcanzar la tensión sublime, en particular en altos momentos dramáticos de la narración literaria, como las que supone un ataque de celos o las expresiones asociadas con la furia en la representación de una experiencia como la venganza. Lo cierto es que, si bien la estética de Pseudo Longino considero que el uso de la palabra influye en la afectación sublime, su potencia psicológica se encuentra en crear una atmósfera anímica donde prima lo ilimitado e 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). Será el 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 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 limitaciones 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, y habla de lo sublime como lo infinito comunicado en términos finitos o Hegel, para quien 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 consideración de lo dionisiaco en Nietzsche, el saber poético en Valéry, lo sagrado en Otto, lo siniestro de Freud, el aura en Benjamin o la agonía de 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.

### **3.4.2 El mito de lo monstruoso y la venganza en *La Vorágine***

Diremos de la mano de René Girard que un vector de lo sublime en la cultura se descubre en la violencia sacrificial. La venganza es un ejemplo real de la violencia sacrificial. Hamlet el héroe trágico no es una personalidad aislada y única, sino que esta actúa a través del doble vínculo. 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 *Tebas* 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 fratricida como *archifenómeno civilizatorio*.

Con la palabra *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 actúa como origen de un sistema normativo<sup>62</sup>. 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,

---

<sup>62</sup> *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 hacen parte de la vida 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.

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 emparentamiento 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 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 la comunidad (Girard, 2016, p. 74). 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, p. 75). 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 *des simbolización* 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, p. 53). 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 Alceste 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 fratricida 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).

### 3.4.3 El sacrificio en la visión terrígena del mundo: el mito de la indiecita Mapiripana

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 Orinoquia y la Amazonía. Se trata de una experiencia encarnada por Rivera y que refiere en su relato con la historia de la indiecita *Mapiripana*<sup>63</sup>. 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, que es la ‘sacerdotisa de los silencios y la celadora de las lagunas’ (Nieto, 1987, 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 son formas de 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

---

<sup>63</sup> 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 contraría 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 quién 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, p. 146).

tortuga *tereçay*, rompe con las prohibiciones que cuida la Mapiripana (Rivera, pp. 146-147). 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. 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, p. 149). 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 éste 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 naufragos 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, 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. 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 *hommo economicus* y el deseo mimético. Dubouchet, Aglietta y Orléan sostienen que el origen del capitalismo se encuentra fundado en una concepción de la subjetividad como entidad monádica. En el sistema económico del liberalismo los individuos son monadas 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. La estructura mimética del mercado es de suyo conflictiva. El desdoblamiento que produce este antagonismo social da cuenta de la asimetría social que se produce por los afluentes de la Orinoquia 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, pp. 35-36). A toda esta teoría de la muerte sistémica de personas en la cultura se la ha denominado sistema sacrificial.

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 (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 recordar 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, pp. 918-921). 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.

## CONCLUSIONES

### FICCIÓN Y REALIDAD EN LA REPRESENTACIÓN DE LA VIOLENCIA Y EL LENGUAJE DE LAS VÍCTIMAS

Una de las maneras de profundizar sobre las ambivalencias entre la realidad y la ficción en *La Vorágine* tiene que ver con los motivos que llevaron al escritor huilense a la escritura de esta obra. José Eustasio Rivera conoció a Luis Franco Zapata en el año de 1918 en Orocué, oriundo de Manizales y autor de una historia de escape que comienza en Bogotá y termina en las profundas selvas de la Orinoquia. Esta historia es el origen de lo que se consigna en las páginas de *La Vorágine*. Lo narrado por Rivera es la versión fabulada de la historia de Zapata (Peña, 2020, p. 38). Se trata de la historia de una pareja, Arturo Coba y Alicia Hernández, que decide buscar en otras tierras para realizar una idea de felicidad y aventura que terminarán en la tragedia y el desamor de la pareja. Como ocurre en la novela, la narración de la relación de Zapata con su compañera fue la de una zozobra de tránsitos y correrías por las orillas del Casiquiare, donde el río une la cuenca del Orinoco con la del Amazonas. Es claro que, del encuentro entre Rivera y Zapata, se origina una de las más grandes historias de la literatura latinoamericana (Ospina, 1999).

