

ESTEREOTIPOS DE PERSECUCIÓN Y VIOLENCIA COLECTIVA.
INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE RENÉ GIRARD.

OSCAR ARMANDO PÉREZ SAYAGO

UNIVERSIDAD CENTRAL
INSTITUTO DE ESTUDIOS SOCIALES CONTEMPORÁNEOS
MAESTRÍA EN INVESTIGACIÓN EN PROBLEMAS SOCIALES
CONTEMPORÁNEOS
BOGOTÁ
2011

ESTEREOTIPOS DE PERSECUCIÓN Y VIOLENCIA COLECTIVA.
INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE RENÉ GIRARD.

OSCAR ARMANDO PÉREZ SAYAGO
TRABAJO DE GRADO

DIRECTORA
PILAR LOZANO ORTÍZ DE ZARATE
ANTROPÓLOGA
D.E.A ÉTUDES DES SOCIÉTÉS LATINO AMÉRICAINES
DRA (C) ANTROPOLOGÍA (EHESS, PARÍS)

UNIVERSIDAD CENTRAL
INSTITUTO DE ESTUDIOS SOCIALES CONTEMPORÁNEOS
MAESTRÍA EN INVESTIGACIÓN EN PROBLEMAS SOCIALES
CONTEMPORÁNEOS
BOGOTÁ
2011

INTRODUCCIÓN	7
AGRADECIMIENTOS.....	11
1 EL MECANISMO MIMÉTICO: TEORÍA DE RENÉ GIRARD	12
1.1 GIRARD Y SU RELACIÓN CON LA FILOSOFÍA Y ETNOLOGÍA	15
1.2 FUNCIONAMIENTO DEL MECANISMO MIMÉTICO	16
1.3 EL CHIVO EXPIATORIO Y EL ORDEN SOCIAL	19
1.4 DESEO MIMÉTICO Y MECANISMO VICTIMAL EN LA COMPRENSIÓN DE UN SISTEMA SOCIAL	21
1.4.1 <i>Génesis de las culturas</i>	21
1.4.2 <i>Constitución por desconocimiento: ritualización</i>	26
1.4.3 <i>Los mitos</i>	28
1.5 VIOLENCIA Y SACRIFICIO	32
1.6 ESTEREOTIPOS DE PERSECUCIÓN	36
1.7 TEXTOS DE PERSECUCIÓN	42
2 PERTINENCIA DEL PENSAMIENTO DE GIRARD	48
2.1 MÉTODO, EVIDENCIA Y VERDAD.....	48
2.1.1 <i>La prueba en relación a los mitos y los rituales</i>	50
2.1.2 <i>Ciencia y antropología</i>	51
2.1.3 <i>La literatura como prueba</i>	53
2.1.4 <i>Los indicios de la historia</i>	54
2.1.5 <i>Desconocimiento y verdad</i>	54
2.2 DESEO MIMÉTICO Y MUNDO MODERNO.	55
2.3 LOS ORÍGENES DE LA VIOLENCIA EN COLOMBIA DESDE LA PERSPECTIVA GIRARDEANA	58
3 FUNDACIÓN DEL BARRIO LAS GUACAMAYAS	64
3.1 METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN.....	64

3.2 LA HISTORIA SOBRE LA FUNDACIÓN DEL BARRIO LAS GUACAMAYAS DESDE UNA PERSPECTIVA GIRARDEANA69

3.2.1	<i>Primer estereotipo: Descripción de una crisis social y cultural, o sea de una indiferenciación generalizada.....</i>	<i>71</i>
3.2.2	<i>Presencia del deseo mimético</i>	<i>78</i>
3.2.3	<i>Segundo y tercer estereotipo: Crímenes indiferenciadores y la designación de los autores de esos crímenes.....</i>	<i>85</i>
3.2.4	<i>Cuarto estereotipo: La violencia.....</i>	<i>89</i>
CONCLUSIÓN		98
BIBLIOGRAFÍA.....		103

La violencia se concibe como una fuerza que actúa sobre los planos más diversos, físico, familiar, social, y que, en todas partes donde se implanta, se propaga de la misma manera; se extiende como una mancha de aceite, pasa de prójimo a prójimo.
(Girard, 1983, 65)

A mis padres y maestros
que me enseñaron a mirar el mundo con asombro.

A las personas del barrio *Las Guacamayas*,
quienes me acompañaron en este caminar formativo
como investigador social.

INTRODUCCIÓN

La violencia en nuestro país ha sido el pan de cada día. Las noticias que nos llegan parciales y fragmentarias, nos van mostrando una realidad de dolor que nos resulta incomprensible: “de los 3400 años de historia de la humanidad que podemos fechar por medio de la literatura o de otras fuentes, 3166 años fueron años de guerra. Y los 234 años restantes no fueron ciertamente años de paz, sino de preparación para la guerra” (BOFF, 2002: 64).

La reflexión sobre la violencia, sus formas, causas y múltiples dimensiones, ha tenido un lugar significativo en los estudios de historia, sociología, antropología, filosofía, política, derecho e incluso de economía. Entre los muchos autores que han hecho aportes significativos al tema desde la filosofía quiero resaltar el interés que presenta **René Girard**, particularmente en la medida que sus explicaciones sobre la violencia resaltan sus causas irracionales. Su pensamiento aborda directamente el tema de la violencia, ligándolo estrechamente a su concepción de “mímesis”, dónde el ser humano busca hacerse un ser que está esencialmente fundado sobre el deseo de su semejante. En sus palabras la violencia es correlato de lo sagrado, tratándose de una relación recíproca; detrás de la violencia, encontramos lo sagrado.

