



JUAN MIGUEL RAMÍREZ TAMAYO

**MÍMESIS POSITIVA Y RECONCILIACIÓN:
UN POSIBLE CAMINO ANTE LA VIOLENCIA**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 05 de septiembre de 2016**



**MÍMESIS POSITIVA Y RECONCILIACIÓN:
UN POSIBLE CAMINO ANTE LA VIOLENCIA**

**Trabajo de grado presentado por Juan Miguel Ramírez Tamayo, bajo la
dirección del Profesor Roberto Solarte,
como requisito parcial para optar al título de Filósofo**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 05 de septiembre 2016**

*A mis abuelos: Edgar, Cristina y Luisa.
Quienes, sin saberlo, han sido siempre mi
modelo a seguir.*

AGRADECIMIENTOS

A mi padre porque sin importar las circunstancias siempre ha hecho todo para ayudarme a conseguir cada uno de mis propósitos.

A mi madre que con su ejemplo me ha enseñado a luchar y a llevar cada tarea hasta su final.

A mi novia Laura quien con su amor y su inagotable paciencia ha logrado la difícil tarea de llevarme hasta la finalización de este trabajo.

A mis hermanos: Luisa, Felipe y Nicolás que me hacen ser cada día mejor.

A Roberto Solarte, primero por su ayuda y guía para esta tesis, y segundo, por hacerme ver como la filosofía podía irrumpir en la vida cotidiana de mi país.

A mi tío Ricardo por haberme convencido de adentrarme en este mundo de la filosofía.

A mi prima Olga Esperanza por su confianza y apoyo sin medida.

A mis amigos: Brian Felipe, Eduardo, Juan Camilo, Gustavo y Hernán Camilo quienes con sus burlas hacia mi indisciplina trataban de animarme más que nadie.

Por último, a cada uno de los miembros de mi familia y demás personas que han aportado en el desarrollo de este trabajo.

A todos ustedes, infinitas gracias.

TABLA DE CONTENIDOS

CARTA DEL DIRECTOR DEL TRABAJO	3
AGRADECIMIENTOS.....	5
INTRODUCCIÓN	8
1. VIOLENCIA	11
1.1. Conflicto entre individuos	11
1.1.1. La construcción del individuo a partir del deseo mimético	11
1.1.2. La carga metafísica del deseo	14
1.1.3. La rivalidad mimética	20
1.2. Violencia desatada en la comunidad.	25
1.2.1. Chivo expiatorio.....	25
1.2.2. La violencia hacia la víctima	29
1.2.3. La fundación de la comunidad a través de sus víctimas	33
1.2.4. La eficacia de la violencia.....	35
1.3. La globalización de la violencia.	39
1.3.1. Institucionalidad y violencia	39
1.3.2. La escalada a los extremos.....	44
1.3.3. Duelo amplificado y exterminio	47
2. RECONCILIACIÓN	52
2.1. Obstáculos para una salida noviolenta	52
2.1.1. Falsa autonomía	53
2.1.2. La forma paradójica de reconciliación.....	53

2.2. Salidas no violentas en la novela y el evangelio	57
2.2.1. El dandi y la dialéctica de la indiferencia	57
2.2.2. El héroe como portavoz de la superación del novelista	60
2.2.3. El evangelio frente a la violencia	63
2.3. Reconciliación y mimesis positiva.....	66
CONCLUSIÓN: LA POSIBILIDAD DE LA RECONCILIACIÓN EN COLOMBIA.....	74
BIBLIOGRAFÍA	78

INTRODUCCIÓN

El presente texto surge a partir del cuestionamiento personal sobre la posibilidad de la noviolencia¹ como respuesta a la crisis global enunciada por Girard (2010a, p.21-25). Esto debido a que nuestro contexto actual se identifica con el mundo apocalíptico descrito por el francés en su obra. Lo que pretendemos buscar, entonces, es una respuesta esperanzadora ante la hostilidad creciente en nuestro mundo y lo que parece amenazar su existencia.

Sin embargo, siguiendo a López (2004, p.1-3), buscar mecanismos noviolentos para dar respuesta a procesos que han sido tradicionalmente solucionados mediante dinámicas hostiles, disminuye la capacidad transformadora de los conceptos positivos pues estos siguen siendo comprendidos mediante conceptos propios de los conflictos violentos. Debido a esto, se suele identificar a la noviolencia con conceptos como el de revolución; atribuyéndole así una connotación guerrillera y de disputa, de la cual se pretende separar. Por esta razón, el estudio de la noviolencia ha preferido señalar modelos que nos permitan presenciar en que consiste realmente este tipo de dinámicas. En efecto, personajes como Nelson Mandela, Gandhi, Martin Luther King Jr., entre otros, son popularmente usados como guías a seguir para entablar procesos pacíficos que respondan de una manera creativa que evite el conflicto (López, 2004, p.1).

La sugerencia de imitar este tipo de actos guarda perfecta relación con la teoría mimética girardiana, ya que esta comprende que “los sujetos siempre desean apasionadamente ser los otros; [pues esta es] [...] nuestra constitución existencial” (Solarte, 2010, p.51). En congruencia con esto, podemos pensar que la teoría de Girard encaja perfectamente con la noviolencia, pues ambas se enmarcan en el ámbito de la imitación.

¹ El término “noviolencia”, debe su origen “a la interpretación que los colonialistas ingleses hicieron de las formas de protesta y contestación de Mohandas Gandhi y sus seguidores, tanto en Sudáfrica, como en la India” (López, 2004, p.2).

El problema de proceder rápidamente con esta aproximación es que Girard, en su obra, no está pensando en una relación armónica y libre de conflictos entre dos individuos; por el contrario, nos presenta uno de los problemas claves para nuestro texto, concretamente, que el deseo mimético puede ser adquisitivo, y debido a esto, nos conducirá hacia el conflicto.

Lo anterior pone en evidencia que, antes de proponernos cualquier solución, debemos tener un panorama completo del problema que tratamos de responder. Dado esto, el primer capítulo de la tesis reconstruirá la totalidad del proceso violento descrito por Girard (2002, p.38-45) en el ciclo mimético. Esto, con el ánimo de que su comprensión nos permita abrir las puertas de ese camino que deseamos transitar.

Posterior a esto será necesario que nos preguntemos el porqué de las referencias utilizadas por Girard: el mito, la novela y los evangelios; ya que, sin equiparar el papel que cumplen cada una de ellas en la obra del filósofo, es muy dicente que no nos enfrentemos a una teoría redactada exclusivamente a partir del estudio de grandes compendios filosóficos. Por el contrario, esta parece ser una obra pos-filosófica, más preocupada por la comprensión de la totalidad de los fenómenos humanos que por los límites disciplinarios.

Estas diferencias epistemológicas que podemos percibir en Girard, son la que hacen más adecuada y correcta la comprensión que posee de los individuos y la comunidad. Es por esto que el segundo capítulo de este trabajo analiza las referencias hechas por Girard en su obra, de manera que, de ser posible una salida del conflicto, esta surja a partir de estas referencias que aceptamos como adecuadas.

Ahora, debido a que la amenaza de una violencia creciente puede convocar a un compromiso existencial con la realidad, no importa cuál sea el “flanco” desde el que se pretenda abordar este problema, lo realmente significativo es que el ser humano está llamado a hacerse cargo de la realidad que ha sido responsable de malograr. Por lo tanto, el presente trabajo se inscribe en un esfuerzo por responder a la realidad de nuestro contexto social, entendiéndolo como un individuo que ejerce dinámicas violentas y que ha permitido que las mismas se sigan perpetuando sin sugerir ningún cambio.

Siendo así, la conclusión del presente texto consistirá en un regreso al contexto colombiano, analizándolo a partir de las herramientas que consigamos adquirir durante nuestra investigación. Espero así, invitar a la reflexión sobre la propia responsabilidad en los actos violentos que se cometen en el contexto social.

1. VIOLENCIA

La investigación de las posibilidades de la reconciliación en el mundo actual precisa el conocimiento de un concepto previo y más grande, a saber: la violencia. Lo que se propone aquí, apoyado en la obra de Rene Girard, es que la reconciliación es una posible alternativa ante el proceso de violencia a cualquier escala. Partiendo de lo anterior, podemos afirmar que el tema al que pretendemos llegar se encuentra al final del proceso de violencia, de manera que, es necesario ubicarnos en el inicio del mismo.

1.1. Conflicto entre individuos

Para poder dar cuenta del proceso completo de la violencia nos situaremos, al igual que Girard, desde la violencia en su menor escala, o lo que es igual, a la violencia entre sujetos. Entenderla a esta escala implicará valernos de uno de los conceptos centrales en la obra girardiana, a saber: el deseo mimético. Esto es necesario debido a que antes de poder hablar de violencia en cualquier grado, es conveniente tener claro que el deseo mimético está a la base de lo que se comprende por ser humano.

1.1.1. La construcción del individuo a partir del deseo mimético

El filósofo francés enuncia: “El prójimo es el modelo de nuestros deseos. Esto es lo que llamo deseo mimético” (Girard, 2002, p.26). Lo que aquí afirma el autor tiene como objetivo revelar una estructura en la que el ser humano es constituido siempre a partir del *otro*². Desde el comienzo de la vida de un sujeto se hace evidente tal afirmación, pues ese primer otro que nos constituye es la familia y la cultura en la cual se nace. Los procesos de imitación se hacen evidentes, en primer lugar, mediante la apropiación de lo que podríamos llamar lenguaje de gestos, de esta manera, el niño comienza a usar expresiones como la sonrisa señalando agrado hacia alguna situación o, por el contrario, usando el llanto con la finalidad de indicar algún tipo de molestia. En ambos casos, teniendo como base los gestos que ha aprendido de su familia.

² El uso del término “*otro*”, puede tener dos acepciones diferentes, según sea el caso, por un lado, hace referencia al *otro* que constituye al sujeto. Es decir, que se refiere constantemente a ese “*otro*” que modela y constituye mis deseos. Ahora, el mismo término tiene una segunda acepción, esta es utilizada para hablar sobre el “*otro*” como rival que se convierte en un obstáculo que imposibilita la obtención del objeto de deseo.

Posteriormente, se imitarán procesos de mayor complejidad como la aprehensión de un idioma el cual nos permita comunicarnos, para, a través de él, lograr imitar las convenciones sociales propias de la comunidad a la que pertenece el individuo, de manera que pueda ser un miembro de esta.

Lo que así se evidencia, es una tendencia por parte del ser humano hacia la mimesis; sin embargo, solo es preciso hablar de una “tendencia natural” en los animales, pues su única manera de convivencia y pertenencia a una manada o jauría es por medio de la aprensión de los hábitos propios de la misma, por ejemplo: es necesario que los lobos aprendan la manera de cazar para poder ser aceptados y ser útiles dentro de la comunidad. Siendo así, es evidente que desde su nacimiento hay una determinación natural a la mimesis como única manera de subsistir y de ser identificado en su grupo. Volviendo al ser humano, no es preciso hablar de una “tendencia natural”, pues nuestra mimesis es mediada por el deseo y por el otro, haciendo imposible la naturalidad. Parafraseando a Girard en *Evolución y Conversión*: el deseo mimético es lo que nos permite diferenciarnos de los animales, es lo que nos constituye como humanos, pues es la única herramienta que poseemos como individuos para tratar, así sea pobremente³, de constituir una identidad (Girard, 2016, p.62).

Sin embargo, lo explicado hasta ahora traza de forma poco precisa el concepto de mimesis en la obra girardiana. Podemos precisar que la mimesis, a diferencia de la imitación, no está basada propiamente en decisiones, pues al estar constituida a partir del deseo no consiste en un proceso consciente; en contraste, la imitación se presenta con mayor conciencia, pero con menor profundidad en la apropiación de lo imitado. Es decir que, así como el niño hace mimesis de su padre hasta lograr caminar, también podría haber realizado el proceso de mimesis con cualquier otra acción, entonces: ¿Qué hace que el ser humano haga mimesis sobre un deseo particular?

Siguiendo con el ejemplo del niño, observamos que el padre y la comunidad son las fuentes de donde el niño saca sus sentimientos, acciones y pasiones por pura

³ Girard entiende esta identidad como pobre, haciendo referencia a la idea que tenían los modernos de identidad, pues no estamos hablando como se creía anteriormente de una identidad constituida por principios autónomamente elegidos por el sujeto, sino que esta identidad es siempre constituida por otro.

mímesis. La situación no es que el niño haya tomado la decisión de imitar, sino que los modelos propios de la cultura en la cual ha nacido constituyen sus deseos, de manera que lo conducen hacia la mímesis de modelos que posibilitarán la obtención de dicho deseo. En otras palabras: los deseos siempre están mediados, y solo *son* en cuanto constituidos por otro.

En el caso del niño, no es que éste decida de por sí que quiere una galleta, lo que sucede es que ha replicado inconscientemente a sus padres como modelo, en cuyo mundo el hambre se puede saciar, por ejemplo, con galletas. Lo anterior es la razón por la cual el niño, un sujeto que desea, sigue los deseos que le ofrecen sus padres, modelos que poseen los objetos que el empieza a desear.

Pondré otro ejemplo con el ánimo de no infantilizar ni reducir el concepto y su estructura, como si solo fuera aplicable a los niños. Un individuo desea obtener un título en filosofía, su modelo a seguir es el profesor tutor, pues éste último ya posee tal grado. En las categorías girardianas entendemos al estudiante como un sujeto deseante, al título en filosofía como el objeto de deseo y, por último, al profesor como modelo a seguir. El sujeto deseante, en su necesidad de satisfacer su objeto de deseo, es decir, de lograr poseerlo, comienza a mimetizarse con la figura de su modelo, pues entiende que la satisfacción del deseo implica una apropiación de diferentes características de su modelo, ya que cree que este si posee ese objeto de deseo, que no es tanto el título o el grado, sino más bien, el saber y el estatus de filósofo.

Con lo anterior, podemos comprender la primera parte del funcionamiento del deseo mimético, pues hasta este punto pareciera que la relación entre sujeto deseante y modelo es de colaboración y fraternidad. Sin embargo, lo anterior es imposible, pues cuando tomamos el objeto que creemos que es deseado por el otro, lo vivimos como nuestro, haciendo que la relación se vuelva conflictiva ya que ambos buscamos un único objetivo. Esto se debe a que “cada vez que imitamos a alguien, de cierta forma ya no actuamos, sino que aquél actúa tomando nuestro cuerpo” (Vinolo, 2010, p.20-21) de manera que si ambos nos trazamos el mismo objetivo se produce un conflicto entre sujeto y modelo, pues los dos comprenden su deseo como propio y original (Girard, 1985, p.11-13).

Empero, la relación que se da entre sujeto deseante y modelo no se reduce a desear sus mismos deseos; por el contrario, encontramos una relación en la cual el objeto sólo es deseado dada la posesión que el modelo tiene sobre él. No hay una escogencia libre y espontánea del deseo, sino que se hace mimesis constante del modelo porque éste tiene la posesión del objeto de deseo. En otras palabras, “el deseo mimético no es el desear imitar al otro sino exactamente lo contrario. Es querer diferenciarse del otro y estar condenado a imitarlo para hacerlo” (Vinolo, 2010, p.25).

Ahora, debido a esa mimesis constante, el modelo puede notar que su prójimo (sujeto deseante) desea algo que es de su propiedad. Girard expone que esto se hace evidente en el caso del hombre que al notar que su esposa, la cual tenía olvidada, es pretendida por otro individuo, reactiva su deseo hacia ella (Girard, 2002, p.26-27). Lo que evidenciamos aquí es un proceso en el cual el modelo reduplica⁴ su deseo hacia el objeto que es suyo, haciendo que renazca un deseo que al parecer estaba muerto (Girard, 2002, p.26-27). Ahora, lo que está a la base conduciendo esta reduplicación, es una clase de mimesis mucho más profunda, a saber: la mimesis de apropiación. El sujeto quiere apropiarse del objeto que cree que posee su modelo, así, entre más intrincada se haga la relación entre ambos, mayor será el deseo de apropiación. En efecto, el proceso no finaliza en la apropiación del objeto de deseo, sino en la apropiación del ser del modelo.

Por esto, Girard afirma que: “Los inextricables conflictos que resultan de nuestra doble idolatría (por el prójimo y por nosotros) constituyen la fuente principal de la violencia humana” (Girard, 2002, p.28). Entonces, el deseo mimético tiende siempre a hacerse conflictivo, pues existe, por una parte, un sujeto que aspira a quedarse con ese objeto que ha deseado a través de su modelo; pero en su contraparte encontramos a un prójimo que no se dejará arrebatar el objeto, pues la evidencia de su posible pérdida ha hecho que recobre el valor que este tenía para él.

1.1.2. La carga metafísica del deseo

⁴ Hablamos de “reduplicar” ya que, hay un primer momento en que se realiza una imitación del deseo del modelo por parte del sujeto, esto es, una réplica de su deseo. Pero al mismo tiempo, la atención en ese objeto hace que el modelo centre también su atención en él, generando una especie de bucle.

Lo anterior nos ha permitido empezar a vislumbrar dónde comienza a emerger la violencia en las relaciones entre individuos. Sin embargo, cabe preguntarse el porqué de esta tendencia hacia el conflicto. La “evidente” primera respuesta a esta pregunta es que el modelo no está dispuesto a perder su objeto, pues el despertar de su deseo lo ha hecho reevaluar su valor.

No obstante, a pesar de que esta pueda ser nuestra primera respuesta, la cuestión no resulta tan simple. No estamos hablando de la apropiación de un mero objeto físico, pues esta tendencia del sujeto deseante a obtenerlo y del modelo a conservarlo, ha hecho que este objeto vaya obteniendo un valor metafísico que supera por mucho su valor real. Este valor metafísico ha sido constituido en primera instancia por el sujeto, pues es él quien empieza, a partir del deseo por hacerse dueño de la posesión de su mediador, a valorar al objeto bajo expectativas que no pueden ser llenados por un objeto físico, a saber, las de apropiarse del ser del mediador. Es decir, que el sujeto, al haber centrado todos sus esfuerzos en la necesidad de satisfacción del deseo, convierte este objeto en base de su vida, de manera que ya no espera de este objeto que satisfaga lo esperado por parte de un objeto físico cualquiera, sino que llene unas expectativas que trascienden tal objeto, dándole un valor metafísico completamente superior a lo que el objeto traerá al poseerlo.

Ahora, cabe aclarar que este valor metafísico es agudizado por el modelo, pues este, basado en su objetivo de retener el objeto, ayuda a crear mayores expectativas en torno a las virtudes que traerá, logrando que el sujeto adopte estas expectativas y las cargue en el objeto. Dicha carga podrá ser mayor o menor, dependiendo de la distancia guardada entre sus partes, de manera que entre más cercanos se hagan sujeto y modelo de la posesión del objeto, más necesario se hará para ellos, más intrincada será su relación y mayor valor metafísico tendrá.

El valor metafísico que se le ha dado al objeto es tan fuerte que se hace claramente evidente en el caso que el sujeto obtenga el objeto de deseo. Cuando el sujeto logra adquirir el objeto, en vez de que se genere un sentimiento de satisfacción, se produce en él una desilusión enorme ya que se ha llenado de tanto contenido metafísico al objeto que su posesión física no llena las expectativas del sujeto, sino que genera lo que Girard conoce como “decepción metafísica”. Es decir que, la

“virtud” que se esperaba obtener por parte del objeto, la cual tiene una gran carga metafísica, no es llenada con la posesión del objeto físico generando entonces una gigantesca decepción. Así, el sujeto comprende que solo hay una manera de escapar de este estado y es por medio de un nuevo objeto de deseo, al cual se cargará nuevamente de una “virtud” aún mayor, pues se cree será capaz de liberarlo de esta decepción (Girard, 1985, p.83).

Ahora, como aclarábamos anteriormente, la decepción metafísica producida por la obtención del deseo que concluye con la migración hacia un nuevo deseo, solo es uno de las posibles finales del deseo mimético. Pues, este supone una relación entre sujeto y mediador que podría comprenderse como “débil”, ya que, con la obtención del objeto la tensión entre sujeto y mediador es totalmente liberada. Sin embargo, lo que está en juego en realidad y lo que nos ocupa en esta investigación, es el deseo mimético enmarcado en una relación totalmente intrincada entre sujeto y mediador; esto implica una relación de mucha cercanía entre todas las partes del proceso.