Ahora bien, cuando pensamos las relaciones entre la cultura y la violencia, las diferencias entre lo racional y lo no racional se desvanecen. El pensamiento narrativo adviene como un proceso mimético ascendente que cobra vida en la mimesis literaria y se extiende a la mimesis religiosa con el mito y el rito del sacrificio. La apuesta girardiana por un pensamiento narrativo en la doble perspectiva de lo mimético-literario como en la práctica sacrificial, integra buena parte de las tendencias antropológicas y sociológicas que han conceptualizado lo selvático y lo aborígen en la perspectiva de la mentalidad prelógica (Levy-Bruhl en *La mentalité primitive*), el pensamiento primitivo y el indígena como filósofo (Claude Lévi- Strauss en *El*

*pensamiento salvaje*), las acciones no lógicas de la vida social (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 y que en la perspectiva girardiana hemos considerados desde su teoría del deseo de apropiación (Tzvetan Todorov en *La conquête de l'amérique la question de l'autre*) (Paramo, 2008, pp.19-63). 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 es de naturaleza paradójica y la habita el contraste de los opuestos, 4) la ficción literaria opera miméticamente y tiene el poder narrativo y filosófico de mostrar el antagonismo de la realidad social y 5) en la literatura viaja el mito y el rito sacrificial, conectando el pensamiento narrativo con el pensamiento simbólico de lo religioso.

En las perspectivas abiertas por Levy-Bruhl, Claude Lévi-Strauss, Evans-Pritchard y Tzvetan Todorov, la propuesta girardiana contribuye en la comprensión sobre el origen del pensamiento americano. Según 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, que encarnados en la figura del hombre blanco y que en el análisis propuesto a 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. El sacrificio humano ha sido perpetuado por la violencia desatada en el comercio gomero de inicios del siglo XX, y fue el principal mecanismo de apropiación de poblaciones indígenas y territorios por las llanuras de la Orinoquía como de las fuentes fluviales del Amazonas.

Nuestra investigación ha demostrado que la tesis sobre la comprensión de la violencia tiene raíz en el deseo de apropiación, lo cual desencadena en la tragedia social del etnocidio practicado por el comercio cauchero. Esta historia produce un sujeto 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 oralidad. 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 más violencia luego del despojo organizado por el acaparador de turno.

Ahora bien, 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 el modo de vida de las sociedades modernas. 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. Para 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 *práxis* fáctica de acuerdo con tales normas, las cuales incluyen las normas racionales de la propia dirección práctica.” (Husserl, 2002, 5). En otras palabras, la vida patológica del ser humano se renueva cuando ésta 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, etcétera. Toda la filosofía de la *noviolencia* que se desprende de la teoría del deseo mimético propende por una desacralización de la existencia humana en relación directa con la posibilidad que tenemos los seres humanos de apropiarnos de estos mínimos normativos basado en la responsabilidad con los otros.

La apropiación de estos mínimos morales tiene lugar en el lenguaje. En efecto, para Edmund Husserl (1859-1938), 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 sólo 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 sólo 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, 12).

La dificultad de apresar en un concepto la riqueza de un testimonio es el límite de una filosofía de las víctimas 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, la elevación de la experiencia equívoca y relativa al dolor y la violencia, pretende alcanzar una construcción más o menos unitaria de su comprensión 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 experiencia y esta puede ser comprendida por otro, ya que éste 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 el ego solitario (solipsismo), sino desde una comunidad de sujetos-yo (intersubjetividad) (Husserl, 1981, 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). En este sentido la naturaleza fenoménica que caracteriza al relato de una víctima

de la violencia en Colombia parte originariamente de una vivencia. 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. 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 aparece en los mecanismos de la violencia mimética, en el relato de las víctimas se muestra cambiante, ya que en su narración se muestran los diferentes recursos que tienen a la mano tanto la víctima como el victimario para satisfacer su deseo. En un tercer momento, aparece el seguimiento a un modelo, pues usualmente 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 interindividual. No hay vivencias *solipsistas* 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), que para

los cristianos Lactancio y Tertuliano tuvo curso en una suerte de sistema legal hecho para fabricar ‘distorsiones persecutorias’ (Girard, 1982, p. 261). 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).