El pensamiento de René Girard constituye una reacción contra el racionalismo. Plantea que no se puede desconocer la presencia activa de factores asociados a lo irracional en las relaciones humanas e incluso en sus posiciones y planteamientos “racionales”. Según Girard, el ser humano, en

definitiva, “no percibe cómo los cálculos de una sana reflexión se ven destruidos por su tendencia a la imitación metafísica” (1985:95). Nuestras decisiones “racionales” pueden obedecer simplemente al “deseo mimético”, es decir, ser resultado del deseo como copia del otro, que degenera en rivalidad mimética, y eventualmente en violencia. Desde un pretendido pensamiento racional se puede estar construyendo grandes castillos lógicos, en apariencia “objetivos”, que podrían revelarse como resultado de una reciprocidad violenta, provocada por la mimesis. Algunas de nuestras posturas racionales, “imparciales” en apariencia, pueden ser una reacción mecánica mediante la cual pretendemos diferenciarnos a toda costa del otro contemplado como un rival, obedeciendo a un afán de diferenciación que nos sitúa en la orilla opuesta. Si bien es viable creer que ésta constituye la postura correcta y reflexiva, en verdad podría ser tan sólo una posición mecánica y simétrica, o lo que es lo mismo, el reflejo del espejo¹ (BURBANO, 2003: 10).

Girard reprocha igualmente al racionalismo su desconocimiento de lo religioso y de su papel fundador en toda sociedad. Según él, la cohesión unitaria de una sociedad se logra gracias a una violencia colectiva inconfesable, sumida en el olvido; hechos que si bien están ocultos se revelan en los mitos y/o relatos. Su teoría establece que la cohesión de la comunidad

¹ Cuando Platón habla de la imitación en el diálogo la República, aparece de pronto la imagen del espejo como uno de los signos de la crisis mimética, puesto que anuncia la aparición de los dobles. Platón teme a la mimesis. Presiente el peligro de conflicto que acecha detrás de ciertas prácticas imitativas, un peligro que no está limitado al ámbito artístico sino que puede surgir en cualquier momento cuando se reúnen dos o más seres humanos. (Libro III, 395 – 396)

se logra a costa de una víctima arbitraria -para cuya denominación retoma el término de 'chivo expiatorio'- requiriéndose una dimensión de violencia que es a la larga denegada por quienes la ejecutan; desconocimiento necesario para la eficacia del proceso de producir cohesión de la comunidad.

Según este autor este mecanismo de discriminación -asociado necesariamente al establecimiento de 'estereotipos de persecución colectiva', que definen un rango de víctimas sacrificables con miras a la restauración del orden-, se conservaría en la actualidad aunque funcionaría con menor eficacia que en comunidades primitivas. Esta tendencia a definir chivos expiatorios garantiza a las sociedades una zona de seguridad, de paz, delimita un orden, estableciéndolo sobre las ruinas sacrificiales.

El presente trabajo pretende, en parte, ser una introducción a la filosofía de René Girard. Intenta proponer una presentación de su pensamiento en torno al tema de la violencia, específicamente al concepto de 'estereotipos de persecución colectiva'. Para ello se propone poner a prueba estas concepciones y su pertinencia en un espacio-tiempo concreto. Con este fin se ha seleccionado como espacio-tiempo de exploración el barrio *Las Guacamayas* al momento de su fundación.

Para lograr este cometido, el primer capítulo explora, de un lado, el pensamiento girardeano en referencia al tema de la violencia -el cual está estrechamente unido a su intuición originaria, su concepción de 'mímesis'- y de otro, explora la pertinencia del concepto de 'estereotipo de persecución' como herramienta de lectura y comprensión, aplicándola en un estudio de caso. En el

capítulo segundo, abordaré el aporte metodológico que hace René Girard a las ciencias sociales y la filosofía. Rescato además que sin dejarse encasillar en una escuela o moda académica, su relación con el mundo se ha transformado en un método de investigación. Finalmente, y utilizando las categorías girardeanas expuestas en el capítulo anterior, analizaré la pertinencia del pensamiento de Girard para observar fenómenos de violencia actual, en este caso, los de nuestro país, no con un afán de agotar el tema, ni de dar soluciones, sino como una aproximación y comprensión a los orígenes de la violencia en Colombia. Se tratará de poner en evidencia la importancia de su trabajo como un acercamiento desde casos particulares a la violencia de nuestro país.

En el capítulo tercero, abordaré la historia del barrio *Las Guacamayas* en el espacio-tiempo de su fundación. Se trata de comprender el proceso fundacional del barrio a la luz de la teoría mimética, y en especial, del concepto ‘estereotipos de persecución’. Tal escogencia obedece en parte a una cuestión práctica ya que este barrio ha constituido una experiencia de proyección social en la institución donde trabajo, lo que me ha dado acceso a conocer su realidad e historia, situación ideal para cumplir con la pretensión de este proyecto de poner a prueba la capacidad explicativa de los conceptos girardeanos en un escenario concreto. Analizar este barrio apelando a los conceptos de Girard permitirá evaluar hasta qué punto el pensamiento de este autor proporciona un modelo, un instrumento válido para examinar y comprender fenómenos sociales de la actualidad nacional.

Agradecimientos

Agradezco a los maestros de mi maestría, quienes me brindaron pautas para crecer como investigador social y en especial, a los habitantes del Barrio *Las Guacamayas*, quienes durante los últimos cinco años de trabajo continuo, me abrieron las puertas de sus casas y favorecieron mi interés por profundizar su historia y sus relatos.

Finalmente, deseo expresar mis agradecimientos a Pilar Lozano Ortiz de Zarate, por su apoyo como tutora y directora de este proyecto a lo largo de estos casi tres años en los que ha sido testigo de mis búsquedas, mis desánimos y dudas. Gracias a su motivación pude continuar con esta increíble aventura de trabajo de grado. Gracias por tantas conversaciones e intercambio de ideas, no sólo de filosofía, sino como dos amigos que a la luz de Girard compartíamos mis problemas laborales y personales.