En palabras de Girard “a medida que el mediador se aproxima, la designación se precisa; la ‘virtud metafísica’ aumenta y el objeto se hace ‘insustituible’” (Girard, 1985, p.80). Debemos darnos cuenta entonces que la clave al trabajar el deseo mimético recae en la proximidad que tengan los actores de la misma; siendo así se hace necesario conducirnos hacia una diferenciación propuesta por Girard para proseguir con la investigación de la manera más correcta, a saber: aclarar los dos tipos de mediaciones que puede tener el deseo.

Para lo anterior partimos de la tesis de que solo deseamos mediados por otro. Entonces, podemos distinguir en la obra de Girard dos tipos de mediación; la primera se conoce como *mediación externa*; esta se da cuando el sujeto y su modelo están claramente separados y viven en contextos totalmente distanciados entre sí, por ejemplo, un sujeto y su estrella de cine favorita; dada su lejanía, se hace imposible que haya un acercamiento hacia el objeto que derive en conflicto. Por el contrario, Girard lo describe como una mediación positiva o no conflictiva (Girard, 2016, p.60-61).

La segunda forma se conoce como *mediación interna*. Esta se da cuando sujeto y modelo pertenecen a un mismo contexto o viven en una misma comunidad, de modo que se mantienen en constante encuentro. Un ejemplo de esto es un sujeto que tiene

como modelo a un amigo; al ser de contextos tan similares, los objetos de su modelo son accesibles y puede estallar una rivalidad mimética en cualquier momento (Girard, 2016, p.61). De este modo, hay que resaltar que la producción de valor metafísico es característica de la mediación interna, pues es en esta donde se hace posible un acercamiento constante al objeto de deseo que terminará desembocando en un conflicto.

Al adentrarnos en esta diferenciación, debemos tener claro que, a partir de este momento, buena parte de nuestra investigación se enmarcará en la mediación interna, pues, siendo nuestro objetivo dar cuenta de la violencia, se hace evidente que debemos indagar sobre el tipo de mediación en el que se presenta el proceso del conflicto.

Ahora bien, desde la mediación interna, y guiándonos por la mutación del valor físico del objeto a un valor metafísico, podemos observar una transformación clave en la obra girardiana, la cual es base de todo el entramado entre sujeto y modelo, pues, así como el objeto físico se va llenando de una carga metafísica que altera su valor, el deseo también sufrirá una metamorfosis. Este proceso se da cuando el sujeto deseante comienza a pasar de un deseo según el otro, hacia lo que realmente será un deseo de ser otro (Girard, 1985, p.79). Lo que el sujeto quiere entonces ya no es la apropiación del objeto, sino que se empieza a dar un deseo metafísico, no de un valor extraordinario del objeto, sino como deseo del ser del otro. Comenzamos con un deseo que se da a partir del otro, pero cuando se da una proximidad más cercana al objeto, y además se ha cargado con tanto valor metafísico, el deseo se metamorfosea hacia una apropiación total de la identidad del modelo.

La evolución del deseo no es inmediata, sino que, por el contrario, atraviesa todo el proceso del deseo mimético. En este momento estamos ubicados en una etapa muy avanzada del proceso y para lograr llegar hasta ahí, el sujeto tiene antes que haber atravesado las otras etapas del deseo, las cuales implican hacer un viraje completo de la visión que tiene de su modelo.

Para aclarar todo el proceso, podemos basarnos en el primer libro de Girard, "*Mentira romántica y verdad novelesca*". En su obra, el francés hace una fenomenología del deseo a partir de grandes novelas, que pueden servirnos para esclarecer todo el proceso mimético, siguiendo así, las descripciones, análisis y

producción de conceptos que Girard hace a partir de las novelas. Siendo así, su uso será más que necesario, pues allí podremos encontrar, en primera medida, qué motiva al héroe novelesco a buscar un modelo⁵.

La motivación del ser humano de apoderarse de la identidad del modelo es expuesta detalladamente en las novelas de Proust, en las cuales podemos encontrar un odio generalizado hacia sí mismo que conlleva a una sobre apreciación de todo lo otro o diferente a sí. Girard explica que “para querer fundirse de ese modo en la sustancia del otro es preciso experimentar una repugnancia invencible hacia la propia sustancia” (Girard, 1985, p.83).

Como se puede observar en *Mentira romántica y verdad novelesca*, el problema que encontramos a la base de esta motivación es el conflicto que se genera en el ser humano por la noción romántica de la “autonomía metafísica”. En un mundo en que Dios ha muerto, el individuo autónomo viene a ocupar el espacio dejado por Él. Sin embargo, el enfrentamiento del sujeto *versus* la realidad resulta ser extremadamente cruel para cada ser humano, debido a que la idea de llenar el espacio dejado por Dios se hace demasiado fuerte para sí mismo. Debido a que, se da una imposibilidad metafísica, ya que no son conmensurables los valores metafísicos que se le establecen a la figura de Dios y los que un ser humano, en sus limitadas y finitas capacidades, puede realizar (Girard, 1985, p.55-56).

El ser humano se ve enfrentado a una realidad que creía poder superar, basado en una falsa creencia de autonomía. En otras palabras, él se comprende como el heredero de la esencia divina de Dios; sin embargo, la realidad supera, avasalla y doblega estas aspiraciones. Se hace imposible comprender la necesidad de la introspección que le permita asumir que todos los seres humanos son hijos de esta creencia; en cambio, cree que el otro es el único poseedor de esa gracia usurpada a Dios. El problema que agudiza esta situación es la nula capacidad que posee el individuo de exteriorizar estos procesos de exclusión que siente, puesto que, por el

⁵ En “*Mentira romántica y verdad novelesca*” Girard construye la primera parte de la teoría mimética haciendo fenomenología de grandes novelas. Así, durante toda la obra se hacen referencias a novelistas como Cervantes, Stendhal, Proust o Dostoievski. Debido a esto, en esta obra no hablaremos de sujeto deseante sino de héroe, pues es con base en la vida de los héroes y sus modelos que Girard expone todo el entramado de su relación.

contrario, “cada cual se siente el único excluido de la herencia divina y se esfuerza en ocultar esta maldición” (Girard, 1985, p.56).

Siguiendo lo anterior, el héroe ve como única salida volcarse apasionadamente sobre ese otro que, para él, si puede gozar de la herencia divina. A partir de este momento, el héroe o sujeto deseante, basará su vida en la promesa de esa autonomía y autosuficiencia que tiene el otro, pues entiende que seguir a un mediador lo aproxima cada vez más a descubrir ese secreto que el otro esconde y que, en determinado momento, él logrará poseer.

Como afirma Girard (1985, p.209-215), el novelista cumple una suerte de papel revelador del proceso mimético. Esto ocurre porque se comprende al autor de la novela como sujeto que ya ha caído en el entramado mimético y que, habiendo entrado en un proceso de introspección⁶, pudo exteriorizar el papel y control del deseo mimético sobre su vida. De esta experiencia brotan algunos rasgos centrales de los protagonistas permitiendo vislumbrar todo el proceso mimético que ha sufrido el autor, en cuanto debe ser comprendido como sujeto deseante (Girard, 1985, p.209-215).

Con esto, podemos evidenciar que los procesos descritos en la novela son los mismos que se dan en la cotidianidad, señalando una suerte de relación intrínseca entre la literatura y la sociedad, pues los personajes literarios caracterizan y muestran experiencias análogas a las que son vivenciadas por las personas en su vida diaria (Girard, 2016, p.37-39). Diferente situación a lo que pasa con otros pensadores, que no hacen suficiente introspección, lo que imposibilita la comprensión del deseo mimético y su posterior revelación (Girard, 1985, p.180-185).

Volviendo con la literatura, podemos notar también que, a pesar de que pueda cambiar la fuerza que ha hecho movilizar al héroe, se dan los mismos pasos en la motivación y posterior deseo mimético del sujeto deseante. Así como el héroe de la novela se abalanza hacia su modelo bajo la esperanza de la obtención de ese secreto, que es la gracia divina perdida. De la misma manera el sujeto deseante se vuelca hacia su modelo, confiando en que la imitación de él lo llevará a la posesión del objeto de

⁶ El proceso de introspección será clave en el proceso de revelación y de una posterior reconciliación, es necesario entonces, ir hilando mediante la lectura cómo va apareciendo este concepto.

deseo. Esto comprueba que, a pesar de hablar bajo conceptos diferentes, el proceso es el mismo y cumple la misma función.

1.1.3. La rivalidad mimética

El siguiente paso será comprender de la manera más clara posible el viraje que va sufriendo esta relación entre sujeto y mediador la cual terminará por desembocar en la metamorfosis del deseo como ya habíamos enunciado. Recordemos primero que este proceso se enmarca en la relación de mediación interna; siendo así, nos enfrentamos ante un sujeto que basa su vida y comportamiento en la mimesis del otro. Debido a esto, la relación entre sujeto y mediador se hace cada vez más cercana y mucho más pasional, pues el sujeto siente que entre mayor sea su identificación con la de su modelo más cercano estará de poseer su objeto de deseo.

Por otra parte, el modelo logra percibir la intención del sujeto ante su “posesión”⁷, debido a que el valor que le ha dado a este gran tesoro hace imposible ocultar su intención de poseerlo. Ya que, dado el carácter altamente contagioso del deseo, el modelo adopta todo ese valor metafísico que el sujeto le ha otorgado y a su vez sigue sumándole valor, pues su actitud pasa de ser la de un modelo no conflictivo, a la de uno que lucha por la posesión de ese valor metafísico.

Dado esto, cada uno de los personajes pasa a convertirse en obstáculos el uno del otro, para la consecución de su deseo. El obstáculo se define como el papel de cada uno de pararse frente al otro y enfrentársele para impedir que obtenga la posesión que cada uno desea. Implica, entonces, el ejercicio de una cierta resistencia hacia el desprendimiento de este objeto y de fuerza física, principalmente, contra el otro. Sin embargo, este juego de los dos que se tornan obstáculos uno del otro, es un efecto mimético. No hay posibilidad de poseer el objeto de deseo que no pase por este conflicto con el otro, convertido miméticamente en obstáculo.

⁷ El uso del concepto “posesión” entre comillas, es debido a que en muchas ocasiones el sujeto cree que el modelo es poseedor del objeto de deseo y esta creencia se hace tan fuerte que logra darle valor a una posesión que el modelo cree poseer. Sin embargo, este objeto de deseo no se encuentra bajo el poder de ninguno, pues recordemos que lo que se persigue, no se trata de un objeto físico sino de un valor metafísico, el cual no está en posesión de ninguno de los dos. Por lo tanto, el uso del término “posesión” debe ser matizado de esta manera.

A partir de este momento, el deseo ha cambiado por completo, ya no podemos hablar de una relación pacífica entre sujeto y modelo. Pues la mimesis ha dado lugar a la conflictividad y a la propensión hacia el estallido de la violencia en cualquier momento. Esta tendencia hacia la violencia en la que caen en este momento los competidores se debe a la orientación a poseer el objeto por parte del sujeto y del modelo, que se refuerzan mutuamente.

Es novedoso en este texto hablar de mimesis por parte del modelo, pues hemos partido de una relación aparentemente no conflictiva entre ambas partes. Sin embargo, en la obra de Girard este uno de los pasos más importantes. Siendo así, nada mejor que poderlo seguir de palabras propias del autor:

Debido a la proximidad física y psicológica entre el sujeto y el modelo, la mediación interna tiende a hacerse cada vez más simétrica: el sujeto tenderá a imitar su modelo tanto como su modelo lo imite a él. Con el tiempo, el sujeto llegará a ser el modelo de su modelo, igual que el imitador acaba siendo imitador de su imitador. (Girard, 2016, p.61)

Siendo así, cuando sujeto y modelo están ambos totalmente volcados hacia el objeto de deseo, se da lo que Girard conoce como *dobles mediación*. Esta se produce cuando la *crisis mimética* logra su etapa de indiferenciación, es decir, no solo un proceso mimético por parte del sujeto, sino también una respuesta mimética por parte del modelo hacia el sujeto.

Lo sorprendente y más característico de esta etapa es que el objeto de deseo, por el cual se había dado inicio a todo este entramado mimético, es trasladado a un segundo lugar en importancia. Esto se debe a que la simetría entre las partes se va haciendo cada vez más fuerte, teniendo como resultado que la motivación de la relación entre sujeto y modelo cambie. Ya no importa aquí la posesión del objeto, lo importante es vencer.

Sin embargo, resulta paradójico pensar que el afán de vencer al rival, logrando trazar una línea que los diferencie a uno como ganador y al otro como derrotado, los conduzca cada vez más a la mimesis del otro. Esto concuerda con el hecho de que los sujetos y sus modelos son parejas que se logran entender en el desentendimiento (Girard, 1985, p.96). Es decir, que cada ser humano, basado en su falsa creencia de autonomía, se abalanza sobre el ser del otro, buscando distanciarse en una suerte de jerarquías, queriéndose convertir cada uno en amo del otro, sin lograr darse cuenta que

actuar de este modo lo lleva a proceder de la misma manera que ese otro que entiende como diferente.

Lo que podemos evidenciar aquí es una apuesta por la “identidad” como concepto central para la comprensión de las relaciones humanas. Esto será clave en un proceso no violento como salida ante la crisis mimética. Sin embargo, como es constante en la obra de Girard, existe un atenuante en este proceso, que es la incapacidad del sujeto y del modelo para comprender el deseo mimético. Como no existe esta comprensión, sujeto y modelo se enfrascan en una doble reciprocidad constante. Reciprocidad en cuanto un acto siempre es reactivo respecto de otro, y doble, en cuanto siempre la respuesta de sujeto o modelo estará condicionada a partir de lo que se mimetiza del otro, produciendo un movimiento de espiral entre ambas partes.

Esta doble mediación tiene un peligro más grande, concretamente, que se puede producir una creación de *dobles* externos al sujeto y modelo. Esto debido a que ante los ojos de los espectadores que presencian la rivalidad y disputa por un objeto de deseo, puede surgir un deseo hacia este, basados en la creencia de que el valor del objeto es proporcional a la disputa que están teniendo por él. De esta manera, entre más fuerte sea la crisis mimética, mayor será el valor del objeto para los espectadores. Parafraseando a Girard, lo que se produce con la rivalidad mimética es una acumulación de energía conflictiva que es enviada en todas direcciones, logrando así que “si dos personas están luchando por un mismo objeto, entonces este objeto les parece más valioso a los espectadores” (Girard, 2016, p.68). Esto posee el agravante que, de proseguir la rivalidad el atractivo mimético seguirá creciendo, llegando al punto en que el objeto desaparezca por completo, haciendo que la producción de dobles sea exponencial, teniendo como consecuencia el estallido de una crisis mimética.

Casos de estas crisis son descritos en diversos relatos míticos, como la narración de Caín y Abel (Kim, 2001, p.61; Girard, 2010b, p.148). En ellos podemos observar todo el proceso del conflicto mimético o rivalidad entre dos hermanos. Tratemos aquí de reconstruir esta historia para identificar los escalones que hemos venido recorriendo, siguiendo la versión de la Biblia de Jerusalén (2009).

Caín y Abel son dos hermanos, hijos de Adán y Eva. Abel se dedicaba al pastoreo de ovejas, mientras que, Caín su hermano era labrador. Ya desde el comienzo el autor invierte el orden, al dar prioridad al menor sobre el mayor (Breitbart, 2004, p.122), que es una constante en la Biblia, y que pueda explicar la aparente arbitrariedad de Yahvé. Caín propone hacer ofrendas a Yahvé; él ofreció los frutos provenientes del suelo que había trabajado, mientras que Abel ofreció a Dios los primogénitos de su rebaño y la grasa proveniente de ellos. En otras palabras, “Caín se limita a ofrecer frutos de la tierra (no las primicias), mientras que Abel ofrece los primogénitos de su rebaño” (Aller, 2010, p.8).

La ofrenda de Caín implica el fruto de su trabajo de labrar la tierra, mientras que la de Abel no implica un trabajo especialmente comprometedor. Dado esto, ambas ofrendas no fueron igualmente vistas ante los ojos de Dios, quien consideró propicia la ofrenda hecha por Abel, y, por el contrario, no vio la de Caín de esta misma manera.

Caín al notar que Dios había visto de manera favorable la ofrenda de Abel, frunció su rostro y lo agachó, por lo cual Yahvé le dijo: “« ¿Por qué andas irritado, y por qué se ha abatido tu rostro? ¿No es cierto que si obras bien podrás alzarlo? Mas, si no obras bien, a la puerta está el pecado acechando como fiera que te codicia, y a quien tienes que dominar»” (Génesis 4, 7-8). Se trata de unos versículos de muy difícil traducción, posiblemente corruptos que dejan sin explicar los motivos efectivos de la envidia ni del asesinato (Kim, 2001, p.66-70).

Podemos, sin embargo, intentar una interpretación girardiana. La frase sitúa el problema en dos asuntos: el obrar bien y la codicia, es decir, no se trata de que Yahvé fue propicio con Abel por su sacrificio, sino que se remite a la conducta de Caín, al obrar bien o no (Breitbart, 2004, p.122). Obrar bien es no dejarse dominar por la codicia, es decir, por el deseo violento de algo que otro tiene.

El mismo nombre Caín ha sido interpretado como “envidia”, como “deseo adquisitivo”, lo que permite explicar la advertencia de Yahvé. Por su parte, Abel parece querer decir “vanidad” o “futilidad” (Kim, 2001, p.68-72). Tal vez esto sea lo que nos queda de los textos más antiguos, antes de las diversas redacciones y traducciones con las cuales se ha compuesto la Biblia actual: la sugerencia de los

móviles de los conflictos, en donde hay un agente que se mueve de forma violenta para adquirir lo que desea, y otro que aparenta tenerlo.

Podemos decir, entonces, que Caín siente envidia de su hermano pues este parece poseer algo deseable. Es con base en esto, que se produce la ruptura en la relación de los hermanos, concluyendo con el fratricidio: dominado por este deseo violento, al terminar la ofrenda Caín le pidió a su hermano Abel que se dirigieran hacia las afueras. Cuando estuvieron allí, Caín se abalanzó sobre Abel matándolo. Este final coincide perfectamente con uno de los posibles desenlaces de la rivalidad mimética: la muerte⁸. Esto debido a que, al ser una relación de mimesis interna, cuando se produce el estallido de la violencia, encuentra en el asesinato una de sus más claras respuestas.

La historia de Caín y Abel evidencia perfectamente el papel y desenvolvimiento del conflicto entre sujeto y modelo dentro de la estructura del deseo mimético. La elección del modelo no se da basada en ningún tipo de jerarquía o proceso, sino que, por el contrario, solo se da una movilización inconsciente del sujeto hacia un modelo con base en la codicia por lo que quiere conseguir. Entonces, Caín inconscientemente mimetiza a Abel, pues su deseo es ser visto de manera favorable por Dios.

Ahora bien, frente a los mitos, donde se asume que el asesinato del hermano es necesario y recibido por los dioses con agrado, lo importante del texto bíblico es que Yahvé censura el asesinato: “Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo (Gen. 4,11)”. Esta es una novedad en el orden de los mitos, que el sacrificio no sea aprobado, sino censurado. Y también lo es la prohibición de la venganza con que se cierra el texto (Gen, 4,15).

Habiendo analizado la historia bíblica de Caín y Abel para poder ilustrar el trabajo que hemos venido realizando sobre el deseo mimético, podemos retornar entonces a un tema que ya habíamos explicado: el proceso de indiferenciación. Hemos trabajado ya sobre el porqué del proceso de la indiferenciación, sin embargo, aún debemos integrar elementos que permitan una mayor claridad.

⁸ Es necesario anotar que la presente exposición pretende postular la reconciliación como una salida no violenta ante el conflicto, es por esto que, recurrentemente se hace énfasis como en este caso, en que el asesinato solo es una de las posibilidades.

A partir de la rivalidad mimética sabemos que la relación entre sujeto y modelo ha sido transformada. La historia de Caín y Abel nos ha permitido ver el esquema general de los conflictos que nacen de la envidia, pues se desea lo que otro posee, teniendo como resultado una transformación de la relación de simple mimesis a rivalidad. Esta escalará a una violencia creciente que tendrá como salidas posibles la destrucción de ambos individuos o el asesinato de uno.