## Bibliografía primaria

### A. Obras de René Girard

- Girard, R., & Sucre, G. (1963). *Mentira romántica y verdad novelesca*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Girard, R., & Ortiz García, A. (1982). *El misterio de nuestro mundo. claves para una interpretación antropológica*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Girard, R., & Jordá, J. (1986). *El chivo expiatorio*. Barcelona: Anagrama.
- Girard, R. (2002). *Veo a Satán caer como el relámpago*. Anagrama: Barcelona.
- Girard, R. (2002). *La voix méconnue du réel*. Grasset: Paris
- Girard, R. (2004) *Les appartenances*. Pp. 19-33. En: *Politiques de Caïn. En dialogue avec René Girard*. Desclée de Brouwer: Paris.
- Girard, R. (2006). *Los orígenes de la cultura. conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha*. Editorial Trotta: Madrid.
- Girard, R. (2006). *Literatura, mimesis y antropología*. Gedisa: España
- 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., & Jordá, J. (2016). *La violencia y lo sagrado*. Anagrama: Barcelona.
- Girard, R. (2016). *Shakespeare. Los fuegos de la envidia*. Anagrama: Barcelona.
- Girard, R. y Gianni Vattimo (2011). *¿Verdad o fe débil ? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*. Paidós : España.
- Girard, R., & Díez del Corral, F. (2002). *La ruta antigua de los hombres perversos*. Editorial Anagrama : Barcelona.

Girard, R., Chantre, B., & Padilla López, L. (2010). *Clausewitz en los extremos. política, guerra y apocalipsis: conversaciones con Benoît Chantre*. Madrid: Katz Editores.

Girard, R. (2010). *Acerca de las cosas ocultas desde la fundación del mundo*. H. Garetto Editor: Buenos Aires.

Girard, R. (2011). *No sólo existen interpretaciones, también existen los hechos*. Pp. 125-155. En: ¿Verdad o fe débil? Diálogos sobre cristianismo y relativismo. René Girard y Gianni Vattimo: Paidós: Barcelona

Girard, R., Tabuyo Ortega, M., & López, A. (2012). *Geometrías del deseo*. Barcelona : España Sexto Piso.

### **B. Obras de José Eustasio Rivera.**

Rivera, José Eustasio. (1946). *La Vorágine*. Editorial A B C. Bogotá.

Rivera, José Eustasio. (1974). *La Vorágine*. Edición crítica. Edición de la caja de crédito agrario: Bogotá.

### **C. Literatura complementaria**

Arendt, Hannah (2008). *Sobre la violencia*. Alianza: Madrid.

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

Aglietta, Michel & André Orléan, (1990). *La violencia de la moneda*. México: Siglo XXI.

Aglietta, Michel & André Orléan, (1984). *La violence de la monnaie*. Paris: Presses Universitaires de France.

Aguilar, Paula (2018). *Ningún lugar sagrado: derrota, violencia y escritura en Roberto Bolaño*. 532-544. Revista Iberoamericana Vol. LXXXIV, Núm. 263, abril-junio.

- Assmann, Hugo (1991). *Sobre ídolos y sacrificios. René Girard con teólogos de la liberación*. Costa Rica: Editorial DEI.
- Banco Mundial (2020). *Pobreza. Panorama General*. Recuperado de <https://www.bancomundial.org/es/topic/poverty/overview#:~:text=Ha%20habido%20avances%20notables%20en,90%20al%20d%C3%ADa%20en%202015>
- Bernstein J. Richard, (2015). *Violencia. Pensar sin barandillas*. Gedisa: España
- Berns, Laurence (2001). *Thomas Hobbes (1588.-1979)*. Pp. 377-399. En: *Historia de la filosofía política*. Leo Strauss y Joseph Cropsey (compiladores). FCE: México.
- Benso, Silvia (1984). *La Vorágine: una novela de relatos*. Pp. 289-306. En: *La Vorágine: textos críticos*. Ordoñez Monserrat Vila y otros. Alianza: Colombia.
- Barbaras, Renaud (2013). *Introducción a una fenomenología de la vida. Intencionalidad y deseo*. Madrid: Encuentro.
- Bataille, George (2010). *La literatura y el mal*. Barcelona: Nortedur.
- Bandera, Cesáreo. (1973). *Conflictive versus Cooperative Mimesis: A Reply to Ciriaco Morón-Arroyo*. Pp. 62-70. *Diacritics*, Vol. 9, No. 3. The Johns Hopkins University Press: Unites States of America.
- Bandera, Cesáreo. (1975). *Mímesis Conflictiva. Ficción literaria y violencia en Cervantes y Calderón*. Gredos: Madrid.
- Bandera, C. (1997). *El juego sagrado: lo sagrado y el origen de la literatura moderna de ficción*. Universidad de Sevilla. Secretariado de publicaciones: España.
- Bandera, Cesáreo. (1980). *Deseo y Creación Literaria en el Quijote*. Pp. 279-294. *MLN*, Vol. 95, No. 2. The Johns Hopkins University Press: Unites States of America.