1 EL MECANISMO MIMÉTICO: TEORÍA DE RENÉ GIRARD

El presente trabajo, reiteramos, indaga sobre la capacidad explicativa del concepto ‘*estereotipos de persecución*’ de René Girard para analizar y comprender escenarios de violencia colectiva en Colombia. Con este fin explora, de un lado, el pensamiento girardeano en referencia al tema de la violencia -el cual está estrechamente unido a su intuición originaria, su concepción de ‘mímesis’- y de otro, explora la pertinencia del concepto de ‘estereotipo de persecución’ como herramienta de lectura y comprensión, aplicándola en un estudio de caso.

La obra de René Girard.

René Girard (Avignon 1923-), filósofo francés, especialista en historia medieval de la *Ecole Nationale des Chartres*, doctorado en historia de Indiana University (1950), centra su interés fundamental en su reacción contra el racionalismo. Dicha reacción la fundamenta en la idea de que las decisiones “racionales” pueden ser simplemente el resultado del deseo como copia del deseo de otro.

En el marco de su trabajo en diversas universidades norteamericanas, donde aborda asuntos relacionados con la historia, la sociedad y el psiquismo, publica sus tres primeras obras, *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961), *Proust: A Collection of Critical Essays* (1962) y *Dostoievsky: du double a l'unité* (1963), obras centradas en el análisis de textos. La exploración de autores como Cervantes, Stendhal, Flaubert, Proust y Dostoyesky se inscribe en su interés en construir una historia del deseo. Su recorrido por estas grandes obras literarias destaca personajes inmersos en actos violentos, celos y envidias, propios de la situación mimética en que viven.

Girard estudia la propuesta de Derrida sobre el *pharmakon de Platón*, lo que le permite analizar las religiones primitivas desde su perspectiva teórica, con lo que comprende que la mimesis suele llevar a la violencia colectiva contra una víctima. Estudia el ciclo de *Edipo* en Sófocles y *las Bacantes* de Eurípides, lee *Totem y Tabú* de Freud. Ello le permite comprender y perfilar su idea del linchamiento fundacional o mecanismo del chivo expiatorio como una presencia constante en todas las culturas y relaciones humanas. Producto de esta comprensión escribe *La violence et le sacré* (1972), publicado al comenzar su carrera de profesor de la Universidad de New York, donde permaneció hasta 1976. La traducción de esta obra le permitió tener gran relevancia en la etnografía.

Publica su libro más importante *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978), un diálogo con los psiquiatras, Jean-Michel Oughourlian y Guy Lefort. En este libro se declara cristiano y propone una lectura no sacrificial

de los evangelios y de la divinidad de Jesucristo. Plantea una teoría antropológica universal, causando una fuerte controversia en la Francia del estructuralismo.

Entre 1981 y 1995, publica *Le Bouc émissaire* (1982) y *La Route antique des hommes pervers* (1985) donde aparece detallada la teoría sobre el Evangelio como contrapuesto al universo mítico.

Junto a James Williams publica un compendio de su obra *The Girard Reader* (1996) y escribe un libro con material nuevo: *Je vois Satan tomber comme l'éclair* (1999). A partir de este momento se publican varios libros que contienen entrevistas, conferencias o capítulos suyos: *Celui par qui le scandale arrive* (2001), donde responde a cuestiones controvertidas de su obra y afronta asuntos de actualidad desde el marco de su teoría; *La voix méconnue du réel. Une théorie des mythes archaïques et modernes* (2002), traducción al francés de textos que originalmente en inglés de los libros *To Double Business Bound*, *The Girard Reader* y *Resurrection from the Underground*; una conferencia inédita dictada en la Universidad de Tel-Aviv; *Le sacrifice* (2003), que reúne conferencias dictadas en la Biblioteca Nacional de Francia en octubre de 2002; *Les origines de la culture* (2004); *Le Tragique et la Pitié* (2006), discurso de posesión en la Academia Francesa; seguida de la respuesta de Michel Serres; finalmente, *Dieu, une invention ?* (2007), un libro con tres enfoques sobre el problema de Dios, correspondientes a los textos de René Girard, André Gounelle y Alain Houziaux.

Destaca en este período la puesta en marcha del *Colloquium on Violence and Religion* (COV&R), que reúne un grupo interdisciplinario e internacional de investigadores inspirados en la obra de René Girard. Su objetivo es explorar, criticar y desarrollar el modelo mimético de la relación entre violencia y religión, en la génesis y supervivencia de la cultura. Este coloquio se reúne anualmente y publica una revista oficial: *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture*.

1.1 Girard y su relación con la filosofía y etnología

Las relaciones de Girard con la filosofía no son muy evidentes. Se puede afirmar que Girard no cree en la filosofía en cuanto texto que lee, sobre el que escribe y al cual interpreta. La filosofía, entre las muchas definiciones en uso, también puede definirse negando su propia textualidad: “la filosofía se define por su rechazo a ser considerada literatura; la literatura se define como una transgresión retórica de la filosofía” (Solarte, 2007:25). Tal vez su modelo más cercano sea la *Gramatología de Derrida*, a partir de la cual construye su propuesta de *Una Antropología Fundamental*, temáticamente postfilosófica, en el sentido de que al ir más allá de la situación actual de la filosofía, las posibilidades para el pensamiento racional sobre la cultura no son filosóficas en el sentido tradicional.

Girard es reconocido por haber construido *Una Antropología Fundamental*, con conceptos complejos que no se pueden reducir a una disciplina empírica, centrada en la producción de pruebas verificables, ya sea

de manera directa e indirecta, pues la pregunta girardeana se orienta hacia la comprensión misma de los procesos que fundamentan las culturas humanas y, como consecuencia, a los seres humanos que habitan y se forman en esas culturas. “Esta teoría se mueve en un horizonte más amplio que el de las ciencias humanas, en uno nuevo, que es a la vez filosófico, teológico y literario” (Girard, 2006: 57). Girard no ha realizado ningún trabajo de campo; su teoría se centra en un proceso minucioso de deconstrucción de textos, que consiste en el rastreo de las huellas o vestigios de aquello que los textos tácitamente suponen en medio de su desconocimiento.