1.2. Violencia desatada en la comunidad

Cuando la disputa se acrecienta, nos vemos enfrentados a una escala mayor de violencia, pues ya no se trata de una disputa entre dos individuos, sino de una violencia desencadenada en toda la comunidad. Al tomar como modelos dos seres enredados en la rivalidad, los sentimientos se contagian miméticamente. De esta manera, cuando el grupo comparte este estallido de rivalidad, entra en una crisis en que todos convergen y hacen de ese grupo una masa uniforme o indiferenciada. Siguiendo a Girard, nos vemos enfrentados a un estado hobbesiano de violencia de todos contra todos (Girard, 2016, p.68-69).

1.2.1. Chivo expiatorio

Este estado de todos contra todos evidencia la inminente posibilidad del estallido de la violencia hacia cualquier dirección. Es en este punto donde debemos introducir el concepto de *chivo expiatorio*. Girard (2002), explica con base en Levítico (16,21), que: “un chivo expiatorio es, en primer lugar, la víctima del rito judío que se celebraba durante las grandes ceremonias de expiación” (p.204). Este ritual consistía en cargar un chivo a los hombros sacándolo de la ciudad, en donde un sacerdote posaba las manos sobre él con la intención de atribuirle la causa de los conflictos. Siendo así, se suponía que, con el sacrificio del chivo expiatorio, todos los pecados de Israel serían expulsados.

Ahora, a partir de esta primera determinación, debemos proponernos dos objetivos para continuar nuestra tarea: en primer lugar, sabemos que la teoría

girardiana busca dar explicación sobre el origen de la humanidad, no obstante, en este apartado debemos explicar el funcionamiento de la violencia en una escala particular del proceso, como lo es la diferencia entre una horda primitiva y una comunidad humana emergente. A la vez, en segundo lugar, tendremos que resaltar la importancia de la estructura expiatoria como proceso fundamental para la construcción de toda comunidad, pues partimos de la herencia que poseemos de Caín “se puede descubrir el hecho de que la civilización es construida por un hombre en búsqueda de raíces sobre el cadáver de su hermano” (Aller, 2010, p.8). Así pues, si proseguimos con la investigación de estas bases violentas de la sociedad, podremos ver la influencia que tienen estas en la construcción de instituciones modernas encargadas de contener la violencia⁹.

Teniendo este objetivo claro, prosigamos con el estudio de estos procesos expiatorios. Girard dice que:

La expresión chivo expiatorio designa, en primer lugar, la víctima del rito descrita en el Levítico; en segundo lugar, todas las víctimas de ritos análogos existentes en las sociedades arcaicas y denominados asimismo ritos de expulsión, y, por fin, en tercer lugar, todos los fenómenos de transferencia colectiva no ritualizados que observamos o creemos observar a nuestro alrededor (Girard, 2002, p.206).

Para comprender esto recordemos que, debido a la expansión de la violencia mimética en todas las direcciones, nos vemos en un contexto en donde los *dobles* miméticos se encuentran enfrentados todos contra todos. Y es a partir de este momento que el mecanismo expiatorio comenzará a desempeñar un papel sumamente importante.

Con el ánimo de exponer la importancia del chivo expiatorio, utilicemos un concepto usado por Girard, el *escándalo*. Este ha sido extraído de los evangelios, para poder referirnos a las diversas rivalidades miméticas que pueden producirse. Con base en esto, es necesario aclarar que el estado de todos contra todos se identifica perfectamente con la idea girardiana de los *mil escándalos*. Estos *mil escándalos* evidencian la existencia múltiple y simultánea de diferentes rivalidades miméticas. Pues recordemos que no hablamos de un mecanismo que se produce tan solo en un par

⁹ Sí se entiende la violencia como constitutiva de la comunidad, se podría comprender de una manera positiva, debido a que, sin estos mecanismos violentos no se podría lograr instituciones que permitan la construcción de organizaciones sociales.

de individuos, sino que, dada la capacidad de contagio que tiene en las personas, se aumenta la posibilidad de la producción de dobles, llegando al punto de hacer que su estallido masivo sea inminente.

Retomando lo que hemos enunciado al principio del apartado, el mecanismo de chivo expiatorio será fundamental en el proceso de transformación del escándalo, pues se pasará de mil escándalos a un solo gran escándalo hacia un único individuo. Se produce entonces una transformación de un *todos contra todos*, a un *todos contra uno*. Ahora, lo realmente significativo es el cambio que se produce en el fundamento que subyace a lo anteriormente dicho, pues comenzamos con una desintegración total de la comunidad debida a la crisis mimética que, posteriormente, dará paso a una comunidad reagrupada y reunificada en torno al sacrificio de un chivo expiatorio (Girard, 2002, p.40).

Como anteriormente hemos mostrado porqué se produce el proceso de los *todos contra todos* o de los *mil escándalos*, vamos a enfocarnos en cómo se produce la nueva comunidad reagrupada con base en un sacrificio. Este cambio se da, cuando los impulsos homogéneos de violencia por parte de los individuos se hacen una masa indiferenciada que, al no encontrar obstáculo alguno, logran propagarse y contagiar a todos, dando como resultado cambios de rivalidad espontáneos y extraños (Girard, 2002, p.41). En un primer momento, los *escándalos* parecen separados entre sí, sin embargo, cuando se llega a estadios superiores y más profundos del proceso, se generan sustituciones y cambios de antagonistas. Girard afirma que en este punto “los escándalos se vuelven oportunistas” (Girard, 2002, p.41). Esto se debe a que los sujetos se dejan impresionar de otro escándalo que posea una fuerza de atracción mimética superior, dejando a sus adversarios iniciales para tomar los de sus vecinos.

Podemos advertir entonces que la masa se forma a partir de una competencia entre escándalos en donde el más potente y fuerte termina por absorber a los más pequeños (Girard, 2002, p.42-43). Para comprender esto podemos parafrasear a Girard, cuando hace referencia a las palabras dichas por Jesús a sus discípulos, en las cuales enunciaba que para ellos su vida sería motivo de *escándalo*. Esta afirmación debe ser vista como la postulación del escándalo universal, pues realiza una advertencia que hace referencia al poder de lo mimético que hay en el escándalo

(Girard, 2002, p.41). Siendo así, frente al riesgo de destrucción de la masa por su propia violencia, en lo que hemos llamado el estado hobbesiano, lo que se nos está revelando aquí es la existencia de un *apasionamiento mimético* que agrupa la violencia masiva en un único foco donde se encuentran todos los escándalos y los reconduce hacia una única víctima, pues “de la atomización de las hostilidades del caos general se pasa a la polarización de la masa contra un objetivo único” (Moreno, 2013, p.198). En congruencia con esto, la masa que se ha visto permeada por un sentimiento único de violencia, es conducida por el *escándalo* que posee mayor *atracción mimética*, generando así, un apasionamiento de la masa que concluye en la transposición de toda la violencia hacia una única víctima.

En el párrafo anterior hemos descrito el proceso de la crisis mimética, el cual, según Girard, puede verse claramente en todos los evangelios (Girard, 2002, p.39-42). Así, los escritos bíblicos se tornan en objeto de la fenomenología girardiana para comprender la repetición constante de procesos del tipo chivo expiatorio, que culminan cada *ciclo mimético*. El chivo expiatorio es un mecanismo o proceso sistemático y repetitivo, mediante el cual se realiza el asesinato de una única víctima para establecer un nuevo orden o romper con el antiguo. Habiendo enunciado esto, utilicemos, como ha sido recurrente en este trabajo, la misma figura usada por Girard para confirmar la validez de este concepto. Para dicho fin, hablaremos de Satán. Esta figura se muestra como contraria a la de Jesús, por lo que hablamos aquí de una mimesis que llevará siempre hacia la violencia (Girard, 2002, p.54-60). Satán quiere que lo imiten y para lograr este fin comienza por seducir al sujeto de deseo; luego se propone como modelo a imitar, haciendo que el sujeto mimate actitudes que lo llevan a ejercer diversas formas de violencia contra los demás; siendo así, son estas formas de violencia las que, al contagiarse, conducen a la crisis mimética (Girard, 2002, p.55-56).

Debido a esto Satán se transforma espontáneamente en otro tipo de modelo mimético, ya que, cuando el sujeto está a punto de lograr la obtención del objeto de deseo que ha sido incitado por él mismo, (Satán) lo imposibilita, volviéndose ahora un obstáculo para el sujeto (Girard, 2002, p.55-56). Hasta este punto, esta figura trabaja sin ninguna novedad respecto al normal proceder del deseo mimético que hemos explicado en el primer apartado, sin embargo, su novedad y poder real consiste en la

multiplicación de *escándalos* que finalizan en la expulsión de sí mismo. Aclaremos primero su poder exponencial frente a la multiplicación de *escándalos*: Satán no se propone como modelo ante un único sujeto, sino que procede de similar manera con múltiples individuos; de esta manera, cuando cada uno de ellos se enfrentan ante él al comprenderlo como un obstáculo, el mismo se expulsa de la rivalidad mimética, dejando así múltiples *escándalos* sin conclusión. Ante esta situación, estos individuos inmersos en cada uno de los *escándalos*, quedan a la espera de ser absorbidos por un *escándalo* de mayor *atracción mimética*¹⁰.

Se muestra con esto lo que los Evangelios llamaron Satán expulsando a Satán. Esta expulsión fomenta y exaspera todas rivalidades miméticas, hasta que transforma a la comunidad en una masa de *escándalos*. Satán posee el poder de expulsarse de este mundo en el momento de más desorden con la finalidad de proteger su reino, de manera que, no sea culpado por la masa y no se convierta él en la víctima expiatoria (Girard, 2002, p.58-59). Con la expulsión de Satán, y la masa plagada de *escándalos*, la solución es las que hemos visto: la elección de la víctima que reagrupara a esta comunidad que está violentamente dividida. La multitud encuentra un enemigo en común y comprende que con su exterminio o aniquilación quedara liberada de todo mal, purificándose.

1.2.2. La violencia hacia la víctima

Con base en el movimiento de la multitud, que no sabe lo que hace, se constituirá un *todos contra uno*, o como lo llamaremos desde ahora: *mecanismo victimario* o *chivo expiatorio*. Este se encuentra claramente ejemplificado en la frase de Caifás: “os conviene que muera uno solo por el pueblo y no perezca toda la nación” (Juan 11:50, Biblia de Jerusalén). La comunidad se encuentra sumida en la violencia y, aun así, encuentra en el asesinato de un solo individuo un tipo de violencia que los salvará. Podemos comprender la eficacia de esta violencia por su efecto purificador, de catarsis, por la cual esta violencia puntual produce paz en una comunidad plagada

¹⁰ El individuo que está inmerso en un *escándalo* no se encuentra en una situación consciente de espera de otro con mayor *atracción mimética*, sino que el sujeto inconscientemente se ve atraído debido al oportunismo de su propio *escándalo* y a la fuerza mimética del que ha logrado absorberlo.

de violencia. La comunidad traspasa las causas de sus conflictos a la víctima e identifica su asesinato con la expulsión de todos los males que se han producido en la comunidad.

En un primer momento esta violencia no se ha racionalizado, como sucede con las teorías del Estado y las instituciones en la actualidad, cuando se puede hablar propiamente de legitimidad de la violencia puntual para controlar una amenaza de violencia mayor. En el surgimiento de la humanidad, este mecanismo no era aún consciente, de modo que se experimentaba realmente de una catarsis producida por ese primer asesinato; como se trataba de una horda primitiva, es este proceso del ciclo mimético, con su violencia masiva y su resolución sacrificial, lo que origina propiamente a la comunidad, la cual aparece para sí misma como emergiendo del sacrificio.

Ahora, Girard ve en la figura de Satán, comprendido como el mecanismo que lleva a la resolución sacrificial, a la lógica de todo este proceso. La figura del Satán se caracteriza por ser enemigo de la verdad y por ser el acusador, pues oculta la verdad sobre la inocencia de la víctima, atribuyéndole el origen de la crisis experimentada. Satán es el proceso de contagio del deseo mimético negativo, que desencadena la rivalidad violenta, la expande al grupo de forma contagiosa y resuelve la violencia que afecta a la masa con la violencia puntual del sacrificio. En la fundación del mundo humano, cada individuo trata de no recibir la violencia de los demás, de modo que atacar a uno cualquiera, y extender ese ataque por el contagio mimético, es un mecanismo eficiente; decimos cualquiera porque el grupo se ha disuelto en una masa indiferenciada, y entonces la víctima es cualquiera que muestre un rasgo diferencial. En las comunidades históricas, el proceso victimal implica que el grupo se ha vuelto una masa, perdiendo las diferencias propias de la cultura, y canaliza su violencia contra una persona inocente a la que deforma con acusaciones monstruosas, que son esencialmente falsas debido a que el desorden social es un efecto de la masa indiferenciada por la crisis mimética.

Esta ceguera que se produce en la comunidad puede verse claramente en el relato del milagro de Apolonio de Tiana, citado por Girard (2002, p.73). Apolonio era un célebre gurú del siglo II que, debido a la fama que se había creado en torno a los

milagros que había realizado, llegó al punto de que los paganos afirmaran que sus milagros eran superiores a los de Jesús (Girard, 2002, p.73). El más famoso de sus milagros fue la erradicación de una epidemia de peste en la ciudad de Éfeso. Los habitantes de la comunidad se quejaban de una “peste” que no solo estaba acabando con sus cultivos, sino que, además, estaba produciendo una crisis extrema en la comunidad. La solución del gurú ante dicho problema consistió en invitar a todo el pueblo a apedrear un indigente, a quien acusó de ser el culpable de la crisis, presentándolo como enemigo de los dioses benefactores (Girard, 2002, p.74). Así, animó a la comunidad a ir al lugar donde estaba este mendigo para ejecutar lo aconsejado por Apolonio. Cuando se encontraban allí, la primera reacción de la comunidad reunida alrededor del sujeto fue tímida, absteniéndose de apedrearlo. Sin embargo, solo bastó con que una persona lanzara la primera piedra, motivada por una supuesta mirada de animal por parte del mendigo, para que de esta manera toda la comunidad se contagiara de su actuar y procediera a apedrear miméticamente al indigente. Lo más sorprendente fue que, al finalizar la lapidación de la víctima, y al retirar las piedras que aún tenía encima ya no encontraron a un hombre, sino que este se había convertido en una bestia pues estaba completamente deformado por la violencia padecida (Girard, 2002, p.74).

El supuesto milagro consiste realmente en desencadenar un contagio mimético tan intenso que logra polarizar a la población en contra de un mendigo infortunado. Como ya lo señalamos, al principio hubo una negación por parte de la comunidad hacia el linchamiento; esto demuestra que hay un rayo de luz, una esperanza en el modo de actuar de la comunidad. Sin embargo, Apolonio logra apagarla convenciéndolos de que asesinen a la víctima. Hay que resaltar que el poder de convencimiento de Apolonio se debe al contagio mimético que él controla, pues logra que la masa vea en ese hombre a un monstruo que es *culpable de todos sus males*. Esta persona es constituida como “el demonio de la peste” (Girard, 2002, p.74-75), al que hay que eliminar para salvar a la ciudad. Siendo así, la actitud de los efesios se encuentra en relación directa con el sentimiento de *catarsis*: en cuanto más obedecen a Apolonio, más se transforman en una multitud histérica y más logran liberarse de sus culpas a costa del desgraciado mendigo (Girard, 2002, p.75).

Lo que se le atribuye al gurú es el resultado del uso de lo que Girard conoce como *absceso de fijación*. Este consiste en canalizar un blanco en el cual cada miembro de la comunidad pueda satisfacer el apetito primitivo de violencia que se encuentra dormido en cada individuo, pero que, puede despertarse con el estímulo adecuado. Siendo así, cuando se levanta esta tendencia, solo puede ser aplacada a base la violencia colectiva. En el relato, el *absceso de fijación* cumple con su función al darle estallido a esta llama tenue y silenciosa de la violencia, que se encontraba en cada individuo. Por esto, después de que se asesine a la víctima, los efesios experimentan el sentimiento de *libertad*, producto de haber terminado con la epidemia. De esta manera, el triunfo de Apolonio solo consiste en estar bien informado y saber que la epidemia no era sino tensiones sociales que solo necesitaban un chivo expiatorio para poder ser resueltas. A propósito de estas tensiones sociales, vale aclarar que esa mirada penetrante que la masa afirma ver en la víctima, no es más que un espejismo de la propia cólera de la comunidad. En suma, los ojos coléricos que se ven en la víctima, no son más que el reflejo de la violencia y tensiones que se encuentran en la comunidad (Girard, 2002, p.77).

Si recogemos lo que hasta aquí hemos sostenido, encontramos que, hemos mostrado cómo surge el fenómeno del chivo expiatorio empleando como base las narraciones bíblicas, en las cuales los chivos o corderos eran usados para expiar los pecados de la comunidad. Luego, expusimos el modo de constitución del *ciclo mimético* dándole especial énfasis al proceso de cambio del *todos contra todos* hacia un *todos contra uno*, usando como clave interpretativa la figura de Satán propuesta por Girard, de manera que, con esta, se haga claro cómo se da la elección de la víctima y su posterior linchamiento que produce un sentimiento liberador en la comunidad.

Nos habíamos propuesto dos grandes objetivos, y podemos afirmar que, por ahora hemos cumplido el primero, a saber: exponer el funcionamiento de la violencia colectiva. Sin embargo, es necesario trabajar en torno al segundo objetivo que habíamos propuesto, el cual consiste en resaltar la importancia de la estructura expiatoria como proceso fundamental para la construcción de la comunidad. De esta manera, habiendo aclarado en qué lugar de la investigación estamos ubicados, podemos proseguir con nuestro trabajo.

1.2.3. La fundación de la comunidad a través de sus víctimas

Para Girard, la ley recurre sin vacilar y de modo regular al mimetismo y a la unanimidad violenta como formas para reducir los distintos conflictos que se presentan en la comunidad (Girard, 2002, p.85-88). Si comprendemos que estas prácticas son propias de instituciones aceptadas por la comunidad, esto implica que existe un tipo de violencia que es legitimada gracias a los “beneficios” que esta trae para los individuos. El proceso de legitimación de la violencia corresponde al proceso de secularización, por el cual el mito y la sacralización han cedido el paso a la racionalización, la cual nunca escapa del todo de su origen mítico al justificar la violencia. Lo que es común es que todo sistema social se refiere a algo sagrado, que es aquello que expulsa de sí para poder definirse, en concreto, la víctima. Esta es sacralizada debido a que de la catarsis inicial emerge la comunidad y con ella todas las diferencias que componen la cultura. Esto sagrado, producido siempre por la violencia de la masa indiferenciada, es profundamente ambiguo, pues conserva tanto los rasgos de la víctima, culpable de la violencia, como de lo salvador y creador.

Este proceso, por el cual la víctima culpable de los pecados se transforma en una figura salvífica, se encuentra en el concepto griego de *pharmakós* (Girard, 2002, p.103-104). Baeza (2008) explica que es, “a la vez, “veneno” o “antídoto”; o sea, un personaje que encarna aquello que es nocivo para la sociedad ateniense, pero también, y simultáneamente, un personaje que representa aquello que la cura, por el acto mismo de su lapidación o exilio” (p.47).

En otras palabras, la comunidad identifica en primer lugar a la víctima como el veneno que ha ocasionado la crisis en la que se encuentran. Luego de su asesinato, se le da una nueva interpretación a la víctima, esto debido a que, “la violencia, [...] ha cesado de repente, [...] [dejando] a los hombres estupefactos, no encontrando otra explicación más que atribuir a la víctima un poder que ha ejercido con su muerte” (Moreno, 2013, p.200-201), restaurando así, el orden y la paz.

En los mitos de origen se narra siempre este proceso del sacrificio primigenio, pero de manera deformada, porque la perspectiva es la de los victimarios y porque todas las cosas son incomprensibles, pues se acude a una primera forma de conciencia, referida a esa víctima sacralizada como diferente a la comunidad.

El proceso de expiación originado en el mecanismo sacrificial es la potencia de la cual emerge la humanidad. Viviendo en la lógica de lo sagrado, que es la de los ciclos sacrificiales, la nascente humanidad vive bajo el imperativo de la repetición: de sus mitos, de sus ritos y de sus prohibiciones. Es un imperativo profundamente mimético; de sus variaciones emerge toda la riqueza de las culturas, incluyendo la ciencia y las instituciones modernas más innovadoras.