- Bandera, C (1995). *From Girard to Shakespeare, Kierkegaard, and Others*. Pp. 56-68. Vol. 12, No. 2. The Johns Hopkins University Press on behalf of The South-Central Modern Language Association: Unites States of America.
- Bandera, C., Eriksen, A. (2019) *René Girard, Friendship, and Battling to the End. A Conversation with Cesáreo Bandera*. Pp. Contagion: 195-208. Journal of Violence, Mimesis, and Culture, Vol. 26. ISSN 1075-7201. Michigan State University: Unites States of America.
- Bandera, C. (2013). *A refuge of lies reflections on faith and fiction*. East Lansing, Michigan, Michigan State University Pres: Unites States of America.
- Ballén, R. Juan Sebastián (2013). *Desconstrucción, sofística y memoria en el holocausto étnico del Amazonas colombiano (1903-1910)*. Revista Signos. UNIVATES. Lajeado. Brasil. Año 34. N°2.
- Ballén, R, Juan Sebastián (2020). *Deseo mimético y liberación en la inteligencia de las víctimas. En: Facultad de Filosofía*. Revista Filosofía UIS. ISSN: 1692-2484. Editorial: Ediciones Universidad Industrial De Santander. Colombia.
- Bersani, L. (1976). *A Future for Astyanax: Character and Desire in Literature*. Hereafter abbreviate Boston.
- Brooks, P. (1984). *Reading for the Plot: Design and Intention in Narrative*. Hereafter abbreviate: New York.
- Bodei, Remo (1995). *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*. FCE: México.
- Bruhl-Lévi, Lucien (1957). *La mentalidad primitiva*. Ediciones Leviatán: Buenos Aires.
- Bull, William, E. (1984). *Naturaleza y antropomorfismo en La Vorágines*. Pp. 319-334. En: *La Vorágine: textos críticos*. Ordoñez Monserrat Vila y otros. Alianza: Colombia.

- Casas, Armando y Flores Leticia. (2018) *Envidia. Historia de los afectos. Ensayos de cine y filosofía*. UNAM: México.
- Castillo, Eduardo (1987). "La Vorágine". En: *La Vorágine: textos críticos*. Ordoñez Monserrat Vila y otros. Alianza: Colombia.
- Castro, Rocha J.C. (2010). *Historia cultural latinoamericana y teoría mimética: ¿por una poética de la emulación?* Universitas Philosophica 55, año 27. Pp. 105-121. Diciembre 2010. PUJ.
- Castro, Rocha J.C. (2017). *¿Culturas Shakespearianas? Teoría mimética y América Latina*. Ed. Cátedra Eugenio Francisco Kino SJ: Guadalajara.
- Castro, Rocha, J.C. (2014). *Mimetic Theory and Latin America: Reception and Anticipation*. Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture, Vol. 21 (Spring 2014), pp. 75-120 Published by: Michigan State University Press: Unites States of America.
- Cassirer, Ernst (1996). *Antropología filosófica*. FCE: Colombia
- Cassirer, Ernst (1997). *Kant, vida y doctrina*. FCE: Colombia
- Caldeira, Cleusa. (2019). *Cristianismo pós-moderno: midrash do tempo messiânico segundo a teología de Carlos Mendoza Álvarez*. pp. 1-25. Theologica Xaveriana no. 187 enero - junio. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Cervigni, Dino S. (2007). *Literature, Religion, and the Sacred*. pp. 11-22. Annali d'Italianistica Vol. 25. Arizona State University: Unites States of America.
- Cortina, Adela (2018). *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*. Paidós: España.
- Clayton, Jay. (1989). *Narrative and theories of desire*. Critical Inquiry. Vol. 16, N°1 (Autumn, 1989). Pp. 33-53. The University of Chicago Press: Unites States of America.
- Ciuba, Gary, M. (2007). *Desire, Violence & Divinity in Modern Southern Fiction. Katherine Anne Porter, Flannery O'Connor, Cormac McCarthy y Walker*