Girard demuestra un conocimiento de las teorías de los etnólogos y antropólogos, pero advierte que su teoría busca una comprensión más profunda de los ritos sacrificiales sobre los cuales se asientan las bases de la cultura humana. Por eso propone que los intercambios de las culturas primitivas no solamente van acompañados de sacrificios, sino que están marcados por la hostilidad de la crisis mimética.

1.2 Funcionamiento del mecanismo mimético

Para René Girard “la expresión mecanismo mimético recubre una amplia serie de fenómenos: designa de hecho, todo el proceso que se inicia partiendo del deseo mimético, sigue con la rivalidad mimética, se exaspera en la crisis mimética o sacrificial y concluye en la fase de resolución que cumple el chivo expiatorio” (2006: 51).

El deseo es en esencia mimético, se forma a partir de un deseo modelo a imitar y copiar. El apetito que se siente por la comida, el sexo o la diversión no es todavía deseo. Es un mero asunto biológico que se convierte en deseo cuando entra en juego la imitación de un modelo.

El mimetismo infantil es fácil de reconocer, basta con mirar a dos niños conviviendo juntos para comprender su natural inclinación a desear lo que el otro posee, o incluso, tan sólo desea. En los mayores no es nada diferente, salvo que casi siempre siente vergüenza de modelarse sobre otro. Plantea Girard que el adulto “se manifiesta altamente satisfecho de sí mismo; se presenta como modelo a los demás; cada cual va repitiendo imitadme a fin de disimular su propia imitación” (1983:153).

Dos deseos que convergen sobre el mismo objeto se obstaculizan mutuamente y desemboca automáticamente en el conflicto. Si el deseo es mimético, el sujeto desea el objeto poseído o deseado por aquel al que toma como modelo. En la rivalidad y el conflicto que surge, rápidamente desaparece el objeto, lo que hace que los dos rivales se obsesionen en derrotar al contrario, llegando a constituir un simple pretexto para exasperar el conflicto.

En la crisis mimética todos los antagonistas se creen separados por una diferencia formidable. En realidad, todas las diferencias desaparecen paulatinamente. En todas partes aparece el mismo deseo, el mismo odio, la misma estrategia, la misma ilusión de formidable diferencia en una uniformidad cada vez más total. A medida que la crisis se exaspera, todos los miembros de

la comunidad se convierten en gemelos de la violencia. Se llega a decir que unos son los dobles de otros.

En la literatura romántica y en la psiquiatría moderna, el término 'doble' siempre designa un fenómeno esencialmente imaginario e irreal. En este caso no ocurre lo mismo. Si la violencia uniforma a los hombres, si cada cual se convierte en el doble o en el gemelo de su antagonista, si todos los dobles son idénticos, cualquiera de ellos puede convertirse, en cualquier momento, en el doble de todos los demás, es decir, en el objeto de una fascinación y de un odio universal.

La crisis mimética surge al aumentar el conflicto entre los rivales, al desaparecer el objeto por el que inicialmente peleaban. Esta crisis no sólo se exaspera cada vez más sino que se extiende a todo su alrededor de forma contagiosa.

El deseo mimético, la imitación, es la base de socialización en todas las sociedades y culturas, incluso es algo que compartimos con los animales. Su función no es sólo constitutiva de los hombres como personas individuales, sino de las sociedades como culturas complejas con sus instituciones, significaciones, leguajes y roles. La confluencia de deseos implica competencia y rivalidad, lo que hace que dos personas se conviertan en potenciales enemigos. El deseo mimético se hace entonces rivalidad mimética o conflicto de deseos; en este proceso no aparecen razones ni hay conciencia o conocimiento del deseo de la otra persona. En este proceso, la otra persona es modelo y luego rival y obstáculo de los propios deseos. Pasamos de desear lo

que la otra persona desea, de considerarla un modelo, a tratarla automáticamente como rival y estorbo.

1.3 El chivo expiatorio y el orden social

El conflicto que surge producto de la doble imitación, acumula una reciprocidad violenta que tiende a desplegarse e implantarse por todas partes. El mecanismo se vuelve cada vez más atractivo para los que están cerca; si dos personas llegan a las manos por el mismo objeto, el valor de éste aumenta para un tercero que contemple la rivalidad; señala Girard “el objeto de deseo ejerce su seducción sobre un número cada vez mayor de individuos, focalizándolos en torno suyo” (2006: 62). Cuando la atracción mimética del rival crece, el objeto que se halla en el origen del conflicto tiende a difuminarse, se rompe, se destruye, en medio de la descomunal pelea de todos los que rivalizan con él. Para que la mimesis se convierta en puro antagonismo, es preciso que el objeto desaparezca o que pase a segundo término. Cuando tal cosa ocurre, la crisis mimética se extiende y se intensifica más y más.

Señala Girard:

“La única reconciliación posible, el único medio de interrumpir la crisis y salvar a la comunidad de la autodestrucción, pasa por la convergencia de toda esa cólera, de toda esa rabia colectiva, en una víctima designada por el mimetismo mismo y adoptada de forma unánime. En plena locura de violencia mimética, surge un punto de convergencia bajo la forma de un miembro de la comunidad que pasa por ser la única causa del desorden. Dicho miembro es aislado primero, y finalmente masacrado por todos. No es más culpable de lo que puede serlo otro cualquiera, pero la comunidad entera está convencida de lo contrario. El asesinato del chivo expiatorio pone punto final a la crisis, por el mismo hecho de ser unánime. El mecanismo del chivo expiatorio canaliza la violencia colectiva contra un miembro de la comunidad

elegido de forma arbitraria, y esta víctima se convierte en el enemigo de la comunidad entera, que queda, a la postre, reconciliada” (2006: 62).