Lo que evidenciamos con el relato de Caín, es el surgimiento de la matriz para la creación de todas las instituciones posteriores. Del mismo modo, lo que sucederá de aquí en adelante, no serán sino réplicas de asesinatos con base en el mimetismo. Ahora también, hay que tener muy en cuenta la afirmación hecha por Juan y recogida por Girard (2002) en donde se afirma que “él (el diablo) era homicida desde el principio” (p.120), en el sentido de que el orden social se funda en la violencia.

Entonces, hay que pensar el origen de la cultura desde el asesinato y al orden social configurado por lo sagrado o, recurriendo a la imagen de Satán, como basada en dioses sedientos de sangre. Se trata de órdenes idolátricos, satánicos, ya que Satán es homicida desde el principio, pero, además, es el príncipe de este mundo. Entonces, la fuerza del mimetismo negativo ha sido crucial para el origen y sostenimiento de las culturas humanas (Girard, 2002, p.120-125).

Luego, a partir de la repetición de ese sacrificio para restaurar el orden de la comunidad surgen los rituales; así, se buscan nuevas víctimas para mantener el orden sagrado y su efectividad en la comunidad. Es tal la importancia de estos ritos, que siguiendo a Girard, podemos realizar una distinción de tres tipos de sociedades: la primera es la sociedad contemporánea en donde ya no se producen ritos, o se producen muy pocos casos; la segunda es formada por aquellas sociedades en las cuales el rito acompaña y en cierta medida duplica las instituciones, ejemplo de estas, son las sociedades como la antigua o la medieval, por último; la tercera hace referencia a sociedades muy arcaicas en donde los ritos son los que ocupan el lugar de las instituciones de la sociedad (Girard, 2002, p.124). En palabras de Girard, “la humanidad surge de lo religioso arcaico por medio de los ‘asesinatos fundadores’ y los ritos que de ellos se derivan” (Girard, 2002, p.128).

Finalmente, las prohibiciones cierran el espacio del orden social, ya que prohíben repetir lo que hizo la víctima para destruir a la comunidad; las prohibiciones están encaminadas a que los próximos asesinatos no se produzcan de la venganza, sino que, sean determinados de manera unánime en una ceremonia que implique la participación de toda la comunidad (Girard, 2002, p.117).

Cabe aclarar que, la importancia de estos procesos parece haberse escapado del entendimiento de los científicos sociales, quienes han tratado estos fenómenos como meras prácticas arcaicas, que coleccionan en sus descripciones, sin hallar nada común en ellas que las hiciera pensables, sino, por el contrario, mostrando el imperio de la diferencia que se genera por la misma diferencia. Por la misma razón, no logran entender que el orden social actual continúa siendo sacrificial, a pesar de la secularización (Girard, 2002, p.141-142). Para Girard, todas las instituciones de las diversas culturas “contienen la violencia”, y por esta razón, se configuran en torno a algo sagrado que expulsan, sin lo cual no existiría el “nosotros” común, y lo hacen con variaciones de los mitos, ritos y prohibiciones. Pero esa contención de la violencia implica que todo ese orden es muy frágil y tiende al desorden social debido a la emergencia incontrolable de nuevas formas de violencia.

1.2.4. La eficacia de la violencia

Lo anterior, ha sido evidenciado mediante el uso constante de referencias a evangelios y mitos dentro de esta investigación. Sin embargo, puede que este uso recurrente nos conduzca al error de pensar que ambos tipos de relatos pueden ser tratados indiscriminadamente como si no guardaran diferencias entre sí. Dado esto, es necesario que anotemos, que a pesar de que en ambos tipos de relatos podamos evidenciar el uso del ciclo mimético, hay otros elementos de suma importancia que no se desarrollan de la misma manera, ejemplo de esto es la secuencia tripartita.

Comencemos por aclarar que, la secuencia tripartita hace referencia a todo el proceso mimético, y está dividida de la siguiente manera: primero se da la producción de la crisis; a partir de esta, se genera en segundo lugar la violencia colectiva; y, por último, se da en un tercer momento lo que llamaremos la epifanía religiosa.

Valgámonos ahora de la comparación hecha por Girard para esclarecer este punto, siendo así, trabajaremos a partir de dos figuras: José y Edipo. En el caso de Edipo, es nombrado rey por haber acabado con la esfinge, sin embargo, al cumplir la profecía del asesinato de su padre, el dios Apolo envía una peste para obligar a la comunidad a expulsarlo de la ciudad. En el otro caso, el faraón asesinaba a todo aquel interprete incapaz de leer adecuadamente su sueño, sin embargo, José al lograr descifrar el enigma en los sueños del rey es nombrado primer ministro (Girard, 2002, p.146-147).

Lo anterior señala los datos comunes entre lo mítico y lo bíblico, como los procesos miméticos de crisis y expulsión violenta que son análogos a los ejemplos que hemos venido trabajando. Sin embargo, son estas semejanzas las que no deben interferir para darnos cuenta de la diferencia irreconciliable que tienen, a saber: la legitimidad o ilegitimidad que se le da al proceso de violencia colectiva, pues del lado del mito, la violencia siempre está justificada y es por esto que el pueblo ve con buenos ojos el destierro de Edipo, pues así lo ha decidido el dios; en cambio, en los relatos bíblicos, la violencia colectiva es injustificable, haciendo que al final la historia de José tenga un desenlace pacífico.

Siguiendo la tradición bíblica y de acuerdo a Girard (2002), Lévinas decía: “si todo el mundo está de acuerdo para condenar a un acusado, soltadlo, debe ser inocente” (p.158). Esta afirmación, revela que la unanimidad de los grupos no guarda la verdad en sus juicios, sino que estos son productos del mimetismo, el cual funciona tiránicamente.

En los mitos la violencia es legitimada en cuanto es a partir de esta que se produce la cultura. Pero, siempre se trata de víctimas acusadas y asesinadas de manera arbitraria. Del otro lado, desde la censura del primer asesinato por parte de Yahvé, hasta la crucifixión de Jesús, en la Biblia se destaca la inocencia de la víctima, mostrando que la violencia ocurre bajo el orden idolátrico, de falsos dioses creados por las comunidades. La crucifixión es el punto culminante de este proceso, ya que pone en evidencia toda la lógica sacrificial de las masas, que es arbitraria y falsa, pero que arrastra a la comunidad disuelta al asesinato colectivo de un inocente.

A partir de esta diferenciación, podemos notar también como es que mito y evangelio son diferentes en cuanto a la secuencia tripartita. En el caso del mito, tenemos un desarrollo completo pues podemos identificar las tres partes, mientras que, en el evangelio vemos una ruptura de la secuencia entre la segunda y la última parte que no llega a producirse.

Sin embargo, no es evidente el por qué no se da la producción de la epifanía religiosa. Pareciera, por el contrario, que en el caso de Jesús luego de su asesinato se lo reconoce como hijo de Dios. Por esto, es válido preguntarnos: ¿Cómo se puede considerar a Jesús una divinidad luego de su asesinato, sin que ello conlleve a comprenderlo como una figura mítica? (Girard, 2002, p.161).

La respuesta a lo anterior se fundamenta en el hecho de la demonización previa a la acusación de la víctima. Pero en el caso de Jesús, aunque los discípulos cedieron al peso del contagio de la masa y participaron entonces de su asesinato, los Evangelios cuentan que hubo un pequeño grupo contestatario que lo acompañó sin acusarlo y que estuvo con él en su muerte; se trata de un grupo de mujeres. Este grupo acoge a los discípulos que traicionaron a su maestro y los perdonan, permitiendo que ellos fueran experimentando la inocencia de esta víctima, condenada como el peor de los criminales (Girard, 2002, p.165).

De esta manera, el relato de la crucifixión no solo evidencia las claras diferencias que poseen los evangelios con los mitos, sino que sirve para mostrar los elementos necesarios para que la verdad se revele. En primer lugar, debe existir una unanimidad que sea apoyada hasta por los más cercanos a la víctima, en este caso, los discípulos, que se suman a la fuerza de la unanimidad violenta. Pero en este caso la unanimidad no es completa, por la resistencia de esa minoría de mujeres, en las que pesa más el afecto maternal que la acusación masiva. Lo que hace posible mantener la verdad de la inocencia de la víctima es este amor maternal, base del perdón que viene de la víctima y de esa comunidad que se crea con la intención de no tener más víctimas (Girard, 2002, p.165-166).

La revelación de la inocencia de la víctima será entonces la diferencia clave entre mito y evangelio, pues, mientras la primera desconoce la inocencia de sus víctimas y genera narraciones que esconden la violencia, la segunda revela esa

inocencia y sostiene que hay un Dios que no tiene nada que ver con esa violencia del orden humano. De esta manera, la comunidad en cuanto masa unánime siempre tenderá hacia la violencia, pero la revelación enunciada en los evangelios se muestra como una manera de alejarse de ella.

Debe comprenderse que esta es una interpretación filosófica de la revelación, ya que en las lecturas teológicas no críticas se suele poner el acento en la vida después de la muerte y en verdades que no se centran en la inocencia de la víctima, sino en la tradición eclesial. En esta investigación no se busca que las personas entren a una religión concreta, sino que se reflexione sobre la potencia de esta revelación para desarmar la tendencia personal y social a la violencia.

Siguiendo con esto, la importancia del relato de la crucifixión radica en la significación que la revelación le proporciona. No nos encontramos ya frente a una cruz sin significado, sino que podemos comprenderla como una representación de la vergüenza que encarna su origen violento, revelándole a la comunidad el modo de actuar de las diversas instituciones que no solo perpetuaban su reinado gracias a la violencia, sino que se ufanan triunfantes a causa de la muerte de la víctima. La figura de Jesús que resiste el dolor producto de la crucifixión, es un “grito” que en silencio busca despertar a la comunidad demostrándoles el verdadero origen de estos actos: el mecanismo violento y victimario (Girard, 2002, p.198-199). Se trata de una semilla que se siembra contra la fuerza omnipotente de la violencia, que aún hoy en día continúa justificando la violencia.

Esta constante comparación que hemos hecho entre evangelios y mitos, no debe ser visto como un esfuerzo distante de nuestro objetivo, sino que, por el contrario, la recurrente referencia a estos revelan claramente el poder del mecanismo expiatorio en la configuración del orden social. Como Girard sugiere, lo que hemos mostrado aquí son dos versiones de relatar lo mismo: la secuencia de la crisis mimética desarrollándose hasta el chivo expiatorio. Siendo así, por un lado, tenemos el relato de los mitos, que es falso, en cuanto no logra reconocer los apasionamientos miméticos, otorgándole así la responsabilidad de todos los problemas a la víctima; por otro lado, tenemos la versión de los evangelios que, al ser conscientes de estos

apasionamientos, logran revelarlos señalando a su vez la inocencia de la víctima (Girard, 2002, p.236-238).

En ambas versiones podemos presenciar como la víctima se convierte en un centro de significación para la comunidad. Esto se debe a que es solo a partir de la víctima que se produce un diálogo entre las personas miembros de la comunidad, a causa del miedo a una nueva explosión de la violencia (Girard, 2016, p.89). Según Rossi (2010) “si dicho fenómeno no es controlado -en otras palabras, la agresividad del hombre y sus formas de manifestarla- se puede comprometer la vida de la sociedad” (p.69). Siendo así, los individuos reconocen en esa víctima, que se ha convertido en símbolo, un centro de organización que, mientras sea evidente y recordado por todos los miembros, impedirá que la violencia mimética recree de nuevo esa guerra de todos contra todos. Sin embargo, es muy claro también el significado de advertencia que se hace entorno a la víctima, anunciando que de darse un estallido ya existe una fórmula públicamente aceptada para menguarlo, y no importará entonces, realizar un nuevo sacrificio. En concordancia con esto, Rossi (2010) afirma que:

La violencia sagrada actúa en dos niveles: (i) El nivel preventivo, en el que por medio de un ritual se satisface la violencia que de otra forma quedaría insatisfecha; y (ii) el nivel penalizador, es decir, que actúa como creación de una estructura social, como el tribunal, la religión y hasta el mismo Estado, que no solamente previene la violencia a través del sacrificio, sino que al mismo tiempo castiga la eventual violencia de los demás. (P.72-73)

Lo anterior señala cómo, a partir del asesinato fundador, se da la creación de la estructura social, sin embargo, con el pasar del tiempo estos símbolos irán desapareciendo pues ya no se hace necesaria una imagen visible de la víctima, sino que se dará paso a unos nuevos centros de significación: las instituciones (Girard, 2016, p.90). La llegada de estas constituye también el paso de la proto-civilización a una civilización, pues, ya no será necesaria la imagen de la víctima ensangrentada, sino que, se establecerán las instituciones como supuestos garantes que imposibilitarán una nueva guerra de todos contra todos.

1.3. La globalización de la violencia

1.3.1. Institucionalidad y violencia

Las instituciones se crean con el fin de salvaguardar a sus miembros, pero en sus bases siempre estará presente huellas de la sangre de la víctima, pues recordemos que las instituciones solo son la fase superior de desarrollo cultural, que proviene del sacrificio arcaico. Siendo así, las instituciones no salvaguardaran la paz por medio de diálogo y compromisos sociales, sino que se apoyarán en el miedo de los ciudadanos y en la legitimación de la violencia para castigar los que vayan en contravía a sus mandatos. Así, Jean-Pierre Dupuy (1999, p.45-50) ha mostrado que el pánico es el vínculo social fundamental que cohesionan a la comunidad.

De esta manera, las instituciones proclamarán ciertas reglas para expulsar la violencia de su seno, pero, con alguna regularidad, la violencia que ellas contienen se desatará. La institución es un regulador de la sociedad que controla, contiene y produce violencia. Controla en cuanto solo se permitirá la violencia que es legítima según sus normas; contiene en cuanto guarda la violencia dentro de sí misma y no deja que se libere hacia el exterior, y, por último, produce, en cuanto señala las nuevas víctimas de la comunidad mientras que va dejando víctimas a su interior.

La anterior breve explicación de la violencia institucional busca que se genere en nosotros dos cuestionamientos, a saber: ¿Es correcto hablar de legitimidad de la violencia dentro de una comunidad cuando los únicos que la pueden ejercer son instituciones que son violentas dentro de su propia constitución?; ¿Estos mandatos con los que las instituciones regulan la violencia en la comunidad, cumplen verdaderamente su trabajo, o son simplemente maneras de justificar la elección de la víctima?

Para comenzar a trabajar estas preguntas con el ánimo de solucionarlas, es bastante dicente lo propuesto por Överland (2005, p.690-692) en su texto *Contractual Killing*. Allí se plantea que el acuerdo que está a la base del contrato social está siempre justificado en buenas razones; siendo así, se supone que los miembros de una comunidad pueden estar de acuerdo en buenas razones que argumenten el uso puntual de la violencia contra uno de sus miembros.

En esta misma línea, continúa explicando que el mundo puede construir nudos de los cuales no podemos liberarnos sin que queden víctimas a su paso. Es en estas situaciones donde la comunidad puede asumir como legítimo asesinar a una persona

inocente con el fin de salvar a la mayoría de la comunidad. El poder de ejercer la violencia de forma legítima en las sociedades modernas ha sido centralizado en el Estado, entendiendo que solo se usa para garantizar la seguridad de la sociedad, constituyendo así lo que podríamos llamar un “asesinato justo” (Överland, 2005, p. 692).

Entonces, la violencia es justa siempre y cuando sea empleada para salvaguardar el bienestar de la comunidad. Sin embargo, como Solarte afirma: “[lo anterior] sólo se sostiene desde una reflexión abstracta, externa a la historia concreta y a la violencia que realmente ocurre” (Solarte, 2006, p.333). Las grandes instituciones modernas, el estado de derecho y el mercado, son profundamente sacrificiales, ya que no se sostendrían sin producir víctimas, así lo hagan de manera relativamente invisible.

Para demostrar esto, recogeremos el relato descrito por Solarte (2006, p.332-333). El autor comienza por aclarar, que no es necesario que postulemos ejemplos clásicos de dilemas morales para imaginarnos cuál es el posible sentir de los actores que se involucran en la hipótesis, sino que, la realidad de un país como Colombia está llena de historias que nos pueden servir para analizar.

Es usual que se recurra con frecuencia a relatos de terror como ejemplo de dilemas morales, pero este no es nuestro caso. Nosotros podemos contar la experiencia del terror mismo, relatado por personas que pueden revelar más detalles de la violencia que cualquier disyuntiva moral. Para ejemplificarlo, usemos el relato de Solarte, el cual aconteció en una vereda cercana a Barrancabermeja. En ella se encontraban en un enfrentamiento armado entre el ejército y la guerrilla, que produjo que la comunidad fuera desplazada de su propio territorio (Solarte, 2006, p.332). El enfrentamiento duró tres días; por un lado, el ejército usaba aviones y helicópteros para realizar constantes ataques aéreos, mientras que, por su parte, la guerrilla respondía disparando sus armas desde un pequeño territorio aledaño al poblado donde se encontraban los miembros de la comunidad. Ahora, a pesar de que el ejército y la guerrilla se estuvieron atacando entre sí, ante los ojos de los pobladores, ambas partes disparaban contra ellos.

Para evitar los disparos gran parte de la comunidad se refugió en una escuela. Pero el ejército disparó a ese lugar sin importar que todos estuvieran dentro. Luego, cuando algunos comenzaron a huir corriendo por sus sembradíos, el ejército volvió a

dispararles. Debido al ataque murieron varios miembros de una familia, mientras que los supervivientes se desplazaron a otros poblados (Solarte, 2006, p.332).

Con el pasar del tiempo, algunas personas retornaron a sus casas; lentamente fueron recuperándose de la barbarie vivida. Lo particular de esta reagrupación de la comunidad fue la manera en la que se comenzó a producir, evidenciando como hito más significativo la falta de reconocimiento de esos muertos como conciudadanos, en concreto:

Los muertos ya no son “uno de ellos”, sino “amigos de la guerrilla” que pusieron en peligro a la comunidad, de modo que sus muertes han pasado a ser “legítimas”. Con esta clase de relatos, la comunidad se ha comenzado a articular de nuevo, al mostrar sus miembros que no tienen relación con esos muertos, que no son “sus muertos”, de manera que la expulsión discursiva legitima esa violencia puntual y garantiza la formación de la nueva comunidad, que se siente segura, pues no hay en ella “amigos de la guerrilla” (Solarte, 2006, p.333).

Como habíamos enunciado, este relato deja ver de la manera más cruel cómo es que, a partir de la memoria de la violencia vivida, podemos observar la construcción arbitraria de una nueva víctima. Para evidenciarlo claramente, comencemos por tener claro el papel de cada uno de los actores de este relato según la perspectiva del estado: los miembros de la comunidad deben ser protegidos por el estado; el ejército es la institución encargada de proteger y garantizar la seguridad de cada uno de los miembros de la comunidad; y, por último, la guerrilla, que es el grupo armado que pelea en contra del ejército poniendo en peligro la vida de las personas de la comunidad.

El conflicto se explica porque se trata de un corredor estratégico para sacar la pasta de coca con el fin de comercializarla. Ninguno de los actores armados se interesa por la comunidad, sino que lucha por sus intereses. La comunidad padece la violencia por estar en medio de ese lugar, deseado por los rivales armados. Así como la guerrilla extorsionaba a personas de la comunidad, el ejército los consideraba aliados de la guerrilla.

Como la violencia era incomprensible, y durante su estancia en la ciudad en situación de desplazamiento forzado, estas personas tuvieron que declarar que habían sido desplazados por la guerrilla (pues el ejército no ataca a la población civil según las oficinas del Estado), al retornar a su tierra solo pudieron explicar haber sido

atacados por el ejército asumiendo que sus muertos no eran propiamente de la comunidad, sino otros, extraños, guerrilleros infiltrados. Con el paso del tiempo el equipo de investigación pudo observar la transformación que sufrieron los muertos, que pasaron de ser unos como ellos, a ser claramente otros, ajenos. Siendo así, lo que era en realidad una arbitrariedad en el uso de la violencia por parte del Estado, fue justificado por la propia comunidad víctima para poder seguir adelante.

De esta manera, en el caso que hemos trabajado, las víctimas no fueron escogidas por ninguna razón consensuada por la comunidad de la cual se pudiera concluir que había algo que las diferenciaba del resto, convirtiéndolas en un peligro. Por eso, escudados en la violencia legítima que ejercen las instituciones, la elaboración de la memoria fue distorsionando el rostro de esas víctimas hasta hacerlo completamente irreconocible, construyendo así nuevos chivos expiatorios. Podemos ver entonces que:

No se trata, entonces, de un contrato social a priori, sino de una construcción que reposa sobre una deformación de la memoria de la vida de las personas que fueron asesinadas. Es decir, aquí no hay un razonamiento previo que justifique quiénes van a morir, sino una construcción narrativa posterior que articula a la comunidad sobre una deformación de la vida de sus antiguos compañeros de comunidad (Solarte, 2006, p.333).