- Percy*. Baton Rouge. Louisiana State University Press: Unites States of America.
- Comte-Sponville, André (1997). *Pequeño tratado de las grandes virtudes*. Editorial Andrés Bello: Barcelona.
- Comte-Sponville, André (2009). *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*. Paidós: Buenos Aires.
- Curcio, Altamar, Antonio (1987). *La novela terrígena*. Pp. 121-133. En: *La Vorágine: textos críticos*. Compilación del Ordoñez Vila Monserrat. Alianza: Colombia.
- Cropsey, Joseph (2001). *Karl Marx (1818-1883)*. Pp. 774-778. En: *Historia de la filosofía política*. Leo Strauss y Joseph Cropsey (compiladores). FCE: México.
- De Andrade, O. (1928). *Manifiesto Antropófago*. Revista de Antropofagia, 1(1). Recuperado de <http://fama2.us.es/earq/pdf/manifiesto.pdf>
- De Andrade, O. (2008). *Manifiesto Antropófago*. Pp. 39-47. En: *Escritos antropófagos*.
- Dubouchet, Paul (2015). *De George Wilhem Friedrich Hegel à René Girard. Violence du droit, religion et science*. L'Harmattan: Paris.
- Dubouchet, Paul (2018). *La conversion Romanesque de René Girard. La littérature et le bien*. L'Harmattan: Paris.
- Dubouchet, Paul (2015). *Tout comprendre avec René Girard. Du moi aux grands problèmes actuels. Petit traité de la violence*. L'Harmattan: Paris.
- Dubouchet, Paul (2016). *La théologie politique de René Girard et la gauche chrétienne*. L'Harmattan: Paris.
- Dumouchel (2015). *Foreword by Paul Dumouchel*. Pp.15-26. En: Tomelleri, Stefano. *Ressentiment: Reflections on Mimetic Desire and Society*. Michigan State University Press: Unites States of America.
- Dupuy, Jean-Pierre (1998). *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social*. Gedisa: España.

- Dupuy, Jean-Pierre (2016). *La crisis y lo sagrado*. Pp. 81-90. En: Mendoza-Álvarez, C. (comp.). *Caminos de paz. Teoría mimética y construcción social*. Universidad Iberoamericana: Ciudad de México.
- Dupuy, Jean-Pierre (2002). *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*. Éditions du Seuil: France.
- Díaz, Juan Manuel. (2017). *Teoría mimética y América latina: el vigente problema de la identidad, un diálogo que nos convoca*. 143-158. Cuadernos de Filosofía Latinoamericana. Facultad de Filosofía. Ediciones USTA: Colombia.
- Dostoievski, Fiódor, M (2017). *Memorias del subsuelo*. España: Cátedra.
- Dostoievski, Fiódor, M (2015). *Crimen y Castigo*. Colombia: Penguin clásicos.
- Dostoievski, Fiódor, M (2004). *Los hermanos Karamazov*. España: Edaf.
- Erving, George (2003) *Rene Girard and the Legacy of Alexandre Kojève*. Contagion: Journal of violence, Mimesis, and Cultura 10. N° 1: 111-125.
- Evans Pritchard, Edward (1990). *Las teorías de la religión primitiva*. Siglo XXI, Madrid.
- Escohotado, Antonio (1972). *La conciencia infeliz en Hegel. Ensayo sobre la filosofía de la religión de Hegel*. Revista de occidente: Madrid.
- Epstein, Joseph (2005). *Envidia. Los siete pecados capitales*. Paidós: Barcelona.
- Franco, Jean (1987). *Imagen y experiencia en La Vorágine*. Pp. 135-147. En: La Vorágine: textos críticos. Ordoñez Monserrat Vila y otros. Alianza: Colombia.
- Frank, Joseph (1997). *Dostoievski. Los años milagrosos 1865-1871*. FCE: México.
- Freud, Sigmund (2011). *Tótem y tabú*. Alianza: Madrid.
- Flaubert. (2007). *Madame Bovary*. Akal: Madrid.
- Fusillo, Massimo (2012). *Estética de la literatura*. La balsa de medusa: Madrid.
- Gans, Eric (1973). *Pour une esthétique triangulaire*. Esprit, n° 429, pp. 564-581.