El chivo expiatorio es un mecanismo mimético, que canaliza todos los deseos de la colectividad y genera un mediador en la víctima. En el movimiento del deseo entre los rivales, a través de los actos de apropiación e identificación, se elimina la diferencia entre los antagonistas y se produce un deseo común. En el paroxismo de la violencia colectiva, de la unánime violencia de todos contra todos, el mecanismo del chivo expiatorio introduce la diferencia al interior de la colectividad indiferenciada. Se introduce “otro”, diferente a los acusadores unánimes. Pero, una vez que se constituye a ese “otro” con toda la carga de las acusaciones fantásticas se convierte en la causa de los conflictos y se expulsa a través de su sacrificio.

En el origen del orden social, según la naturaleza misma de la violencia, está el deseo mimético y la víctima que el mecanismo del chivo expiatorio hace emerger. Alrededor de la víctima, de cuyos restos cada uno de los partícipes en el asesinato colectivo está inclinado a apropiarse, se equilibra el ciclo de la violencia depredadora. Desplazando esta violencia inicial, la violencia contra la víctima se expresa bajo formas en que cada uno busca apropiársela y matarla; la violencia no es más que un desplazamiento del deseo mimético, transformado en deseo de apropiación.

Frente una masa que actúa con una violencia unánime, la víctima es la primera *diferencia*, previa a cualquier identidad. Esta *diferencia* es producida en la perplejidad del deseo que converge y busca el objeto de deseo de los otros, por el temor de volverse uno mismo víctima, para crear este nuevo objeto de

deseo que es la víctima. Esta perplejidad productora de la *diferencia*, no es un acto reflexivo, sino tan sólo un acto reflejo de un colectivo guiado por el deseo unánime. Pero, también hace parte el deseo mimético en general, pues cada uno de los sujetos que se enfrentan en sus deseos, busca el objeto de deseo del otro, al tiempo que trata de impedir que se lo apropie.

1.4 Deseo mimético y mecanismo victimal en la comprensión de un sistema social

De la teoría mimética dos conceptos son fundamentales en la comprensión de un sistema social: deseo mimético y mecanismo victimal. Estos conceptos se refieren a la génesis de la cultura, a su constitución por desconocimiento y a los mitos. Mitos, ritos y prohibiciones son las construcciones básicas de quienes participan en el asesinato colectivo.

1.4.1 Génesis de las culturas

Para esta teoría, el chivo expiatorio es el punto de origen de toda cultura y orden social. El sacrificio del chivo expiatorio genera un nuevo orden social, permitiendo así la disminución de las tensiones al interior de la comunidad. En ese mismo proceso, la víctima a la cual se le atribuyó el origen de la violencia en la masa, ahora parece ser la causa del nuevo orden, es decir, se presenta como un poder capaz de acabar con esta misma violencia. La víctima acusada de producir el desorden, de ahora en adelante venerada como manantial de la armonía social.

Este proceso de designación de una víctima, que se transforma por su sacrificio en divinidad, corresponde al proceso de distanciamiento frente a su propia violencia que experimenta la comunidad, proceso que culmina al atribuir el origen del orden y del desorden social a una fuente externa a sí misma. En éste proceso, la comunidad diferencia una violencia primera, la que atribuye a la víctima; se trata de una violencia destructiva, que amenaza con hacerla hundir de manera definitiva en el caos. Hay una segunda violencia, la del sacrificio de la víctima a manos de la comunidad; ésta busca terminar con la violencia destructiva, su resultado es el orden social, la incomprensible reconciliación de la comunidad. Plantea Solarte que “esta segunda violencia suele mantenerse aun en las instituciones contemporáneas, que consideran legítimo imponer formas de violencia para impedir el caos en su interior” (2007: 60). Las instituciones humanas proceden de esta ambivalencia originaria.

Girard plantea que la atención prestada a la víctima y la violencia originaria, son el origen de todas las diferencias posteriores:

“En el mecanismo fundador es contra la víctima y alrededor de ella como se lleva a cabo la reconciliación. (...)

Gracias a la víctima, en cuanto que parece salir de la comunidad y la comunidad parece salir de ella, puede existir por primera vez algo así como un dentro y un fuera, un antes y un después, una comunidad y un algo sagrado. (...) Esa víctima se presenta a la vez como mala y como buena, como pacífica y como violenta, como vida que hace morir y como muerte que asegura la vida. No hay ninguna significación que no se esboce en ella y que no aparezca al mismo tiempo trascendida por ella. Da la impresión de que se constituye entonces como significante universal” (1982: 116).

No se trata de una verdadera trascendencia, sino de la emergencia de aquello que le sirve a los seres humanos como un primer y originario significado:

“El comportamiento de los hombres está determinado no por lo que pasó realmente, sino por la interpretación de lo que pasó. Y es la doble transferencia lo que dicta esa interpretación. Hace aparecer a la víctima como radicalmente distinta y trascendente a la comunidad. Así pues, como regla general la víctima aparecerá como más exterior que interior; eso es lo que se expresa en numerosos mitos con la idea de que esa víctima es un visitante venido de un mundo desconocido. Aun cuando la víctima no se presente como extraña, siempre resulta como si viniera o volviera de afuera y, sobre todo, como capaz de regresar cuando se le expulsa de la comunidad” (Girard, 1982: 90-91).

En todo este proceso, Girard elabora una teoría del signo y de la significación. La víctima es la víctima de todos. En ese instante se fija sobre ella la mirada de todos los miembros de la comunidad. Sobre ella cristaliza la experiencia complementaria. Por muy débil que sea, la conciencia que los participantes toman de la víctima está ligada estructuralmente a los efectos prodigiosos que acompañan su paso de la vida a la muerte, a la inversión espectacular y liberadora que se efectúa en aquel instante. La víctima se penetra de las emociones suscitadas por la crisis y su resolución. Las únicas significaciones que pueden aparecer son las de doble transferencia, las significaciones de lo sagrado, las que confieren a la víctima la responsabilidad activa de todo el asunto.