Casos como este han sido frecuentes, cuando los victimarios imponen sus relatos que deforman la vida de las víctimas. Construyen declaraciones posteriores a la muerte que buscan identificarlos como enemigos de la comunidad. En muchos casos, la acusación es previa al ejercicio de la violencia, y tiene por función legitimar la violencia. Así, para las comunidades dominadas por el miedo, si alguien fue víctima de la violencia, algo hizo.

Lo anterior debe servirnos para enfrentarnos a las dos preguntas hechas al inicio de este capítulo¹¹. Ante la pregunta por la legitimidad de la violencia ya podemos responder que, como la violencia supone una deformación del otro, siempre se monta sobre falsas razones; por tanto, no es legítima. En la decisión de ejercer la violencia, usando el sentido de decidir como “cortar” y “matar”, siempre hay algún tipo de

¹¹ ¿Es correcto hablar de legitimidad de la violencia dentro de una comunidad cuando los únicos que la pueden ejercer son instituciones que son violentas dentro de su propia constitución?; ¿estos mandatos con los que las instituciones regulan la violencia en la comunidad, cumplen verdaderamente su trabajo, o son simplemente maneras de justificar la elección la víctima?

arbitrariedad. De acuerdo con Girard, una razón legítima no puede ser excluyente. Además, es muy poco razonable confiarle el uso de la violencia a una institución que es violenta en su configuración intrínseca, todo lo cual muestra que las teorías políticas que justifican la violencia aún viven preñadas de mitología.

Esto último, concatena perfectamente con la segunda pregunta, si la institución usa la violencia para fines que no dejan de excluir a algunos, es evidente que sus mandatos o acciones para preservar la paz no cumplen verdaderamente con su trabajo, sino que usan la estructura expiatoria para simular una falsa paz en la sociedad, sostenida por la producción de víctimas. Siendo así, lo que se busca con estas acciones es que el Estado conserve el uso legítimo de la violencia, o que el mercado crezca a costa de exclusiones crecientes. Mientras que, el destino de las víctimas de estas instituciones permanece condenado al olvido.

Debemos concluir entonces que nuestra búsqueda de una salida noviolenta, debe alejarse de este tipo de violencia de las instituciones, pues:

No se puede pensar una ética de la noviolencia haciendo transacciones con el “realismo político”, que acepta que dentro del Estado se pueda ejercer la violencia de manera “legítima”; tampoco aceptando que hay víctimas necesarias en las acciones por parte de cualquier actor social, pues se trata de sostener la ilegitimidad de cualquier asesinato y de obrar para reducir las diversas manifestaciones de orden violento (Solarte, 2016, p.344).

1.3.2. La escalada a los extremos

En este apartado vamos a examinar el mecanismo sacrificial a un grado más alto. El más conocido de estos acontecimientos es la matanza del pueblo judío por parte del nacionalismo alemán, pero hay otros casos, como la actual guerra que envuelve a los países occidentales con extremistas musulmanes.

Girard comienza por exponer que la verdadera motivación de la matanza del pueblo judío no era la exterminación de una comunidad de personas, sino que, en nombre de la muerte de estas víctimas se buscaba exterminar no solo de Alemania, sino que gradualmente de Europa y posteriormente del mundo, el pensamiento de preocupación por las víctimas (Girard, 2002, p.222). En un mundo en el cual no se les da un lugar a las víctimas, no existe ningún tipo de impedimento para justificar todo tipo de crímenes. En el caso del nacionalismo, de haber logrado su propósito habría

exterminado del mundo todo cuestionamiento que pudiera hacerse a las instituciones respecto al uso que hace de su violencia.

Girard señala que esta pretensión por parte del nacionalismo solo puede encontrar como base filosófica a alguna figura que no logre comprender la injusticia de la violencia. Este es Nietzsche, quien apoya sus argumentos en el peor darwinismo social, el cual comprende el sacrificio humano como necesario para conservar el bien de la especie (Girard, 2002, p.224). Son este tipo de enunciados nietzscheanos, en los cuales se basa el nacionalismo para cometer sus actos violentos en contra de la comunidad judía.

Estos actos comienzan con la constitución de una comunidad unificada en torno a una supuesta superioridad. Posteriormente, se produce una diferenciación del otro, que en este caso son los judíos, como sujetos extraños a la comunidad nazi. Parafraseando a Girard (2016, 72-75), se constituye al otro como extranjero. El siguiente paso, consiste en recoger los diversos males que aquejaban al pueblo alemán para atribuírselos arbitrariamente a este grupo, legitimando así que se produjera el genocidio del pueblo judío. Sin embargo, a pesar del gran daño que el nacionalismo hizo a la comunidad, jamás logró detener la preocupación que surgió en la modernidad por las víctimas, más aún, parece que la derrota del nazismo hubiera fortalecido esta preocupación haciéndola cada vez más presente.

Hasta aquí podría pensarse que la derrota del nacionalsocialismo nazi forjó una pared contra la violencia, pero el poder mimético es tan fuerte y contagioso que lo único que se provocó fue la instauración de un nuevo chivo expiatorio: el cristianismo. Cada vez que parece que la humanidad logra evidenciar sus procesos violentos, cae ante sus ojos una nueva víctima, la cual en esta ocasión es culpada por no defender las víctimas de manera vehemente, ya que señalan que nunca existió por parte de ellos una acción clara para protegerlos.

Esto muestra el problema al que nos enfrentamos: una acción válida como lo es la preocupación por las víctimas, termina por ser el argumento que sostiene la elección de nuevas víctimas. Una actitud pesimista, tendría que declarar la imposibilidad del ser humano de relacionarse sin violencia. Sin embargo, ahora que

parece que hemos tocado fondo, debemos cavar más profundo en el problema pues aún la violencia no ha llegado a su extremo más cruel.

La situación que hemos descrito es totalmente desalentadora. Siguiendo a Girard, cualquier pensamiento de un mundo futuro que se comprenda a partir de la descomposición del orden sacrificial, debe ser llamado apocalíptico, pues como hemos visto, sin la protección de lo sagrado, que era la víctima sacralizada, nada nos impide acelerar nuestra destrucción (Girard, 2016, p.203).

Las instituciones modernas, el estado de derecho y el mercado expresan esa preocupación por las víctimas; sus planes y programas, su legitimación, siempre son las víctimas. Así, el estado de derecho tiene por fin garantizar los derechos humanos, es decir, asegurar que no haya víctimas; y el mercado predica que es la mejor forma de asegurar que los bienes y servicios lleguen a todos. Son las principales formas actuales de contener la violencia. Sin embargo, estamos en la época de mayor desigualdad económica, pues la riqueza se ha concentrado en muy pocas manos; hay recursos para que todas las personas vivan en condiciones dignas, pero los intereses de las grandes empresas lo impiden; además, esa producción de riqueza se ha hecho no solo a expensas de formas absurdas de neocolonialismo de las empresas y de abusos contra los derechos de muchísimas comunidades, sino que ha tenido un costo ambiental inmenso que pone en riesgo la supervivencia de la vida en el planeta. Por otro lado a nivel político, no solo pasamos el siglo con las guerras más sangrientas a escala global, sino que seguimos teniendo muchas guerras a escala local, con un número muy alto de víctimas. Y en los últimos años, pasada la confrontación entre los grandes bloques, la globalización del mercado y del estado de derecho fue contestada desde la preocupación por unas víctimas, unos excluidos, desencadenando la actual escalada de violencia. Llegamos así a una situación en que la violencia se hace presente en cualquier contexto. Este es nuestro contexto apocalíptico. En este mundo apocalíptico, con cualquier ocasión, puede estallar la violencia más brutal.

Sin embargo, en estos conflictos aparece la misma lógica que describimos antes. Se trata de conflictos entre rivales que se comportan de manera simétrica. Esa presencia de la violencia mantiene al pánico como vínculo social, ya que tanto los grandes actores como los individuos viven una normalidad mezclada con miedo a la

irrupción de la violencia. Las instituciones macro, internacionales, han demostrado su ineficacia casi total para impedir la violencia y la exclusión; y en la mayoría de casos de catástrofes, no han hecho más que empeorar las situaciones.

En este contexto, nos damos cuenta que, sin importar que los mecanismos de la violencia ya han sido revelados, los individuos en vez de buscar nuevas maneras no violentas de relacionarse, se han aferrado con más fuerzas a sus falsas diferencias. La poca capacidad de los humanos para comprender su propia violencia sumado al poder de la globalización, nos conduce hacia lo que podrá ser el exterminio de la vida a causa de una gran guerra o de una crisis ambiental irreversible.

1.3.3. Duelo amplificado y exterminio

Ante lo que podría ser el final de la humanidad, el trabajo realizado por Girard en *Clausewitz en los extremos*, se hace más necesario. Esto debido a que la teoría de un general alemán sobre la guerra, será clave para evidenciar el mecanismo violento dentro de una situación particular, como la guerra llevada a los extremos.

Comencemos por comprender qué es entonces la guerra. Al leer a Clausewitz, se reconoce que la guerra es en esencia como un duelo amplificado (Girard, 2010a): “la guerra es, por ende, un acto de violencia para obligar al contrario al cumplimiento de nuestra voluntad” (p.25). Lo importante de esta definición es la confirmación de la afirmación de la identidad entre las escalas más grandes de violencia, con la escala más primaria, la disputa entre individuos.

Con lo anterior Girard logra establecer una relación entre el concepto de escalada a los extremos y el conflicto mimético, a saber, que la escalada a los extremos es el conflicto mimético llevado a su escala más amplia y cruel (Girard, 2010a, p.25). Es tanta la violencia que se desencadena en este punto, que no puede ser controlada por ningún acuerdo, asesinando víctimas sistemáticamente, legitimado en un actuar en pro de la defensa estatal.

De esta manera, antes de iniciar la disputa existen dos partes con un claro objetivo político. Puede ser el proceso de conquista o defensa de un territorio que otorga unos beneficios particulares para el estado que lo posea. Sin embargo, una

relación que se basa en la búsqueda del apoderamiento o conservación de un objetivo particular está condenada a entrar en conflicto.

Lo anterior se produce, dado que la pretensión política de cada una de las partes va generando una acumulación de sentimientos hostiles que, conlleva a que cualquier motivo -sin importar lo insignificante que sea- logre desatar una guerra. Esta acumulación se da, puesto que “las diferencias (...) son consideradas [...] como obstáculos” (Baeza, 2008, p.50) que son entendidos, a su vez, como sentimientos hostiles que van creciendo de manera exponencial. Si una de las partes comprende una acción de la otra como hostil, esta responderá con la misma hostilidad, quedando atrapados en un constante movimiento en espiral, en el cual ambas partes responderán de manera tan simétrica que se harán completamente indiferenciables. Cuando se llega a este punto, el objetivo político que se tenía al principio queda totalmente sepultado en la masa hostil e indiferenciable que han formado ambas partes.

Seguimos en la época inaugurada por la Revolución Francesa y las guerras napoleónicas. Los antagonismos de entonces desencadenaron las dos guerras mundiales y originan, en buena medida, la actual configuración del planeta (Girard, 2010a, p.48). El sentimiento de hostilidad se ha hecho global, haciendo que cualquier acción que se comprenda como ofensiva sea la fuente para el inicio de un conflicto, en otras palabras, solo basta la más mínima chispa para explotar un mundo que está lleno de gas inflamable.

La mayor dificultad que presenta este mundo es que estas guerras tienden a escalar a los extremos. La violencia se ha desbordado de todos los límites conocidos, haciendo que, en el caso de una guerra, esta sea disputada sin ningún tipo de reglas. Clausewitz propone que existen dos tipos de guerras: la real y la absoluta. En la primera no se ha perdido de vista la humanidad de los combatientes; se trata de la guerra tradicional europea. En la guerra absoluta no importa la humanidad de los soldados ni se respeta a la población civil.

Además, no hay tiempo para reflexionar sobre el perjuicio del ataque; lo importante es la inmediatez con la que se responde y la potencia del impacto que se le da al otro. Del mismo modo, debemos buscar el porqué de esta respuesta tan agresiva,

pues a pesar de que siempre nace como una acción contestaría ante un supuesto ataque, se genera a su vez un actuar recíproco que engrandece en todo momento el conflicto.

En términos girardianos hablamos de un conquistador y un defensor (Girard, 2010a, p.42). El atacante (X) desea apoderarse del estado del defensor (Z). Sin embargo, la verdadera responsabilidad de la guerra recae sobre el defensor pues como afirma Clausewitz, mientras que “el conquistador desea la paz, el defensor desea la guerra” (Girard, 2010a, p.42). Prueba de esto, es que será elección del defensor (Z) escoger el lugar de enfrentamiento, el apoyo que necesita de parte de sus aliados para golpear con más fuerza y el momento preciso para contraatacar.

Sin embargo, si al principio de este apartado definimos la guerra como un duelo amplificado (Girard, 2010a, p.25), no podemos dejar de lado la importancia que tiene el deseo mimético en el inicio del conflicto que se transforma en guerra. Si nos ponemos en la perspectiva de X, se ha iniciado una guerra que ellos no pretendían comenzar, pero el contexto hostil es el mismo para ambas partes, haciendo que se produzca una respuesta recíproca al contrataque hecho por Z.

Lo que buscamos no es tomar partida como si señaláramos a un único responsable de la guerra -pues eso supondría la creación de un nuevo chivo expiatorio- sino que, mediante la hipótesis de X y Z, pretendemos señalar cómo, este contexto de escalada a los extremos, implica también la doble reciprocidad que hemos explicado anteriormente. Prueba de esto es el constante intercambio de roles entre X y Z cada vez que se produce un golpe. El primer ataque nos señala el papel inicial que tomará cada una de las partes, pero la sucesión recíproca de ataques y contrataques produce una variación constante de los papeles, haciendo que cada una de las partes sea responsable de la continuación de la guerra, debido a que cada una de ellas tendrá el rol de defensor en determinado momento.

Es entonces esta reciprocidad la que va envolviendo a ambas partes en el movimiento en espiral característico del proceso de doble mediación. Z imita la agresividad en el actuar de X, mientras que, a su vez, X imita la violencia del contrataque de Z. Como ha sido recurrente en cada una de las escalas trabajadas, en este caso el afán de cada uno de los actores involucrados en la guerra por diferenciarse del otro, hacen que caigan cada vez más profundo en el abismo de la indiferenciación.

De este modo, estas guerras que son usadas con el objetivo político de justificar diferencias o crear algunas nuevas, resultan siendo la prueba de nuestra verdadera constitución mimética (Girard, 2010a, p.50-52).

Sabemos ahora que X y Z están envueltos en una guerra en la cual es imposible diferenciar uno del otro, haciendo nula la posibilidad de que la guerra tenga un final consensuado entre ambas partes. Siendo así, podemos evidenciar que, cuando la guerra llega a este punto de indiferenciación, se hace inminente un final catastrófico. Como ambas partes se han convertido en una única masa, la conclusión a esta reciprocidad violenta debe ser el completo exterminio de ambos estados. Siendo así, lo anterior se dará a menos que ambas partes fijen su violencia contra una nueva presa (Y), exterminándola como una resolución sacrificial al conflicto. De la misma manera que los miembros de la comunidad escogen una víctima para menguar la violencia, las partes inmersas en esta guerra deben sacrificar para apaciguarla. La violencia solo puede ser detenida mediante el asesinato, sin embargo, ninguna de las partes está dispuesta a sacrificarse ni a detenerse. Lo anterior, produce que sea necesaria la instauración de una nueva víctima a la que se le pueda culpar de esta disputa, pues la sed de violencia que se ha producido en la comunidad debe ser saciada de alguna manera.

Siguiendo lo anterior, no importará quien sea la víctima, ni mucho menos el por qué fue elegida; será suficiente con que los responsables de esta elección señalen cualquier tipo de característica que indique la responsabilidad de esta víctima sobre la guerra que se ha venido disputando. Así, no será necesario que el chivo que se ha elegido sea un estado como tal, lo importante es que la sangre que se derrame logre cubrir por completo la intensidad de la guerra que se ha librado.

La nueva víctima será destruida, logrando instaurar la paz entre las partes en conflicto. No obstante, debemos preguntarnos cuanta sangre será necesaria para pacificar a los estados en guerra. Sabemos que para apaciguar una pequeña comunidad fue necesaria la lapidación de una víctima. Ahora bien, si hablamos del conflicto entre dos estados que contienen diversas comunidades, será necesario un derramamiento de sangre inmenso que implicará el asesinato de grupos sociales completos, para que posteriormente se pueda declarar un estado de paz entre las naciones.

El genocidio judío en el marco de la segunda guerra mundial sigue siendo evidencia suficiente para demostrar lo que hemos descrito. Los nazis cometen dicha matanza basados no solo en ciertas diferencias, sino convencidos además de la responsabilidad que ellos tenían en los problemas padecidos. La guerra prosiguió teniendo como resultado la derrota del nacionalsocialismo, sin embargo, el daño realizado ya no tenía reversa. El genocidio había sido tan cruel y numeroso que logró establecer nuevas instituciones que velaran por garantizar la diplomacia en las relaciones no solo interestatales, sino que también entre individuos.

Somos parte de un mundo que cree haber sentado sus bases en el recuerdo de las víctimas de este genocidio, pues ellos se han convertido en mártires sacrificados para lograr la supuesta paz que vivimos. Sin embargo, no somos capaces de evidenciar que el verdadero proceso que ha constituido nuestro mundo es la violencia. Prueba de esto, es el modo de actuar mediante el cual convertimos en héroes a las víctimas, pero seguimos reiterando procesos violentos en contra de nuevos chivos para mantener controlado un posible desbordamiento de la crisis. Mostramos así que nuestra verdadera figura sacra es la violencia.

Comprendamos pues, que al ser la violencia la real conductora de nuestro mundo, estamos condenados al exterminio completo de la humanidad. Cuando la crisis llegue a una dimensión planetaria no encontrará ninguna resolución sacrificial más que la destrucción completa de la humanidad (Girard, 2016, p.48). Esto es una posibilidad inminente por las dimensiones a las que ha sido llevada la guerra, ya que, si hablamos de una crisis violenta a nivel mundial nada podrá calmar sus ansias de sangre, terminando así por el sacrificio de la humanidad por completo.

Tenemos pues la difícil tarea de buscar posibilidades para romper con el dominio de la lógica de la violencia, como los ofrecidos en el Evangelio, pero el panorama no parece alentador (Girard, 2010a, p.304-306). Como hemos visto, las instituciones se mantienen en su rol de hacernos olvidar de nuestra naturaleza mimética y violenta, estableciendo una cortina de humo que dificulta tomar conciencia de esta situación. Lo anterior tiene además un agravante, al ser el cristianismo el chivo expiatorio de la modernidad, sus relatos son totalmente desechados y mal vistos en cualquier tipo de contexto. La violencia se ha blindado de tal manera que parece

impenetrable, sin embargo, debemos ser capaces de reconocer que esa verdad expuesta en los evangelios no difiere de las reflexiones de Clausewitz, pues finalmente “la escalada a los extremos es el rostro que ahora adopta la verdad para mostrarse a los hombres” (Girard, 2010a, p.161).

Nos vemos pues, inmersos en un mundo globalizado que se enfrenta a su exterminio, pero que arrincona, señala y desecha relatos que ofrecen una opción para salvarlo. El contexto general del mundo se encuentra tan contaminado que desalienta cualquier tipo de esfuerzo por preguntarnos por una solución. Sin embargo, si en realidad el trabajo que hemos realizado hasta aquí ha sido correcto, es nuestro deber animarnos a sugerir una salida que prevenga lo que parece ser una caída al vacío.

2. RECONCILIACIÓN

El propósito de esta segunda parte de nuestra investigación será encontrar y sugerir alguna manera de resolver el intrincado conflicto mimético sin apelar a la violencia. Para esto, debemos tener claro que cualquier posible solución debe contar con la constitución mimética del ser humano. Además, debemos tener claro que partimos de una realidad violenta, de manera que no podemos sugerir tan solo un nuevo modo de relacionarnos, sino que este debe darle respuesta a la hostilidad en la estamos sumidos.