- Gárate, Miriam, V (2013). *Soñar con Hollywood desde América Latina. Cine y literatura en algunos relatos de los años 1920 y 1930*. Cuadernos de Literatura. Vol. 17 N° 34, pp. 177-201. Brasil: Universidade Estatal du Campinas.
- Gadamer, Hans-George. (1977). *Verdad y Método*. Vol. I. y Vol. II. Sígueme: Salamanca.
- Gadamer, Hans-George. (2006). *Intuición e intuitividad*. En: Estética y hermenéutica. Tecnos: Madrid.
- Gadamer, Hans-George. (2001). *Antología*. Sígueme: Salamanca.
- Gardner, Stephen (2003). *The Ontological Obsessions of Radical Thought*. Contagion: Journal of violence, Mímesis, and Cultura 10. N° 1: 1-22.
- Gómez, Choreño Rafael (2018). *El malévolo y silencioso veneno de la envidia*. Pp.75-94. En: Envidia. Historia de los afectos. Ensayos de cine y filosofía. UNAM: México.
- Gómez A, Lesmes, A. C., Rocha C. (1995). *Chucherías y conflicto Colombo-Peruano*. Disloque editores: Colombia.
- Gómez, Restrepo, A, (1987). “*La Vorágine*”. Pp. 45-47. En: *La Vorágine: textos críticos*. Ordoñez Monserrat Vila y otros. Alianza: Colombia.
- Goodhart, Sandor (2014). *Reading Religion, Literature, and the End of Desire*. Michigan State University Press: Unites States of America.
- Green, Joan, R. (1984). *La estructura del narrador y el modo narrativo en La Vorágine*. Pp. 269-276. En: *La Vorágine: textos críticos*. Ordoñez Monserrat Vila y otros. Alianza: Colombia.
- Hodge, Joel (2001). *Violence, Resistance, and Reconciliation: A Mimetic Analysis of East Timorese Storytelling*. Pp. 71-92. Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture, Vol. 18. Michigan State University Press: Unites States of America.

- Hobbes, Thomas (2019). *Leviatán. O la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*. Traducción Antonio Escohotado. Planeta: Colombia.
- Henry, Michel. (2003) *¿Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie?* En: De la phénoménologie. Tome I: Phénoménologie de la vie. Paris. Épipiméthée. PUF.
- Husserl, Edmund (1981). *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*. En: La filosofía como ciencia estricta. Nova: Buenos Aires.
- Husserl, Edmund (2002). *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*. Anthropos y Universidad Autónoma Metropolitana: España.
- Iribertegui, Ramón (1987). *Amazonas. El hombre y el caucho*. Vicario Apostólico de Puerto Ayacucho: Venezuela
- Iribarne, Julia, Aristizábal, Hoyos, Vargas Gillen y otros (2005). *Fenomenología y literatura*. Universidad Pedagógica Nacional: Colombia.
- Johnsen, William A. (1981). *René Girard and the Boundaries of Modern Literature*, p. 279, boundary 2, Vol. 9, No. 2, A Supplement on Contemporary Poetry, pp. 277-290, Duke University Press: Unites States of America.
- Kant, Immanuel (1985). *Filosofía de la historia*. FCE: México.
- Kirk, G.S., Raven, J. E., y Schofield, M. (1999). *Los filósofos presocráticos. Historia, crítica con selección de textos*. Editorial Gredos: España.
- Kojève, Alexandre (1975). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. La pléyade: Buenos Aires.
- Lenin, Vladimir (2010). *El Estado y la revolución*. Demófilo. Biblioteca virtual.
- Levine, Robert M. (1985). *The Amazon Rubber Boom: 1850-1920*. Pp. 155-157. Journal of Social History of George Mason University. Fall85, Vol. 19: Unites States of America.

- Marx, Karl. (2018). *La cuestión judía*. Pp. 159-188. En: *Sobre la religión. De la alienación religiosa al fetichismo de la mercancía*. Edición y estudio introductorio de Reyes Mate y José A. Zamora. Madrid: Trotta.
- Marx, Karl. (2018). *Sobre la religión. De la alienación religiosa al fetichismo de la mercancía*. Edición y estudio introductorio de Reyes Mate y José A. Zamora. Madrid: Trotta.
- Miller, J.-A. y Laurent, E. (2005). *El otro que no existe y sus comités de ética*. Buenos Aires: Paidós.
- Marina, José Antonio. (2009). *Las arquitecturas del deseo. Una investigación sobre los placeres del espíritu*. Anagrama: Barcelona.
- Marina, José Antonio. (2001). *Pequeño tratado de los grandes vicios*. Anagrama: Barcelona
- Mendoza-Álvarez, C., Jobim J.L., y Méndez-Gallardo M. (2017). *Mímesis e invisibilización social. Interdividualidad colectiva en América-Latina*. Universidad Iberoamericana. Ciudad de México.
- Mendoza-Álvarez, C. (comp.), (2016). *Caminos de paz. Teoría mimética y construcción social*. Universidad Iberoamericana: Ciudad de México.
- Mendoza-Álvarez, C (2016). *La difícil gratuidad: una lectura girardiana de la construcción social*. Pp. 65-77. En: *Mímesis e invisibilización social. Interdividualidad colectiva en América-Latina*. Universidad Iberoamericana. Ciudad de México.
- Moreno, Fernández, Agustín (2013). *Descripción y fases del mecanismo del chivo expiatorio en la teoría mimética de René Girard*. Pp. 181-196. Revista: ÉNDOXA: Series Filosóficas, No 32 UNED, Madrid.
- Moreno Fernández, Agustín (2018). *Ídolos y sacrificios, un Girard olvidado*. Universitas Philosophica, 35(70), pp. 85-102. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

National Geographic, (2018). *Exclusivo: El antiguo sacrificio masivo de niños puede ser el más grande del mundo* Kristy Romey y Gabriel Prieto. Edición electrónica del 26 de abril de 2018.