Girard considera que la generación de simbolicidad más rudimentaria es un proceso de juego de azar en el cual emerge “una unidad cualquiera de una masa confusa, de una multiplicidad todavía innominada” (Girard, 1982: 114). Se trata de la emergencia de la diferencia significativa, dentro de una totalidad

indeterminada. Lo azaroso de este proceso muestra que no obedece a ninguna lógica previa, a ninguna estructura conceptual predeterminada; por el contrario, encontramos vestigios de este mecanismo en las diversas instituciones de la cultura, todas cimentadas en los rituales más primitivos. Por tanto, se trata de un origen que se remonta a los procesos de construcción y sacrificio de la víctima expiatoria más primitiva.

El significante es la víctima. Lo significado es todo el sentido actual y potencial que la comunidad confiere a esa víctima y, por medio de ella, a todas las cosas.

El signo es la víctima reconciliada. Por eso los hombres, se empeñan en reproducir el signo para seguir reconciliados al salir de la crisis, esto es, en practicar el lenguaje de lo sagrado, sustituyendo la víctima original, en lo ritos, por nuevas víctimas que les aseguren el mantenimiento de esa paz milagrosa.

Al respecto plantea Girard:

“La voluntad de la reproducción ritual no crea dificultades. Movidos por el terror sagrado y para seguir viviendo bajo el signo de la víctima reconciliada los hombres se esfuerzan en reproducir ese signo y representarlo; esto consiste en primer lugar en buscar las víctimas que sean más aptas para suscitar la epifanía primordial, allí es donde hay que situar la primera actividad significativa, que puede ya para siempre definirse, si es que los hay, en términos de lenguaje o de escritura. Y llega el momento en que la víctima original, en vez de ser significada por víctimas nuevas, lo será por algo distinto de víctimas, por toda clase de cosas que significarán siempre a esa víctima, aunque cada vez más la oculten, la disfracen y la desconozcan” (1982: 117).

La víctima es sacralizada porque así se aplaza su apropiación, lo cual trae la paz al grupo. Esta víctima sagrada no es deseada por sí misma, pues todo su valor emerge de los deseos que anima y magnetiza. Se trata de un

valor contradictorio en sí mismo, que surge del proceso por el cual se aplaza la violencia: el acto de coger una presa se hace el acto de “designar” a la víctima, pero defiriendo su sacrificio, pues el poseedor de la presa deja naturalmente de estar en peligro de convertirse en víctima de turno para los otros depredadores. Y este aplazamiento que es igualmente contagioso, mimético, designa para todos que la víctima es al mismo tiempo prohibida y deseable: prohibida en cuanto deseable, pues su poseedor corre el riesgo de ser destruido por los otros rivales; y deseable en cuanto prohibida, porque cada fallo en su captura, cada gesto mimético, la designa como deseable, realizando su deseabilidad.

Religión, en el pensamiento de Girard, es la respuesta al problema de cómo reducir la violencia. Es un sistema social que se regula, sin comprenderlo, a través de la violencia puntual del sacrificio. Como el deseo mimético trata de la ignorancia y la ilusión sobre los orígenes, configura la religión. La religión protege de la violencia, de la pérdida de las diferencias, al generar una diferencia sagrada a través del mecanismo del chivo expiatorio.

Gracias al sacrificio se produce una nueva diferenciación que estructura un nuevo orden social, pues se reduce la violencia. Al no comprenderlo la sociedad, se constituye a la víctima como la causa exterior de su nueva situación. La comunidad atemorizada sacraliza a la víctima, que ahora es causa de paz. Esta víctima sacralizada es el sagrado primitivo: lo tremendo y fascinante, la fuente de la paz del orden social. Esta trascendencia es el origen de todo el universo cultural, generado desde los conflictos miméticos, es decir,

una forma de religión, una manera de resolver la violencia con la violencia, un orden configurado desde el desorden.

Lo notable de esta teoría es que postula un origen que aconteció, pero que sólo puede ser producido en su realidad no cognoscible y tergiversada por los actores involucrados. Se trata de un origen real, pero no accesible, un objeto que sólo existe en la ignorancia. Se podría decir que Girard plantea el problema del origen, pero responde mostrando que en el origen sólo existe la diferencia, el deseo mimético, la imitación. En la lógica del suplemento, el objeto de deseo no es un origen o una causa, sino sólo un efecto o un suplemento que acontece en la repetición del deseo de los rivales. Lo mismo ocurre con la víctima, que es sacrificada como causa real del mal que aflige a la comunidad sumida en la devastación de la violencia, pero nunca como chivo expiatorio, es decir, nunca la masa asesina piensa que ha trasferido a la víctima sus propios conflictos. La víctima es un sustituto de la masa, la primera significación, la huella, el aplazamiento de sí. En efecto, el sacrificio colectivo siempre resuelve la violencia con violencia, y así siempre desplaza y aplaza la violencia.

1.4.2 Constitución por desconocimiento: ritualización

Los significados contruidos a partir de la víctima no pueden comprenderse bajo el modelo de la verificación empírica, así como no se puede traducir el signo al lenguaje cotidiano. Se habla de la diferencia desde los caminos del deseo que ha llevado hasta la víctima, y la víctima mantiene relaciones indecibles e irreductibles con la comunidad que la significa. Como

todas las posteriores diferencias y valoraciones se constituyen a partir de la relación de trascendencia víctima-comunidad, todas se remiten a un desconocimiento constitutivo frente al poder que emana de la víctima. De esta manera, señala Solarte que “todas las nuevas significaciones con las que se desplaza a la víctima, todas las instituciones culturales y todas las palabras que las dicen, se construyen a partir del movimiento generador de la víctima que ellos mismos desconocen” (2007: 66).

Lo que se desconoce es el mecanismo que resuelve la violencia, es decir, el mecanismo del chivo expiatorio que construye una víctima, la sacrifica, la sacraliza y constituye una comunidad con voluntad para repetir este acto fundacional y poder mantener la reconciliación que ha obtenido de manera incomprensible a través del asesinato colectivo.