2.1. Obstáculos para una salida noviolenta

Comencemos por evidenciar las mentiras que imposibilitan llevar una relación pacífica con los demás. El primero de estos problemas es la falsa autonomía con la cual el individuo justifica su modo de actuar. Recordemos que en el primer capítulo señalamos la falsedad de lo que conocemos como la autonomía; el individuo que ha sufrido una desilusión gigantesca producto de encontrarse vacío, o de desear de forma violenta aquello que el otro parece poseer, decide volcarse en la mimesis del otro identificando en él la autonomía que pretende adquirir.

2.1.1. Falsa autonomía

Como ya lo hemos visto, el sujeto se enfrasca en la imitación de cada una de las características del otro, encontrando que solo mimetizar algunos rasgos del otro no lo hará poseedor de su autonomía. Entonces el sujeto se sumerge más en su deseo mimético, llegando así hasta el punto de establecer como objetivo la apropiación total del ser del otro; es lo que Girard llama “deseo metafísico” por el cual hacemos de los otros nuestros ídolos (Girard, 1985, p.79-81).

El engaño se produce debido a la dificultad de la reflexión sobre nosotros mismos o, en otras palabras, nuestra relación constitutiva con los otros. Ese sujeto al que imitamos sufre la misma problemática, de manera que, ambas partes sienten repugnancia de su propio ser buscando encontrar la consistencia en el individuo que imitan, pero jamás logrando encontrarla. Una posibilidad para acercarse a alguna consistencia ontológica sería el acercamiento a un Dios verdadero, empero, como afirma Girard (1985) “el impulso del alma hacia Dios es inseparable de un descenso hacia uno mismo” (p.58), y como ya hemos visto, al sujeto sumergido en el deseo mimético le cuesta mucho trabajo el examen de sí mismo.

Comprendamos pues, que mientras el individuo justifica el querer apoderarse del ser del otro basado en la necesidad de adquirir la autonomía que no posee, la teoría mimética lo contradice, ya que “tiende a relativizar la posibilidad misma de la introspección: descender en uno mismo es, en todo momento, encontrar al otro, al mediador, a aquel que orienta mis deseos sin que yo sea *consciente* de ello” (Girard, 2010a, p.36). De este modo, la introspección revela que de ser capaz de observarse dentro de sí mismo, uno no descubriría más que la presencia del otro como constituyente de nuestra identidad. En suma, el individuo se enfrenta a un problema demasiado complejo, pues, por un lado, basa su existencia en la búsqueda de una autonomía que no existe y, por otro lado, esta necesidad de ser autónomo le imposibilita comprender su verdadera constitución, la cual es dependiente de la mimesis de otros.

2.1.2. La forma paradójica de reconciliación

Entonces, ¿Cómo puede un individuo que se constituye a partir de los otros, relacionarse de formas no violentas, sabiendo que sus relaciones tienden a la violencia?

Para desarrollar esta pregunta, propongámonos en primer lugar, identificar si existe algún momento dentro ciclo mimético en que el individuo no se encuentre en una relación hostil con los otros miembros de su comunidad. De manera que, si llegáramos a encontrar algún momento en el que no existiera disputa, logremos extraer características que nos permitan posteriormente sugerir una posible salida.

Si recapitulamos lo hecho hasta aquí, encontraremos dos momentos que parecen satisfacer el requisito que pusimos previamente. Siguiendo el orden de nuestro trabajo -de la escala más pequeña de la violencia a la más grande-, encontramos primero el proceso de mimesis por medio de mediación externa. Cuando un sujeto mimetiza a otro que está alejado de su contexto físico o espiritual, no se dirige al conflicto, dada la imposible respuesta de ese otro; se trata entonces, de una relación mimética en que no se llega a la rivalidad, aunque el destino violento o no de esa mimesis depende de la calidad del sujeto imitado. En un segundo lugar, encontramos que después del asesinato del chivo expiatorio por parte de la comunidad, exterminada la persona que encarna el mal, la comunidad encuentra un estado de paz y reconciliación, puesto que ya no se sienten amenazados ante lo que podía ser una guerra de *todos* contra *todos*.

En el segundo caso, nos enfrentamos a una comunidad que se encuentra en completa hostilidad hasta el momento en que, asesinando la causa del mal, llega a una reconciliación en la que los individuos de este grupo dejarán de sentirse amenazados y no actuarán con violencia por un tiempo. Se trata, sin embargo, de una reconciliación paradójica, lograda sobre un asesinato y, entonces, construida sobre la violencia. Por eso es falsa. Es la paz que ofrecen todas las instituciones en todas las culturas, una paz que reposa sobre unas víctimas ocultas. Además, es una paz que surge de la aplicación de la violencia contra la violencia, lo que conlleva a una espiral de actos violentos.

Solarte (2016) explica lo anterior aclarando que:

Al hacerse extensiva la rivalidad por contagio, encontramos una potencial violencia de todos contra todos, que podría destruir toda la vida social si no conllevará la desviación paradójica de la violencia contra un tercero, es decir, la reconciliación de todos gracias a la construcción de una víctima. La violencia colectiva, el asesinato colectivo de una

víctima elegida de manera arbitraria, opera, por tanto, como la fuerza que reconstruye en orden social (p.84-85).

Siendo así, la humanidad emerge de esta clase de violencia y las instituciones tienen el papel de modular las formas de violencia que ellas contienen. Entonces, nuestro trabajo más que hacer un juicio moral debe tratar de comprender el proceso de hominización y su peso en las culturas actuales. Sin embargo, como ya ha sido revelado el mecanismo victimal a través de la revelación del Evangelio, no tenemos que aceptar que la única forma de reconciliación y paz sea una forma de esta antigua paradoja del desorden extremo que produce el orden social.

Esto debido a que: “la reconciliación, si esta fuera posible como algo alterno al sistema de violencia en que vivimos, ciertamente no puede volver a construirse a través de la violencia, porque no se haría más que repetir el mecanismo sacrificial” (Solarte, 206, p.464).

Como hemos visto, Girard estudió estos procesos de violencia que producen el orden social a través de la deconstrucción de los mitos. Una lectura directa de ellos nos lleva a las colecciones de diversidad de mitos que han producido los antropólogos; por eso se necesita de una reflexión deconstructiva, que se pregunte cómo es posible que todos los mitos relaten procesos similares y, sin embargo, callen sobre ello (Girard, 2002, p.99).

Aquello que ocultan todos los mitos es la víctima, pues el orden social que maravillosamente narran los mitos, es la reconciliación obtenida a su costa. Siendo así, Girard dice: “la unanimidad violenta ha reconciliado a la comunidad y el poder reconciliador es atribuido a la víctima, bien ‘culpable’, bien ‘responsable’ de la crisis” (Girard, 2002, p.47). Se trata de la doble significación de la víctima que, por un lado, significa el mal que se debe exterminar de la comunidad, y por otro, es la figura divina que ha traído paz a la comunidad.

Este cambio de malhechor a bienhechor divino no es contado en los mitos, que narran de manera unánime el origen divino de las más diversas comunidades. Pues todos estos dioses primitivos tienen la doble faceta de lo sagrado, que es a la vez fascinante y aterrador, es decir, no son completamente bondadosos. Podemos ver que sus rasgos amenazantes son vestigios de un pasado perdido en el que ese dios no era

tal, sino un miembro del grupo al que atribuyeron ser la causa de todos los conflictos vividos. Una vez el grupo asesina a esa víctima, como la comunidad se ve a sí misma emergiendo de ese asesinato, vive su primera experiencia de lo sagrado. Girard explica lo anterior afirmando que “lo que los reconcilia, [...] no puede ser otra cosa que la proyección sobre la víctima primero de todos sus temores y después, una vez que se sienten reconciliados, de todas sus esperanzas” (Girard, 2002, p.94).

Esta reconciliación, en la forma del orden social, no es vivida como producida por los victimarios, sino que solo emerge del asesinato fundador. Si bien se trata de un proceso de autocomposición del orden social a partir del máximo desorden, lo inexplicable de la violencia fundante remite lo sagrado afuera y así, la comunidad reconciliada parece nacer de ese dios (Girard, 2002, p.125-128).

El mecanismo victimal produce el orden social con la condición de que las diferencias del grupo se hayan disuelto en una masa indiferenciada. Es esta unanimidad primigenia lo que constituye a la víctima, primero como chivo expiatorio y luego como lo sagrado. La unidad segunda, la del orden social que emerge, es la experiencia de la reconciliación que trae la víctima gracias a su sacrificio y su sacralización (Girard, 2016, p.89).

Como se trata del proceso de hominización, no hay ni elección ni conciencia. Además, como se trata de acciones desencadenadas por los conflictos de deseo, todo es vivido en el desconocimiento. Así, las primeras comunidades humanas no logran comprender el proceso de la violencia reconciliadora, y con el tiempo construyen mitos que narran de manera muy deformada estos procesos. Por otro lado, debido al imperativo de la repetición para asegurar la eficacia de lo sagrado, cada comunidad y cada cultura desarrolla sus rituales, que en principio se centran todos en los sacrificios de seres humanos, aunque luego estos fueron siendo sustituidos por sacrificios de animales.

Siendo así, es necesario que ahora nos preguntemos si esta reconciliación que se da en el ciclo mimético es realmente la única posibilidad que tenemos. Para esto, tengamos en cuenta que la pregunta que orienta todo este capítulo se refiere a la posibilidad de establecer maneras no violentas de relacionarnos. Por esto, debemos ser

críticos de esta falsa reconciliación de la comunidad, pues se constituye como un proceso de violencia hacia una víctima inocente.

A pesar de lo anterior, no podemos terminar aquí nuestra búsqueda. Por el contrario, podemos dirigirnos a otras fuentes en las que podamos encontrar alternativas que reduzcan la violencia y no tengan una salida sacrificial. Para esto, en el siguiente apartado trabajaremos en dos fuentes usadas por Girard: las novelas y los evangelios. Ya que, nuestro autor encuentra en este tipo de textos la posibilidad de denunciar la verdad que esconde el mecanismo sacrificial.

2.2. Salidas no violentas en la novela y el evangelio

En primer lugar, vamos a detallar lo descrito en las novelas, con el propósito de evidenciar si existen personajes capaces de escapar a las relaciones violentas y sí en estos relatos pueden hallarse procesos de construcción de nuevas maneras de relacionarnos o formas de reconciliación sin nuevas víctimas. Comencemos entonces, por señalar que la mimesis del otro surge a partir del odio que el héroe siente por sí mismo, debido a que se siente vacío (Girard, 1985, p.56). Sin embargo, ¿qué pasaría con el caso de personajes dostoievkianos en los cuales no se puede evidenciar este sentimiento de odio, sino que, por el contrario, son relatados como poseedores de una perfección moral como en el caso del príncipe Myshkin o Stragovin? (Dostoievski, 1999, p.7-10).

2.2.1. El dandi y la dialéctica de la indiferencia

El caso de los dandis resulta bastante particular puesto que no sabemos si han dejado de desear porque los otros los desean, o si los otros los desean porque parece haber dejado de desear (Girard, 1985, p.148). Podemos plantear la hipótesis de que este tipo de personajes pueden lograr desvincularse de relaciones violentas, puesto que no parecen adentrarse en proceso miméticos.

No obstante, evitar el deseo supone algún tipo de parálisis en la acción, que no es lo que buscamos. Debemos entonces, examinar en detalle si el actuar de los dandis responde a todas las características que buscamos. Pues no tener claridad respecto al porqué de su decisión, parece evidenciar que no surge de una reflexión desinteresada.

Frente a este obstáculo, Girard (1985, p.149) propone que la clave y motivación del actuar de los dandis es la indiferencia hacia los otros. Por ejemplo, el príncipe Myshkin parece tener un deseo tan lejano que puede convencer a los otros que no desea. Esta lejanía de su deseo impide que caiga en conflictos triangulares con otras personas, mostrándose indiferente a las relaciones con otros.

El dandi usa la indiferencia como medio para escapar del enfrentamiento mimético. Por esto, cabe preguntarnos si esta es la actitud que buscamos como guía para una posible salida, es decir: ¿puede darse un cese al conflicto mimético basados en un actuar indiferente con el otro? Siguiendo a Girard (1985, p.228), la indiferencia no constituye una verdadera libertad en el actuar frente a los otros, por el contrario, constituye una nueva manera de estratificar a las personas de la comunidad.

Para explicar esta idea, Girard toma prestado los conceptos “amo” y “esclavo”¹², usados por Hegel (2010, p.257) para exponer la disputa de las autoconciencias por el reconocimiento. Sin embargo, Girard (1985, p.101) hace un pequeño viraje respecto al significado que el autor alemán le da en su obra, pasando así de una dialéctica de señorío y servidumbre a una dialéctica de la indiferencia.

Esta dialéctica de la indiferencia que acabamos de mencionar, evidencia el modo de actuar de los dandis. Estos personajes se muestran ante las demás personas como caballeros serenos y dignos de imitar, pues nunca se les ha visto en ningún tipo de disputa o mala conducta. Sin embargo, lo que se esconde en esta postura es un deseo hacia sí mismo que pretenden sea replicados por los demás, logrando así reduplicar el deseo por sí mismos. Mediante este proceso el dandi logra constituirse como amo, mientras que quienes lo siguen se portan como esclavos.

Del mismo modo, podemos afirmar que personajes como el príncipe Myshkin son indiferentes frente a las otras personas con el objetivo de ponerse como superiores a ellas. En palabras del autor francés: “el dandi debe reunir en su persona todas las condiciones del éxito metafísico para que la lucha de amo y esclavo siempre se incline

¹² Lenguaje usado especialmente en el apartado de *Autoconciencia*, concretamente en (A) *Autonomía y no autonomía de la autoconciencia; dominación y servidumbre*. Véase Hegel, F. (2010). *Fenomenología del espíritu* (Antonio Gómez, trad.). Madrid: Abada editores.

a su favor” (Girard, 1985, p.149). Dado esto, el sentimiento de indiferencia no tiene la finalidad de escapar al conflicto, sino de ponerse siempre como ganador del mismo.

Adicionalmente, esta dialéctica de la indiferencia deja sin oportunidad de victoria al esclavo, puesto que, el deseo del dandi es sentirse secretamente deseado por los miembros de la comunidad, más no entregarse a nadie “inferior” a él, de manera que, si uno de los esclavos hace evidente la fascinación por el dandi, este obtendrá como resultado una indiferencia real. Nada satisface menos el orgullo del dandi que un sujeto que evidencie su deseo por él. Siendo así, se produce un doble proceso que mantiene al dandi a salvo: primero el esclavo no tiene otra salida que desear desde las sombras, acallando siempre su necesidad de poseer el ser del dandi; segundo, si uno de los miembros comenzará a mimetizarlo, sería evidente su deseo obteniendo la indiferencia y lejanía de su objeto de deseo.

Como podemos ver, razón tiene Girard en afirmar que los personajes de estos novelistas deben ser entendidos como una nueva forma de lucha de las conciencias (Girard, 1985, p.103). Esto debido a que esa actitud indiferente del dandi (amo) busca un reconocimiento que, a pesar de ser secreto, lo convenza de su falsa autonomía, pues no logra darse cuenta que esta solo le es posible a través de los otros. Sin embargo, a pesar que este dandi pareciera ganar todas las batallas, siempre está a la espera de otro que le oponga una resistencia exitosa, ya que como la indiferencia es ejercida por personas cercanas y en su mayoría “inferiores”, no resulta difícil para el dandi salir victorioso. En cambio, si apareciera un rival que le permitiera conseguir ese deseo que tiene lejano pero existente, no tendría otra opción que recaer en el deseo mimético para lograr conseguirlo.

Por otro lado, los esclavos imitan el comportamiento del dandi entendiendo que solo mediante él pueden obtener la autonomía que no poseen. Sin darse cuenta que solo es mediante su reconocimiento que este amo logra reconocerse como poseedor de un objeto que tampoco tiene. Nos enfrentamos a personajes que ni siquiera han logrado salir del obstáculo de la falsa autonomía y que no basan su modo de actuar en procesos no violentos. Solo usan la dialéctica de la indiferencia para desviar y elaborar la violencia, con el fin de salir siempre victoriosos del conflicto.

2.2.2. El héroe como portavoz de la superación del novelista

Para proseguir, recordemos una afirmación que tomamos de Girard (1985, p.228), respecto a la libertad que el dandi cree poseer: la indiferencia no constituye una verdadera libertad, sino que es usada para estratificar las personas. Así pues, es válido preguntarse por la posibilidad de una verdadera libertad que sea capaz de escapar de las dinámicas miméticas violentas.

Frente a este cuestionamiento encontramos una respuesta de Girard en su obra *Mentira romántica y verdad novelesca*. Allí nos dice: “La carrera heroica es un descenso a los infiernos que, casi siempre, termina con un retorno a la luz, con una conversión metafísica intemporal” (Girard, 1985, p.228). Esta afirmación hace referencia particularmente al proceso que coincide con el final de las grandes novelas, es decir, la conversión de su héroe. Siendo así, propongámonos concentrar nuestro trabajo especialmente en los procesos hechos por los héroes que producen esta conversión en el final de los relatos.

En concordancia con lo propuesto, remitámonos a otra novela analizada por Girard (1985, p.10). Usaremos entonces, el personaje del Quijote relatado por Cervantes en su novela *Don Quijote de la Mancha*.

Tengamos en cuenta primero, que para Girard (1985, p.209) existe una relación intrínseca entre el autor y sus personajes principales. Esto debido a que deconstruye las novelas no tanto por ubicarlas en un contexto social, sino porque las remite a su autor. Así, Girard propone que el novelista logra revelar la verdad del deseo mimético en la voz de sus héroes, usando así a sus personajes como portavoces de su propia experiencia (Girard, 1985, p.209-210).

En el caso de Cervantes nos enfrentamos a un deseo mimético muy sutil que no señala a nadie como totalmente culpable, pero tampoco deja a ninguno exento de una posible culpabilidad. Podemos identificar que el modelo de deseo mimético que asume don Quijote es Amadís de Gaula. Sin embargo, si nos enfrentamos a un deseo sutil que no señala directamente a nadie, es necesario preguntarnos cuál es el primer deseo del Quijote de manera que podamos comprender esta relación. Ante este cuestionamiento, Vinolo (2010) explica que:

Don Quijote quiere ser caballero. Por lo menos esto es lo que él desea de forma consciente. Este es su deseo, de la misma forma que lo desea Amadís. Quiere ser autónomo en sus deseos tal como parece serlo Amadís; y es por eso, para poder ser caballero como Amadís, que lo imita (p.24).

Es este primer deseo del Quijote el que caracteriza la sutileza de la relación con su mediador. A cerca de este tema Solarte (2012) afirma que:

En el universo de la mediación interna, la lucha entre amo y esclavo se descubre en el terreno de las relaciones amorosas, tal como se puede apreciar en las novelas románticas. En ellas, el amo es aquel que mejor miente, porque disimula sus deseos. El esclavo es quien confiesa su deseo y humilla su orgullo (p.104).

Conforme a lo anterior, el héroe relatado por Cervantes se mueve durante toda la obra con base en la mimesis constante de la figura de Amadís de Gaula. Sin embargo, como no logra ser suficientemente cauteloso en su deseo, se convierte en el esclavo que ha revelado su deseo. Siendo así, toda la novela relata entonces el deseo mimético del héroe y su lucha por lograr apropiarse de la figura que se ha constituido en su amo.

Ahora, lo especial de esta obra es que al ser Amadís un modelo lejano del Quijote, no se produce un conflicto mimético violento, sino que por el contrario pasa toda la novela en una serie de aventuras en las que se ve claramente la mimesis que hace de la caballería, sin entrar en acciones hostiles en contra de otro. Empero, a pesar de esta singularidad, el héroe no logra darse cuenta del deseo mimético que controla su actuar, siguiendo así una vida con base en la creencia de su autonomía.

Don Quijote, a pesar de no enfrentarse a un conflicto mimético violento, es incapaz de salir de la falsedad de su autonomía. No obstante, Girard (1985, p.262) señala que esta salida llega en la muerte del Quijote, cuando expresa su desengaño sobre el modo de vida que ha llevado con base en la caballería.

Lo que podemos deducir de esto es que con la muerte se da un proceso luminoso donde el héroe renuncia a la falsa divinidad, y a su vez, a la esclavitud a la que se sometió. Pues cuando el individuo enfrenta su finitud se encuentra solo y debe asumir este proceso con sus propias fuerzas, dirigiendo su mirada ya no hacia el otro, sino a su existencia perdida, logrando percibirla “con visiones más amplias y más distantes” (Girard, 1985, p.267).