<https://www.nationalgeographic.com/news/2018/04/mass-child-human-animal-sacrifice-peru-chimu-science/>

Nieto, Caballero, Luis E. (1987). *“La Vorágine”*. En: *La Vorágine: textos críticos*. Ordoñez Monserrat Vila y otros. Alianza: Colombia.

Nietzsche, Friedrich (1996). *Aurora. Libro primero*. Traducción Eduardo Knörr. Edaf: España.

Nietzsche, Friedrich (2001). *Humano demasiado humano. II. Para la historia de los sentimientos morales*. Traducción Carlos Vergara. Edaf: España.

Neale-Silva, Eduardo (1987). *Minucias y chilindrinas*. 89-117. En: *La Vorágine: textos críticos*. Ordoñez Monserrat Vila y otros. Alianza: Colombia.

Nestle, Wilhem. (1975). *Historia del espíritu griego. Desde Homero hasta Luciano*. Ariel. Barcelona.

Oughourlian, Jean-Michel (2010). *The genesis of desire*. Michigan State University press: Unites States of America.

Ons, Silvia (2009) *Violencia/s*. Paidós: Buenos Aires.

Onfray, Michel (2018). *Decadencia. Vida y muerte de occidente*. Paidós: Colombia.

Orrego, Arismendi, Juan, Carlos (2012). *Literatura y antropología en América Latina: la versión de los escritores*. Katharsis. No. 14, pp. 11-29 - julio-diciembre. Envigado, Colombia.

Ospina, William (1999) *Entre el amor y la violencia*. 1 de agosto. Archivo digital. El tiempo: Colombia

Llano, Alejandro (2004). *Deseo violencia, sacrificio. El secreto del mito según Rene Girard*. Eunsa, Pamplona.

- Palaver, Wolfgang (2013). *René Girard's Mimetic Theory*. Michigan State University Press: United States of America.
- Páramo, Carlos, Guillermo (2010). *Cosas de la vorágine. Una guía para viajeros hacia «el vórtice de la nada»*. Pp, 13-25. Revista Palimpsestos. Facultad de Ciencias Humanas. UNAL: Colombia.
- Páramo, Carlos Guillermo. (2008). *Lope de Aguirre, o la vorágine de Occidente. Selva, mito y racionalidad*. Universidad Externado de Colombia: Bogotá.
- Parrilla, Martínez, Desiderio (2015). *René Girard y la teoría del doble vínculo de Palo Alto*. Pp. 109-126. Revista de Filosofía. Universidad Complutense de Madrid. Vol. 40 Núm. 2.
- Patočka, Jan (2005). *Introducción a la fenomenología*. Herder: Madrid.
- Pineda Camacho, Roberto. (2000). *Holocausto en el Amazonas. Una historia social de la casa Arana*. Espasa: Colombia.
- Pineda Camacho, Roberto. (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. Vol. LXXXIX. N°. 817. Junio. Colombia. Boletín de historia y antigüedades
- Pineda Camacho, Roberto. (2004). *Novelistas y etnógrafos en el infierno de la casa Arana*. Pp. 585-522. Boletín de historia y antigüedades. Órgano de academia colombiana de historia. N° 826. Año 2004. Julio-agosto-septiembre: Colombia.
- Pineda Camacho, Roberto. (2014). *Los huérfanos de La Vorágines. Los andoques y su desafío para superar el llanto del genocidio cauchero*. Colombia: Academia colombiana de historia.
- Pintor, Ramos, Antonio (1978). *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica* BAC: Madrid.
- Proust, Marcel, (1999). *Por el camino de Swann. En busca del tiempo perdido*. Colección Millenium: Madrid.