La víctima se constituye en el signo originario. Es la fuente de la cual emerge todo el sistema de diferencias culturales, precisamente porque su oposición a la ausencia de significaciones se constituye de forma que ella no tiene ninguna significación particular. Girard considera la víctima como comprensión del principio generador de la cultura:

“Se ve perfectamente que el lenguaje articulado, el intercambio de palabras lo mismo que todos los demás intercambios, tiene que constituirse también a partir del rito, a partir de los gritos y alaridos que acompañan a la crisis mimética, y que el rito tiene que reproducir también todo eso, puesto que también ello precede y quizás condiciona a la inmolación salvadora. Se concibe sin esfuerzo que, en la práctica ritual en torno a la víctima, esos gritos inarticulados al principio empiecen a hacerse rítmicos y a ordenarse como los gestos de la danza alrededor del acto sacrificial, ya que todos los aspectos de la crisis se reproducen dentro de un espíritu de colaboración y de mutua inteligencia. No hay

cultura en el mundo que no afirme como primarios y fundamentales en el orden del lenguaje los vocablos de lo sagrado” (1982: 117-118).

La comunidad que nace del asesinato repite este acto fundacional para poder perpetuarse. Como resultado, el ritual es una producción de significados, motivada por el terror que impone lo sagrado; con el fin de asegurar la permanencia de la reconciliación, los seres humanos se esfuerzan en reproducir el signo y representarlo.

El ritual es una operación de sustitución en la constitución de la víctima: “Y llega el momento en que la víctima original, en vez de ser significada por víctimas nuevas, lo será por algo distinto de víctimas, por toda clase de cosas que significarán siempre a esa víctima, aunque cada vez más la oculten, la disfracen y la desconozcan” (Girard, 1982: 117).

La víctima debe ser el primer objeto de atención no instintiva y él o ella deben proveer un buen punto de partida para la creación de un sistema de signos, pues el imperativo ritual consiste en una solicitud de víctimas sustitutivas, introduciendo así la práctica de la sustitución que es la base de todas las simbolizaciones.

Esta práctica de la sustitución es representación: el sacrificio ritual es un suplemento de la presencia de lo sagrado, la cual, en la exclusión de la víctima sólo es diferida y desplazada.

1.4.3 Los mitos

Para la teoría mimética de Girard, los mitos son narraciones que contienen huellas, vestigios de acontecimientos reales, de los cuales los mitos

siempre son representaciones distorsionadas. Los mitos se originan en actos reales de violencia contra víctimas reales; se trata de los actos sacrificiales a través de la violencia de una masa contra una víctima inocente. Estos mecanismos sacrificiales son las fuentes de las culturas, y el mecanismo generador de toda la mitología. Por tanto, el chivo expiatorio es un mecanismo del cual emergen los mitos de origen de todas las comunidades.

La víctima originada por el proceso mimético representa a la comunidad. Cada uno ha sido a la vez rival, modelo y obstáculo para los otros con respecto al objeto de deseo. Cada miembro de la comunidad es la fuente de ambivalencia de los otros hacia la víctima, y es esta ambivalencia lo que la víctima representa para la comunidad. No obstante, esto es precisamente lo que los miembros de la comunidad no conocen, y de lo cual construyen una forma de conocimiento que Girard califica de mítica: verdadera y falsa al mismo tiempo. Verdadera porque la comunidad se origina en la representación de la víctima, quien representa para cada uno la violencia de todos; falsa porque los sentimientos de estos sujetos de deseo son proyectados a un objeto de deseo trascendente a ellos mismos.

“Los sacrificios primitivos, vividos gracias a la ignorancia del mecanismo mimético productor del orden social, son la fuente de lo sagrado, y a través suyo, de todas las instituciones y culturas humanas. Tenemos constancia de esto en los *mitos*, cuya lógica paradójica revela hechos reales vividos en la ignorancia. Los mitos expresan el carácter paradójico de la conformación de cualquier sistema social: la violencia se resuelve gracias a la violencia,

constituyendo sistemas sociales contradictorios, regulados por esta violencia fundadora. Los mitos están estructurados alrededor de una lógica paradójica porque narran una historia que sucede en la realidad, pero que se vive en la ignorancia. La comunidad se constituye como unidad a través de la exclusión de la víctima, que entonces se hace sagrada. Los mitos expresan, al mismo tiempo, la naturaleza interna y externa, el carácter prescindible e indispensable, lo infinitamente malo e infinitamente bueno, de la víctima sacralizada. En consecuencia, lo sagrado se constituye bajo la lógica del suplemento, tal como se encuentra en las narrativas que dicen eventos reales con distorsiones bien definidas y reguladas” (Solarte, 2007: 68).

En los mitos fundadores y en los relatos de origen, casi siempre todo comienza por una violencia que descompone a la comunidad; fruto de la cual surge una violencia de todos contra uno, un linchamiento de una víctima a la que se atribuyen las más fantásticas atrocidades y que suele desfigurarse y volverse un monstruo. Lo notable es que estas narraciones primitivas están construidas de tal forma que el asesinato original está siempre deformado, censurado y evadido.

Afirma Girard que “el linchamiento es un fenómeno universal que revela (...) un desorden siempre amenazante, siempre recurrente, del cual él es a la vez paroxismo y el remedio paradójico” (2000:13).

Lo característico de los mitos es su poder de ilusión, que se hace irresistible gracias a la intensidad del contagio mimético. Todas las personas que participan en el linchamiento, observan a la víctima como su enemigo

personal; se exageran sus defectos y se ven como amenaza. La masa violenta se apacigua gracias a esta proyección de odios y rivalidades. “El efecto de apaciguamiento es vivido como la experiencia de lo tremendo y fascinante, de una realidad trascendente e incomprensible que tiene el poder de producir tanto la paz de la comunidad como su destrucción; la víctima, en su doble aspecto de amenaza y origen de la paz, constituye de esta manera lo sagrado primitivo. Así, una comunidad que se ha pacificado y construido gracias a la violencia expiatoria de una víctima, encuentra en este origen la clave de toda posible solución a cualquier violencia que parezca amenazante en el futuro” (Solarte, 2007: 71).