Esta mirada introspectiva, que es una memoria afectiva de su experiencia, implica dar un paso atrás para poder adentrarse en sí mismo, permitiéndole al héroe tener una vista panorámica tan amplia, que logra revisar su pasado. Esto se necesario, pues solo mediante este proceso el héroe obtendrá un triunfo sobre su amor propio, ya que precisará romper por sí mismo su falsa noción de autonomía, logrando descender profundamente en el conocimiento de su *yo* y consiguiendo así el conocimiento del otro.

Esta renuncia al amor propio, implica la renuncia al deseo de apropiación y la libertad frente a este para poder avanzar hacia la verdad de su desgracia. Se trata del momento capital del género novelesco, cuando el novelista descubre como igual a aquel otro que lo fascinaba. Se produce así lo que Girard (1985) denomina el “*milagro novelesco*” (p.270), por el cual el *yo* y el *otro* se identifican como iguales. Al reconocer esta identidad, el héroe renuncia a las diferencias con el otro, pues todos los sentimientos malos, como la angustia producida por el deseo metafísico, son sustituidos por sentimientos contrarios como la alegría y la paz, que provienen de la liberación que el personaje ha tenido de la divinidad, obteniendo pasar del deseo según el otro al deseo según *uno mismo* (Girard, 1985, p.265).

Recapitulando, cuando suponemos que en la novela el héroe ha sido derrotado por la llegada de su muerte es cuando este realmente triunfa, puesto que, con la pérdida de su orgullo logra calmar su deseo de seducir o de dominar a los demás. De esta manera, el verdadero héroe no es aquel que relata el novelista, sino el que consigue superar el deseo metafísico “logrando ser *capaz de escribir la novela*” (Girard, 1985, p.267).

Existe entonces una relación intrínseca entre el novelista y su héroe, ya que el escritor lo usa como portavoz de su propio proceso de comprensión de su verdad existencial. De esta manera, hablar de muerte y vida del personaje simboliza en realidad muerte y vida del novelista. Siendo así, “el desenlace novelesco es una reconciliación entre el individuo y el mundo” (Girard, 1985, p.277), que puede ser comprendido realmente como la reconciliación del novelista que ha tratado, con su obra, de revelar a todos los lectores la verdad sobre el mecanismo mimético.

Hasta este momento, no habíamos encontrado ningún proceso no violento real, sino que habíamos estado revelando la falsedad de supuestos procesos reconciliatorios. Ahora, con la revelación de este proceso luminoso que encontramos en la muerte del personaje novelesco, hemos sido testigos del primer momento reflexivo del héroe que concluye en una salida a la dinámica violenta.

2.2.3. El evangelio frente a la violencia

No obstante, aún no hemos terminado de investigar las fuentes utilizadas por Girard en su obra. Siendo así, adentrémonos en este apartado en el estudio de los evangelios, buscando encontrar procesos no violentos, que nos proporcionen una visión general de esta diferencia que destaca Girard (1985, p.32) entre la novela y los evangelios *versus* el mito.

Como se pudo constatar en el primer capítulo del presente trabajo, los evangelios han constituido un texto recurrente en la comprensión del ciclo mimético. Pues mediante estos se ha revelado la verdad que se esconde en nuestro modo de actuar, mientras que, en paralelo, hemos visto como el mito se encarga de ocultar estos procesos. Sabemos entonces que en el mito la víctima siempre es culpable y sus perseguidores poseen siempre la razón, por el contrario, en la Biblia nunca es reconocida culpable.

Miremos por ejemplo el relato de José, quien es vendido por sus hermanos debido a la envidia que sentían por el trato especial que su padre le daba. Más adelante, es llevado a la cárcel por una acusación falsa hecha por la mujer del comerciante que lo había comprado, estando allí, es conducido al lugar del faraón para que interprete sus sueños (Génesis 37: 1-35).

Habiendo José logrado la interpretación adecuada de los sueños de prosperidad y hambruna, se convierte en uno de los hombres más importantes. Pero en su casa paterna llegó la hambruna, obligando a que el padre envíe a los hijos mayores a pedir clemencia al reino. Ya allí, los hermanos piden ayuda a José sin poderlo reconocer, pues era mayor y vestía con ropas diferentes. Del otro lado, José reconociéndolos, decide ayudarlos advirtiéndoles que de necesitar nuevamente ayuda tendrán que venir necesariamente con su hermano menor (Génesis 42: 9-38).

Con el pasar de los días, los hermanos volvieron al reino trayendo esta vez a su hermano menor, Benjamín, para pedirle de nuevo comida a José. Este accedió a brindarles comida nuevamente. Sin embargo, en el momento de guardar la comida para poder llevarla, se las arregló para meter una de sus copas más valiosas dentro de la carga que llevaba Benjamín. El objetivo de esto era acusar a su hermano, para ver si alguno de sus otros hermanos se ofrecía a cambio, demostrando que se habían arrepentido de lo que le hicieron. Dado esto, cuando José anuncia que llevará a Benjamín a la cárcel por el robo, el hermano mayor (Judá) le pide a José lo reciba a él a cambio, pues su padre ya había perdido un hijo y no soportaría la pérdida de su hijo menor. Al ver esto, José comprende que sus hermanos han cambiado y decide revelar su identidad, perdonarlos a todos y acogerlos en su hogar (Génesis 44: 1-34).

Lo que propone este tipo de relatos es remplazar la venganza por el perdón, pues es el único modo que existe de detener la espiral de venganza (Girard, 2002). Además, también se hace clara la diferencia fundamental entre mito y Biblia, a saber, que: en el primero la violencia siempre es la gran triunfadora, y en el segundo, “la violencia es expuesta, denunciada y finalmente perdonada” (Girard, 2002, p.153).

En palabras de Girard (2002), “los evangelios revelan todo aquello que necesitan saber los hombres para comprender sus responsabilidades en cualesquiera violencia y en cualesquiera falsas religiones” (p.166). Esto debido a que el individuo se ha encontrado siempre en el desconocimiento de sí mismo producto de sus falsas creencias. Este es el sentido de las palabras de Jesús en la cruz: “Padre, perdónalos, pues no saben que están haciendo” (Lucas 23-34), señalando el proceder ignorante de la masa en el momento del sacrificio de la víctima, la cual siempre es asesinada por decisión de esa masa, que nunca es justa ni razonable, sino que obedece al contagio mimético que pide sacrificar. Aquí se debe resaltar lo que revela Jesús en sus palabras, a saber, que el hombre actúa a partir del desconocimiento producto de la incomprensión de las dinámicas miméticas violentas.

La revelación evangélica, en cuanto desoculta el mecanismo sacrificial y expone la inocencia de la víctima, posee la capacidad de señalar una solución capaz de desarticular los procesos violentos. Así, en lugar de una falsa divinidad que brota del sacrificio, nos encontramos con un Dios que a lo largo de la revelación bíblica va

tomando el camino de las víctimas e identificándose con ellas, hasta ser una de ellas y morir en la cruz. Donde en las religiones tradicionales era el lugar de transfiguración de la víctima en el ídolo, en los evangelios es el lugar en que cesa el poder de esos dioses e inicia el proceso de desacralización (Girard, 2002, p.148).

A diferencia de las víctimas de los mitos, en los evangelios Jesús decide bajar a Jerusalén y asumir el juicio y la condena que ya estaba pactada por parte de las autoridades judías. Esta decisión de entregar su vida le da libertad para no aceptar las falsas acusaciones e invertir el sacrificio, de ser ejecutado mecánicamente por la masa violenta por la entrega de la propia vida (Girard, 2002, p. 168-171).

Parafraseando a Smith (2014, p.153), la actitud de Jesucristo permite un concepto clave para la noviolencia, este es la “no-resistencia”, que debe ser comprendida como una actitud activa para combatir el conflicto. A partir esta, Jesús no solo rompe con la dinámica violenta, sino que propone ante la comunidad una nueva manera de responder ante la hostilidad¹³. De esta manera, si los dioses de las religiones legitimaban la violencia del orden social, el Dios bíblico revela la injusticia y arbitrariedad con la que la comunidad toma sus decisiones, es decir, sus sacrificios

El cristianismo primitivo surge a partir de la experiencia del perdón y conversión de quienes participaron en la ejecución de Jesús. Su fuerza solo se puede mantener en pequeñas comunidades que mantengan la fuerza de los procesos de conversión, es decir, la actitud autocrítica pero compasiva que trae el perdón. Lo que propone Girard (2002, p.243) no es una producción milagrosa de este tipo de comunidades contestarías, sino que, se busca que por medio de una fuerza superior al contagio mimético, este logre ser detenido. Por lo dicho hasta ahora vemos que esta fuerza superior solo puede provenir de la gracia de Dios y de la conversión de los individuos en pequeñas comunidades, producto de ella.

¹³ Trad. Propia, ver “The term “nonresistance” acknowledges both initial violence and potential resistance but does not assign either a higher moral value. Indeed, by intentionally opposing retaliatory resistance that would otherwise be assumed as justified, nonresistance simultaneously indicts the preceding violence as well, putting violence and counter-violence on the same level, as actions that march to the beat of the same drum. That drumbeat is one that creates victims/scapegoats so as to renew group cohesion (Girard 1977). But the point of creative nonresistance (and all Christ-like action) is not to indict actions and actors so much as to unleash alternatives and creative engagement for all those trapped in the spiral of violence. This requires a different way of imagining or perceiving which derives from narratives and practices integral to Christian discipleship that will be discussed below”

Podemos encontrar diversas experiencias en la Biblia que confluyen en la revelación de Cristo en la cruz. Por ejemplo, en la historia de José se puede percibir que se salva la víctima en vez de condenarla, esto debido a que Judá está dispuesto a ser “chivo expiatorio voluntario” (Girard, 2016, p.178) a cambio de la libertad de su hermano Benjamín, consiguiendo así reconciliarse con José y revelar el mecanismo expiatorio. Algo semejante pasa con Isaac y con varios de los profetas que fueron interpretados por la Iglesia como *figura Cristi*, ya que no entran en rivalidad al realizar la mimesis de forma positiva y noviolenta (Caicedo, 2010, p.131-133).

En consecuencia, “la revelación nos ha dado motivos para explorar nuevas formas de interacción social y de organización, así como nuevas modalidades de creatividad personal y cultural” (Girard, 2016, p.26). Esto porque el cristianismo es esencialmente “el reconocimiento moral y cultural de los orígenes sacrificiales de nuestra cultura y nuestra sociedad” (Girard, 2016, p.27). Teniendo esto claro, debemos comprender que la imitación de Cristo se constituye como fuente de estas nuevas formas de interactuar con los demás. Esto debido a que, como lo explican De Castro y Antonello en diálogo con Girard (2016):

Hay también una posibilidad de redención – cualquiera que sea el nombre bajo el que el discurso contemporáneo enmascare este potencial desarrollo (*Homo reciprocus*, defensa de las víctimas, no violencia, o, en el caso de Girard, la *imitatio Christi*) – que puede transformar el peligro potencial de la imitación recíproca en una imitación productiva y pacífica. Y esto es de lo que trata la preocupación ética contemporánea (p.29).

De esta manera, hemos encontrado en los evangelios una opción diferente a la violencia, que nos mostrará un camino que nos conduzca a la reconciliación, comprendida como la posibilidad de darle reverso a la escalada a los extremos. De este modo, se nos abre la oferta de la imitación a Cristo, puesto que con ella será posible desactivar la realidad y entendernos como iguales (Girard, 2010a, p.255).

2.3. Reconciliación y mimesis positiva

Convengamos ahora dar un paso atrás para tener una visión panorámica del trabajo hasta aquí realizado. Tengamos en cuenta que en el presente texto solo se ha tratado en dos ocasiones, *grosso modo*, lo que podría considerarse como imitación positiva. Al comienzo del trabajo, en donde, se enuncio como el aprendizaje de los

niños pasaba por la imitación de sus padres y demás modelos significativos dentro de su contexto, y posteriormente, ya en este punto del trabajo, se nos abrió la posibilidad de una mimesis no conflictiva por medio de la imitación de la figura de Cristo.

Estas pocas referencias hacia la mimesis positiva, guardan concordancia con el objetivo de Girard en su obra. Ya que, más que buscar una salida hacia la violencia, fue enfático en su propósito de revelar este ciclo mimético que constituye y conduce el modo de actuar de cada uno de los individuos y de los sistemas sociales o instituciones. No obstante, Girard en su obra nos ha dejado herramientas para que nosotros podamos continuar trabajando en el desarrollo de esta otra dimensión positiva de la mediación.

Respecto a esto, Leonardo Boff (citado por Girard, 2016) dice

Aún pienso que el otro polo del deseo mimético debería ser más subrayado. Me refiero al deseo que produce la bondad dentro de la historia. Por un lado, hay un mecanismo mimético que produce víctimas y crea una cultura histórica construida sobre las víctimas. Por otro lado, y al mismo tiempo, hay un deseo inclusivo, que busca un mimetismo “solidario”, encargado de hacer históricamente posible la producción de bondad y vida¹⁴ (p.56-57).

Teniendo en cuenta lo anterior, nuestra investigación se ha traducido en señalar la posibilidad de este proceso positivo o no violento, basado en las huellas que ha dejado Girard para seguirlo. Siendo este el propósito, hemos recogido hasta aquí dos momentos significativos para nuestra tarea. El primero es la reconciliación del héroe con un Dios verdadero, a quien vale la pena imitar: Cristo en concreto para el caso del Quijote en su lecho de muerte; y el segundo, la mimesis de Cristo que rompe con la violencia, abriendo la posibilidad de nuevas maneras de relacionarnos con los demás. Ambos procesos involucran el concepto de reconciliación. Es necesario que nos ocupemos ahora de trabajar en torno a este concepto, de manera que podamos proponer un uso y un contenido significativo para nuestro contexto.

Comencemos entonces por decir que:

La reconciliación tiene la intención de abordar de manera constructiva y redentora el legado de la violencia. Este es un tema complejo y delicado ya que es un proceso complejo que no puede ser forzado o artificial. Es maravilloso, casi milagroso, cuando

¹⁴ En H. Assmann [ed.] *René Girard con teólogos da liberação, Um diálogo sobre ídolos e sacrifícios* Petrópolis: Editora Vozes, 1991.

las barreras entre las personas con enemistad profunda se desvanecen y las personas se vuelven a conectar. Sin embargo, cuando la reconciliación es forzada, esta presión puede re-victimizar a los ya heridos¹⁵ (Redekop y Ryba, 2014, p.2).

Como hemos visto en los evangelios y novelas, el proceso reconciliatorio surge a partir de un instante luminoso en la vida de las personas. Ya sea por la inminencia de la muerte o por la revelación de los procesos constitutivos, la reconciliación surge en aquellos momentos en los que pareciera que el triunfo de la violencia es inminente.

Además, su complejidad capta de la mejor manera un proceso que suele superar los límites del daño posible entre los individuos. Por esto Redekop y Ryba (2014) aclaran que:

El termino habitual y genérico para llegar a la paz, con mutuo acuerdo, y finalizar el conflicto era "resolución de conflictos". Sin embargo, la diferencia cualitativa entre lo que pasa por el conflicto y la magnitud de la violencia emocional, física y sus consecuencias colectivas pidieron otro término que indicará el llegar a un acuerdo profundo con una ruptura relacional, ontológica. La reconciliación emerge como el mejor concepto para describir esta construcción de llegar a un acuerdo con conflictos arraigados¹⁶ (p.6).

De lo anterior podemos deducir que el concepto reconciliación encierra un proceso mucho más complejo que el solo acto de resolución de conflictos, pues, implica -como lo veíamos en los evangelios- una fractura de la realidad intrincada en la que viven los individuos. Para esclarecer este tema, veamos algunos de los tipos de reconciliación existentes, mientras que, en simultáneo, vemos cuál es el más propicio para nuestro trabajo.

Tenemos entonces tres tipos de reconciliación que nos interesan para nuestro tema, a saber: inter-personal, social y política. La particularidad de estas, es que se corresponden perfectamente con cada una de las escalas de la violencia que hemos

¹⁵ Trad, propia, ver "Reconciliation is meant to constructively and redemptively address the legacy of violence. This is a complex and delicate matter since it is a complex process that cannot be forced or contrived. It is wonderful, almost miraculous, when the barriers between people with deep enmity melt away and people become re-connected. However, when reconciliation is forced, this pressure can re-victimize those already hurt".

¹⁶ Trad. Propia, ver "The usual generic phrase for the pacific, mutually agreed upon, end to conflict was "conflict resolution." However, the qualitative difference between what passes for conflict and the magnitude of the violence with its emotional, physical, and collective consequences called for another term that would indicate a profound coming to terms with the relational, ontological rift. Reconciliation emerged as the concept best suited to describe this constructive coming to terms with deep-rooted conflict".

trabajado en nuestro primer capítulo. La inter-personal tratará de sugerir salidas para el conflicto entre individuos y en la comunidad, mientras que la social y política serán una posible respuesta a la escalada a los extremos.

Ahora bien, comencemos por aclarar que la interpersonal se divide en dos contextos. El primero de estos, hace referencia al conflicto dentro de una comunidad, en donde la violencia se ha personalizado. Esta puede ser ejemplificada con el caso del hombre que conoció a la persona culpable del genocidio donde había muerto su hermano, decidiendo visitarlo en la cárcel para perdonarlo. El segundo hace referencia a un lugar en donde la violencia se encuentre profundamente arraigada, pero no se manifieste dentro de un contexto social más amplio. Ejemplo de esto pueden ser diversos actos criminales que han hecho experimentar al otro una herida sumamente profunda, necesitando para reconciliarse procesos como el diálogo y el perdón (Redekop y Ryba, 2014, p.7-9).

Por otro parte, la reconciliación social consiste en localizar grupos que se han enemistado entre sí, buscando entablar intereses superiores que puedan ser trabajados en común, para lograr promover creaciones de comunidades que construyan una nueva cohesión social. Por último, la reconciliación política es utilizada entre grupos formalmente constituidos como estados o grupos alzados en armas, que estén en disputa por el control político del territorio. Para estos casos, las instituciones juegan un papel fundamental pues recae sobre ellas el compromiso de perdón y reparación (Redekop y Ryba, 2014, p. 7-9).

Habiendo recogido estas comprensiones generales sobre la reconciliación, ha llegado el momento de enfrentarnos al problema. Para ello tenemos que tener claro que un posible camino hacia el cese de la hostilidad, tendrá que unir las descripciones de procesos no violentos encontrados en la obra de Girard y el contenido propio del concepto de reconciliación.

Los relatos bíblicos y esas grandes novelas no son excluyentes entre sí. Por el contrario, el correcto ensamble entre ambas constituirá nuestra propuesta. En ambos tipos de narraciones, Girard ha expuesto un acontecimiento que desoculta el proceso mimético. En el caso de la novela, el héroe que se enfrenta a su muerte y cae en un proceso de introspección producto de la pérdida de su orgullo, encontrando en el fondo

de sí mismo a ese otro que lo fascinaba (Girard, 1985, p.130-134). De manera análoga, encontramos en los relatos evangélicos el acontecimiento plasmado en la crucifixión voluntaria de Jesús, mediante la cual logra que un pequeño grupo entre en un proceso de introspección que revelará su violencia injustificada hacia una víctima inocente (Girard, 2002, p.243-245). La introspección aparece como un elemento común, junto con la revelación de un Dios diferente de lo sagrado primitivo.

El obstáculo principal que distancia al individuo de su propia comprensión es la falsa autonomía, su mentira romántica. Con base en esta, el ser humano pretende comprender su mundo bajo el concepto de “diferencia”, puesto que, si existen personas que poseen este poder (la autonomía), estas deben ser comprendidas como superiores y diferentes al resto. Bajo esta lógica, se adentra en una búsqueda superficial de las diferencias, hallándolas en cualquier característica que le permita demostrarla. No obstante, el individuo que se ve enfrentado a la muerte, logra una visión particular del mundo que solo puede obtenerse cuando se da un paso hacia atrás.