- Quiroga, Horacio (1987). *La selva de José Eustasio Rivera*. Pp. 77-88. En: La Vorágine: textos críticos. Ordoñez Monserrat Vila y otros. Alianza: Colombia.
- Redekop, Neufeld, Vern and Ryba, Thomas. (2017). *René Girard and creative reconciliation*. Lexington Books: Unites States of America.
- Rorty, Richard. (2001). *La belleza racional, lo sublime no discursivo y la comunidad de filósofas y filósofos*. En: Logos. Anales del seminario de Metafísica. p. 45-60. Facultad de Filosofía. Universidad Complutense. Madrid.
- Rueda, María Helena (2003). *La selva en las novelas de la selva*. Revista de crítica literaria latinoamericana. Año XXIX. No 57. Pp. 41-43. Lima-Hanover.
- Saramago, Victoria, (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 Méndez-Gallardo M. (20 17). *Mímesis e invisibilización social. Interdividualidad colectiva en América-Latina*. Universidad Iberoamericana. Ciudad de México.
- Síocháin, O, Séaman (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 (Comp.). Universidad de los Andes. Departamento de Antropología: Colombia.
- Scheler, M (2004) *Esencia y formas de la simpatía*. Editorial Losada: Buenos Aires.
- Scheler, M (1938). *El resentimiento en la moral*. Espasa Calpe: Buenos Aires.
- Strauss-Lévi, Claude (2006). *El pensamiento salvaje*. F.C.E. México.
- Spinoza, Baruch de (2001). *Ética demostrada según el orden geométrico*. FCE: México.
- Scott, Kyle (2008-2009). *A Girardian Critique of the Liberal Democratic Peace Theory*. Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture, Vol. 15/16,

- 2008–2009, pp. 45–62. Michigan State University Board: Unites States of America.
- Strawson. Peter (1995). *Libertad y resentimiento y otros ensayos*. Paidós: Barcelona.
- Solarte, Roberto (2006). *Ciudadanía, contrato social y Proyecto alternativo*. Theologica Xaveriana. Nº 158. Pp. 325-348.
- Solarte, Roberto (2009). *Colombia: simetrías violentas y alternativas que emergen de la memoria*. Pp. 1-20. Cuadernos Bakeaz 92. Geopolítica: Bilbao.
- Solarte, Roberto (2016). *Violencia e institución. Aportes para una ética de la responsabilidad social*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana: Colombia.
- Solarte, Roberto (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: Madrid.
- Stendhal (1991). *Rojo y negro. Crónica de 1830*. RBA Editores: Barcelona.
- Sloterdijk, Peter. (2012). *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*. Pre-textos: España.
- Taussing Michael. (1987). *Shamanism, Colonialism, and the Wild man: a study of terror and healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schmitt, Carl. (2009). *El Concepto de lo Político: Texto de 1932 con un Prólogo y Tres Corolarios*. Alianza, España.
- Terán, Guillermo, M (1987). “*La Vorágine*”. Pp. 37-39. En: *La Vorágine: textos críticos*. Ordoñez Monserrat Vila y otros. Alianza: Colombia.
- Tomelleri, Stefano. (2015). *Ressentiment: Reflections on Mimetic Desire and Society*. Michigan State University Press: Unites States of America.
- Thomson, Norman; Pineda Camacho, Roberto (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: Bogotá.
- Todorov, Tzvetan. (2013). *La conquête de l'amérique la question de l'autre*. Le Seuil: Paris.
- Trías, Eugenio (1984). *Tratado de la pasión*. Taurus: México.
- Trigueros, Luis (1987) *José Eustasio Rivera, novelista y poeta*. pp. 49-61. En: La Vorágine: textos críticos. Ordoñez Monserrat Vila y otros. Alianza: Colombia
- Vinolo, Stéphane (2010). *Ipseidad y alteridad en la teoría del deseo mimético de René Girard: la identidad como diferencia*. Universitas Philosophica 55, año 27. Pp. 17-39, décembres 2010. PUJ: Colombia.
- Vinolo, Stéphane (2007). *René Girard: Epistémologie du sacré. «En vérité, je vous le dis»*. L'Harmattan: Paris.
- Vincensini Jean-Jacques (2018). *De la victime émissaire à la pensée symbolique. René Girard dans la «répartition en nuage» des sciences humaines*. Pp. 1-14. Carnets. Deuxième series – 12.
- Weinstein, Barbara (1985). *The Amazon Rubber Boom: 1850-1920*. Stanford University Press: Stanford.
- Weil, Simone, Adolphine (2001). *Cuadernos*. Trotta, Madrid.
- Werner, Jaeger. (1997). *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. F.C.E. Colombia.