Siguiendo esta idea, la muerte lleva al individuo hacia la necesidad de revisar su vida, invitándolo a salir de la hostilidad en la que se encuentra inmerso. Con este proceso el individuo logra adentrarse en lo más profundo de sí mismo, encontrando que aquellas faltas que observaba en el otro eran igualmente cometidas por él, pues ese otro estaba conduciendo su actuar. De esta manera, ese paso atrás que permite ver la realidad en panorámica, propicia la introspección que permite romper con las barreras del *yo* y el *otro*, logrando así reconocer la identidad entre ambas partes.

Conocemos cuál es la actitud y el proceso que necesitamos para darle paso a la reconciliación, sin embargo, no hemos señalado aún cómo llegar a este estado sin estar al borde de la muerte, pues la espera de ese acontecimiento podría significar el fin de una humanidad que agoniza.

Para combatir esta dificultad tenemos aún la herramienta de la imitación de Cristo. Siendo así, Girard (2010a), acude al concepto hegeliano de *aufhebung* para hablar de una “doble reconciliación: primero la reconciliación de los hombres entre sí y la de los hombres con Dios” (p.59). Lo anterior implica una vuelta constante a la revelación neo testamentaria, de manera que podamos tener una referencia del modelo que proponemos imitar. Sin embargo, antes de proseguir aclaremos que lo que se

propone no es una conversión generalizada del mundo hacia el cristianismo, por el contrario, se busca hacer una invitación al reconocimiento de la Biblia y la figura histórica de Cristo, como referencia constante hacia un modo de actuar que rompe con la realidad hostil de nuestro tiempo.

Comprendamos, además, que la invitación constante de volcarse hacia la figura de Jesús, se debe a la comprensión que esta aporta a nuestra realidad. Girard (2010a) dice que:

El sentido profundo del cristianismo es el siguiente: seremos siempre miméticos, pero no tenemos por qué serlo de un modo satánico. Es decir, no tenemos que comprometernos perpetuamente con las rivalidades miméticas. No tenemos que acusar a nuestro prójimo, es más, podemos aprender a amarlo (p.201).

Este amor en sentido cristiano versa sobre la solidaridad que se produce en el individuo al reconocerse en el otro, dejando atrás su odio por ese otro, que es en realidad él mismo, consiguiendo amarlo como a sí mismo.

De este modo, tenemos que pasar por una *identificación* que nos permita realizar una resistencia a la imitación negativa. Lo que requiere pasar del *yo* y reconocernos como el otro y con ese otro. Lo paradójico de esto es que oponer una resistencia a la mimesis negativa no está en nuestro poder, sino que depende de los modelos que deciden por nosotros. No podemos dejar de imitar, pero si podemos ofrecer resistencia a la mimesis adquisitiva, para lo que necesitamos “modelos positivos” que, nos permita salir de estas dinámicas.

Recordemos entonces, que hay dos formas de mediación a las que podríamos recurrir para esta tarea, a saber: *interna* y *externa*. Sabemos que la *mediación interna* es la que rige actualmente nuestro mundo y nos ha hecho caer en el conflicto mimético que hemos mostrado durante todo el trabajo, haciendo evidente que no conduce a la reconciliación. Del otro lado, tenemos la *mediación externa*, la cual nos ofrece la mimesis de un modelo con el cual no entraremos en conflicto, debido a la distancia que nos separa.

En un mundo globalizado las distancias que nos separaban se han acortado hasta el punto de hacerse insignificantes, reduciendo la posibilidad de una mediación *externa* (Girard, 2010a, p.155). Entonces necesitamos un nuevo tipo de mediación, una que logre promover una distancia que nos separe del conflicto, pero que sea tan cercana

como para fracturar la realidad de la mimesis negativa del individuo. Para este fin, Girard (2010a) propone dar paso a una “*mediación íntima*” (p.199), que suponga una inflexión contra la mediación interna que dirige nuestras relaciones y un distanciamiento de modelos miméticos destructivos.

Así, Girard (2010a, p.199) propone a Cristo como el modelo propicio para la *mediación íntima*, puesto que la mimesis del ofrecimiento de Cristo como víctima voluntaria desmonta todos los preceptos expiatorios aceptados por la comunidad y logra cortar la cadena de ofensas recíprocas. Siendo así, la *mediación íntima* nos invita a una estrecha relación con Jesús, entendido como punto de transición entre la violencia en la que vivimos y la esperanza de la reconciliación que nos ha sido dada al reconocer su inocencia, esto es lo que llamamos comúnmente resurrección. De este modo, como indica Girard, es necesario frenar la guerra para pensar en la reconciliación, ya que no es posible una transición inmediata, debe haber una etapa intermedia como la conversión o la introspección (Girard, 2010a, p.123). Comprendemos entonces a estos procesos como reflexivos y análogos, mediante los cuales podemos acceder a la etapa de cambio entre el conflicto y la reconciliación.

En este punto del trabajo, es preciso que recordemos los dos obstáculos que enunciamos al principio de este capítulo. En primer lugar, dijimos que cualquier propuesta de no violencia debía contemplar la imposibilidad de arrebatarle al individuo su realidad como interdividual, puesto que desconocer esto implicaría dejar afuera el rasgo constituyente de la humanidad. Después enunciamos, como segundo punto, que era fundamental que cualquier posible camino que aquí sugiriéramos, constituyera no solo una nueva manera de relacionarnos, sino que, implicará también una respuesta al mundo hostil en el que vivimos. Lo anterior es clave para nuestra propuesta, pues debemos comprender que “la reconciliación no es tanto una solución al mal como una respuesta a él”¹⁷ (Redekop y Ryba, 2014, p.8), en otras palabras, un posible camino ante la violencia.

Después de haber realizado en nuestro primer capítulo un estudio de la violencia que nos arrojaba a un panorama totalmente desolador, la *mediación íntima*

¹⁷ Trad. Propia, ver “reconciliation is not so much a solution to evil as it is a response to evil”.

por medio de la imitación de Cristo se convierte en un camino viable para salir de la violencia. Pues lo que se propone aquí es una:

Reparación radical que demuestra que, independientemente de, y conceptualmente antes de, su conexión con la violencia, la mimesis no sólo es clave para el proceso de hominización, incluyendo especialmente la posibilidad de relaciones mediadas simbólicamente a cosas y personas, sino una condición de la posibilidad misma de la reconciliación no violenta de los rivales y sus potenciales rivales¹⁸ (Thomson, 2014, p.20).

Si el individuo decide seguir la recomendación de volver hacia las escrituras bíblicas, encontrará en la figura de Jesús el modelo necesario para conseguir ese estado de ánimo que propiciaba la inminente muerte en los relatos novelescos, pero en este caso, sin tener que esperar hasta que esta se dé. Puesto que, así como la inminencia de la muerte permitía dar un paso atrás, de manera similar, enfrentarse con la figura de Cristo que es crucificado sin causa alguna, lleva al individuo a analizar su propia historia en perspectiva, es decir, de manera panorámica, consiguiendo evidenciar su responsabilidad en la violencia colectiva. A raíz de esto, comprenderá que “no tenemos que sacrificar a nuestro prójimo, en lugar de eso, podemos aprender a perdonarlo” (Girard, 2016, p.230) ya que no es un individuo diferente de nosotros mismos, sino que es posible reconocerse a sí mismo en el rostro del otro.

Llegado a esta parte del proceso, el individuo que logra reconocerse a sí mismo en el rostro del otro, habrá superado la etapa de transición que es la imitación de Jesús, logrando así, una verdadera reconciliación consigo mismo y con los otros, haciéndose capaz de traer paz a su comunidad. No obstante, el proceso no finaliza con la llegada de la paz y el perdón, pues a pesar que los individuos han logrado encontrar una forma adecuada de relacionarse, no hay garantía de que estos sigan comportándose de manera positiva. Dado esto, es necesario traer como última herramienta el concepto girardiano de “*tentación heroica*” (Girard, 2010a, p.198).

Este es utilizado como un freno mimético, en el que se presenta un bloqueo de la mimesis adquisitiva, pues se da un intercambio permanente y de manera libre de un

¹⁸ Trad. Propia, ver “a radical repair that shows that, independently of, and conceptually prior to, its connection to violence, mimesis is not only key for the process of hominization, including especially the possibility of symbolically mediated relations to things and persons, but a condition of the very possibility of the non-violent reconciliation of once and potential rivals”.

modelo a otro. Sin embargo, solo podrá darse en un individuo que haya tenido la suerte de encontrar buenos modelos (Girad, 2010a, p.198). Ahora, lo que proponemos aquí, es usar este concepto posterior a la mimesis cristiana, pues siendo Jesús el mejor modelo posible, posibilitará que los individuos puedan acceder a esta posibilidad. Además, mediante este proceso estableceremos un vínculo constante con la figura de Jesús, pues si el individuo busca los mejores modelos positivos posibles, encontrará en ellos la herencia de la *figura Cristi*, pues nada hará que un modelo positivo sea más adecuado que su mimesis del mejor modelo posible. Lograremos así que los individuos que se han reconciliado mantengan sus relaciones noviolentas desde la imitación consciente y crítica de modelos positivos que los conducirán siempre a encontrarse con el Dios cristiano en los otros.

CONCLUSIÓN: LA POSIBILIDAD DE LA RECONCILIACIÓN EN COLOMBIA

Hemos señalado un posible camino ante la violencia que puede ser recorrido por cualquier individuo. Ahora, vemos la necesidad de aterrizar estos procesos a un contexto particular, que posibilite ver su uso práctico y nos permita tomar posición sobre la realidad de nuestro país.

Desde 2012 en Colombia se viene desarrollando un proceso de diálogo y negociación con el grupo armado FARC-EP, que propone poner fin a uno de los conflictos más largos del mundo (Calderón, 2016, p.254). Esto surge gracias a la comprensión de que la solución militar al conflicto armado había sido desgastada ya lo suficiente, viendo de manera propicia una salida política al conflicto como estrategia complementaria a la guerra (González, 2015, p.249).

González (2015), explica que la negociación contempla:

Principios de desarrollo y democracia, en que la paz es un vehículo para lograrlos; [además, posee] disposiciones generales que la definen como una negociación directa e ininterrumpida, un proceso sujeto a evaluaciones periódicas, en torno a una agenda expedita y adelantada en el menor tiempo posible, establece paúses, apoyos y acompañante (p.253).

Lo anterior nos muestra el marco general de lo que es el acuerdo. No obstante, lo importante para nuestra investigación es el impacto que ha generado anuncio de este acuerdo en la sociedad colombiana. Tenemos, por un lado, un grupo de personas que consideran que la firma de este proceso significa un gran avance para el país, en cuanto, se rompe con la violencia ininterrumpida que se ha vivido por más de cinco décadas. Del otro lado, existe una parte de la población que se niega a los acuerdos contemplados dentro de esta negociación, argumentando principalmente que con este proceso de paz están quedando en la impunidad las muertes y crímenes cometidos por los miembros de la FARC.

La población que se encuentra en desacuerdo levanta una pared entre la guerrilla y los miembros de la comunidad, comprendiéndolos como totalmente diferentes a estos ciudadanos de “bien” que tanto daño han sufrido. La situación empeora, cuando se habla de la participación política que se les concederá a estos antiguos combatientes de las FARC, ya que es imposible para estos ciudadanos, sentirse representados por los “verdaderos” culpables de la guerra. Debido a que para ellos es imposible sentir empatía con el otro, entendida como la capacidad de ingresar dentro del espacio emocional del otro, para lograr reproducir en ellos mismos los sentimientos que está sintiendo (Redekop, 2014, p.73)¹⁹.

Habiendo dado un contexto general de la situación, podemos enunciar un cuestionamiento al respecto: ¿De qué manera “justa” se podría compensar a las víctimas asesinadas sin caer en la impunidad? Vemos necesario tratar de responder el cuestionamiento pues este discurso sobre la impunidad parece constituirse en una nueva manera de victimización.

Antes de proseguir aclaremos que no estamos haciendo aquí una apología al delito o la violencia, por el contrario, pretendemos señalar discursos falaces que siguen escondiendo y perpetuando los procesos de expiación. Volvamos a la pregunta, pues lo que se pretende con ella es evidenciar que no existe ningún proceso de compensación que cubra el dolor de la pérdida. No existe una cantidad de años en la cárcel que logren devolver a la persona asesinada, ni un acto que repare en igual

¹⁹ Trad. Propia, ver: “Empathy may be thought of as a capacity to enter into the emotional space of the other, replicating in ourselves some measure of what they are feeling”.

porcentaje la pérdida que se ha sufrido a manos de la guerra. Esto último es de suma importancia, pues debemos comprender que no nos encontramos en un estado de paz que haya condenado a unas cuantas víctimas. Por el contrario, el suceso que se nos pone al frente es una guerra entre dos partes que solo ha dejado a su paso muerte y devastación.

Así pues, podemos preguntar: ¿qué es lo que se esconde detrás de este clamor contra la impunidad? Acaso es algo diferente a ese instinto primitivo de los hombres exigiendo un derramamiento de sangre que libere la comunidad (Girard, 2002, p.25-26). Parece que para estos hombres si existe una manera de que no quede impune la víctima, pagando la violencia ejercida hacia ella con más violencia hacia su victimario.

Lo paradójico de esto, es que gran parte de la población que exige sangre, no ha sido tocado nunca de una manera directa por la guerra. En cambio, existe un grupo de personas que, a pesar de haber sufrido la muerte de sus seres más cercanos, deciden adherirse al grupo de personas que apoyan estos diálogos.

Como veíamos en el último capítulo, estos individuos que han vivido la muerte de un ser amado, logran tomar una mirada superior o panorámica de la situación, logrando reconocerse a sí mismo y a su familiar en la cara del asesino, tratando de frenar la multiplicación de odio y del deseo de venganza. Estas personas que, a pesar del dolor de su duelo, entablan procesos reconciliatorios con los verdugos de sus familiares, son muestras claras de lo milagroso que existe en estos procesos. Glosando a Solarte (2016, p.453-455) estas personas han sido transformadas en su propia subjetividad, logrando pasar así de la violencia a la no violencia, volviéndose ejemplos vivos de la figura de Jesús, es allí donde se evidencia lo milagroso.

Además, parafraseando a Hoyos (2012), el único perdón que vale la pena ser pensado es aquel que logra perdonar aquello que es imperdonable, pues constituye un acto que solo se pensaba posible atribuírselo Dios. Sin embargo, este perdón en los humanos tiene perfecta relación con la idea de una “nueva voluntad de amar [que] se hará visible en la construcción de la justicia, en la reconciliación con quienes antes se encontraban obstáculos y en la emergencia de relaciones más profundas, gozosas y complejas con las demás personas, con la naturaleza y con Dios” (Solarte, 2016, p.455).

En suma, debemos ser promotores del perdón y de la nueva voluntad de amar. Teniendo claro que para que se cumpla este objetivo es nuestro deber como miembros de la sociedad colombiana, no permitir que se pierda la oportunidad de irrumpir en una realidad violenta que se ha perpetuado por tan largo tiempo. Siendo así, debemos apoyar con vehemencia la firma de un acuerdo de paz que, si bien no devolverá las víctimas asesinadas, permitirá frenar la producción de nuevos muertos. Ya que, siguiendo a Goodhart y Redekop (2014, p.64), la reconciliación solo puede ser posible sobre la base de la toma de conciencia de nuestra responsabilidad infinita con los otros²⁰.

No obstante, considero que el verdadero triunfo de este proceso, vendrá con el aprendizaje mimético de figuras positivas, como lo son estas personas que han logrado perdonar a partir de un proceso de introspección, que lo ha conducido a disolver las diferencias con el victimario consiguiendo así la reconciliación entre ambas partes. De esta manera, si en Colombia logramos escoger esta mediación positiva sobre la negativa, habremos dado un paso fundamental en el camino hacia la noviolencia.

²⁰ Trad. Propia, ver “So, yes, I think this form of thinking gives us the missing step between Girard and reconciliation. Reconciliation only becomes possible on the basis of our owning our infinite responsibility for others, before all else”.

BIBLIOGRAFÍA

- Aller, S. (2010). Caín y Abel (*Gén 4, 1-16*). *Apuntes Bíblicos No 11*, (11), 2-13.
- Baeza, M. (2008). Violencia y sacrificio. La contribución antropológica de René Girard y reflexiones para la investigación. *Sociedad Hoy*, (15), 45-54.
- Breitbart, S. (2004). The Cain and Abel narrative: its problems and lessons. *Jewish Bible Quarterly*. 32(2), 122.
- Caicedo, R. (2010). Una relectura de la sacrificialidad en la biblia a partir de la obra de René Girard. *Universitas Philosophica*, 27(55), 123-148.
- Calderón, J. (2016). Etapas del conflicto armado en Colombia: hacia el posconflicto. *Latinoamérica. Revista de estudios latinoamericano*, (60), 227-257.
- Dostoievski, F. (1999). *El idiota*. (Juan López-Morillas, trad.). Madrid, España: Alianza Editorial.
- Dupuy, J. (1999). *El pánico*. Barcelona, España: Gedisa.
- Girard, R. (1985). *Mentira romántica y verdad novelesca*. (Joaquín Jordá, trad.). Barcelona, España: Anagrama.
- Girard, R. (2002). *Veo a Satán caer como el relámpago*. (Francisco Díez del Corral, trad.). Barcelona, España: Anagrama.
- Girard, R. (2010a). *Clausewitz en los extremos. Política, guerra y apocalipsis*. (Luciano Padilla López, trad.). Buenos Aires, Argentina: Katz Editores.
- Girard, R. (2010b). *Acerca de las cosas ocultas desde la fundación del mundo. El secreto del hombre*. Argentina: H. Garetto Editor.
- Girard, R. (2016). *Evolución y conversión (Girard en diálogos con Joao Cezar de Castro Rocha y Pierpaolo Antonello)*. Manuscrito presentado para su publicación.

- González, C. (2015). Diálogos de paz Gobierno-FARC-EP y las oportunidades para la paz en Colombia. *Estudios Políticos*, (46), 243-261.
- Goodhart, S. & Redekop, V. (2014). Dialogue. En V. Redekop, V. & T. Ryba (Ed.), *René Girard and Creative Reconciliation* (63-67). Maryland: Lexington Books.
- Hegel, F. (2010). *Fenomenología del espíritu* (Antonio Gómez, trad.). Madrid, España: Abada editores.
- Hoyos, G. (23 de octubre de 2012). 'El perdón de lo imperdonable', El Tiempo. Recuperado de <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-12327159>
- Kim, A. (2001). Cain and Abel in the Light of Envy: A Study in the History for the Interpretation of Envy in Genesis 4: 1-16. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*. 12(1), 65-84.
- López, M. (2004). Noviolencia para generar cambios sociales. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, 3(9).
- Moreno, A. (2013). Descripción y fases del mecanismo del chivo expiatorio en la teoría mimética de René Girard. *ÉNDOXA*, (32), 191-206.
- Överland, G. (2005). "Contractual Killing". *Ethics*, 115(4), 692-720.
- Redekop, V. (2014). Blessing-Based Reconciliation in the Face of Violence. En V. Redekop, V. & T. Ryba (Ed.), *René Girard and Creative Reconciliation* (67-97). Maryland: Lexington Books.
- Redekop, V. & Ryba, T. (Ed). (2014). *René Girard and Creative Reconciliation*. Maryland: Lexington Books.
- Smith, P. (2014). Improvising the Practice of Nonresistance as Creative Mimesis. En V. Redekop & T. Ryba (Ed.), *René Girard and Creative Reconciliation* (149-165). Maryland: Lexington Books.

Solarte, R. (2006). Ciudadanía, contrato social y proyecto alternativo. No matarás. Éxodo 20,13. *Theologica Xaveriana*, (158), 325-347.

Solarte, R. (2010). Mímesis y no violencia. Reflexiones desde la investigación y la acción. *Universitas Philosophica*, 27(55), 41-66.

Solarte, R. (2012). Dobles especulares y dobles miméticos. Dos interpretaciones del *Quijote*. *Universitas Philosophica*, 29(59), 99-120.

Solarte, R. (2016). *Violencia e institución. Aportes para una ética de la responsabilidad social*. Bogotá, Colombia: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Thomson, M. (2014). Mimetic Desire, Aphetic Mimesis, and Reconciliation as the Nexus of “Letting Go” and “Turning Around”. En V. Redekop & T. Ryba (Ed.), *René Girard and Creative Reconciliation* (19-47). Maryland: Lexington Books.

Vinolo, S. (2010). Ipseidad y alteridad en la teoría del deseo mimético de René Girard: la identidad como diferencia. *Universitas Philosophi2012ca*, 27(55), 17-39.