Todos los sacrificios que siguen consisten en sustituir por una nueva víctima a la original, y en nombrarla en nombre de la divinidad, con la esperanza de reactivar el efecto reconciliador.

Girard analiza los mitos a través de la deconstrucción de las acusaciones que se lanzan contra las víctimas. Eso invierte la forma de leer los textos, pues en los mitos siempre se legitima la violencia, pero si las víctimas son inocentes y las acusaciones son falsas, los mitos siempre cuentan procesos de chivo expiatorio. Es el caso del análisis que ofrece Girard sobre Edipo, en el que analiza como su enfermedad es la causa de las persecuciones de las que es víctima, además de su matrimonio con la reina, es decir, sus rasgos diferenciales y no las falsas acusaciones, seguramente levantadas por sus perseguidores.

Para Girard, los mitos han cambiado con el tiempo y con el desarrollo de las culturas, manteniendo siempre la voluntad de eliminar cualquier representación de la violencia. De esta manera, el papel de los asesinos siempre se disfraza, la víctima se sacraliza y se transforma en una figura salvífica, y sus rasgos victimarios se transfiguran en los de un héroe mítico. En sus etapas finales de constitución como una narración, el asesinato de la víctima se pierde del todo, y se llega a un relato de acciones de una divinidad, de manera que su asesinato se dispersa en la narración.

Esto ocurre porque siempre las narraciones míticas, en cualquier sociedad y en cualquier artefacto cultural o institucional, permitirán desconocer la conciencia de la propia violencia, y su papel en la génesis de las culturas y las instituciones. Aceptar esto significa asumir la arbitrariedad y la violencia que origina a la sociedad. Mientras se pueda atribuir la violencia a una causa externa, se puede salvar la propia inocencia. Además, como todos los mitos están narrados en la perspectiva de los perseguidores, ellos de forma invariable comenzarán por justificar la violencia ejercida y luego, con el tiempo, tratarán de borrarla o hacerla invisible.

1.5 Violencia y sacrificio

La violencia es un tema que ha sido tratado desde diferentes ámbitos, y unos y otros coinciden en que los mecanismos fisiológicos de la violencia, varían muy poco de un individuo a otro, e incluso de una cultura a otra. Una vez que se despierta el deseo de la violencia, provoca cambios corporales que

preparan a los hombres y mujeres al combate, a la guerra y al conflicto. Esta disposición violenta tiene su propia duración, siendo más difícil satisfacer el deseo de violencia que suscitarlo, especialmente en las condiciones normales de la vida social.

Girard afirma que la “violencia es irracional”. Sin embargo, no carece de razones, sabe incluso encontrarlas cuando tiene ganas de desencadenarse. Por buenas, no obstante, que sean estas razones, jamás merecen ser tomadas en serio. La misma violencia las olvidará por poco que el objeto inicialmente apuntado permanezca fuera de su alcance y siga provocándola. La violencia insatisfecha busca y acaba por encontrar una víctima de recambio. Sustituye de repente la criatura que excitaba su furor por otra que carece de todo título especial para atraer las iras del violento, salvo el hecho de que es vulnerable y está al alcance de su mano.

La sociedad intenta desviar hacia una víctima relativamente indiferente, una víctima sacrificable, una violencia que amenaza con separar y herir a sus propios integrantes, a los cuales pretende proteger a cualquier precio. “Sólo es posible engañar la violencia en la medida de que no se la prive de cualquier salida, o se la ofrezca algo que llevarse a la boca” (Girard, 1983:11).

Al desviarse de manera duradera hacia la víctima sacrificial, la violencia pierde de vista el objeto apuntado inicialmente por ella. La sustitución sacrificial supone cierta ignorancia. Mientras permanece en vigor, el sacrificio no puede hacer patente el desplazamiento sobre el que está basado. No debe olvidar completamente ni el objeto original ni el deslizamiento que permita pasar de

este objeto a la víctima realmente inmolada sin lo cual ya no se produciría la sustitución y el sacrificio perdería su eficacia.

El sacrificio tiene una función real: la víctima sustituye y se ofrece a un tiempo a todos los miembros de la sociedad por todos los miembros de la sociedad. “Es la comunidad entera la que el sacrificio protege de su violencia, es la comunidad entera la que es desviada hacia unas víctimas que le son exteriores. El sacrificio polariza sobre la víctima unos gérmenes de disensión esparcidos por doquier y los disipa proponiéndoles una satisfacción parcial” (Girard, 1983:15).

No hay objeto o sociedad en cuyo nombre no se pueda ofrecer un sacrificio, a partir del momento, sobre todo, en que el carácter social de la institución comienza a difuminarse. El sacrificio pretende ante todo eliminar la violencia interna, las divisiones y rivalidades, pues busca restaurar la armonía de la comunidad y la unidad social.

El sacrificio suele dividirse en dos grandes categorías, la humana y la animal. Para que una especie o categoría de criaturas (humana o animal) aparezca como sacrificable, es preciso que se le descubra un parecido posible con las categorías humanas no sacrificables. De igual manera, todos los seres sacrificables, ya sea humano o animal, se diferencian de los no sacrificables por una cualidad esencial: entre la comunidad y las víctimas rituales no aparece un cierto tipo de relación social, la que motiva que no se pueda recurrir a la violencia contra un individuo, sin exponerse a la venganza de otros individuos, sus allegados que sienten el deber de vengar a su pariente.

Para poder convencerse de que el sacrificio es una violencia sin riesgo de venganza, los rituales nos indican el tipo de acción que está llamado a sustituir, y el criterio que preside la elección de la víctima. “El deseo de violencia se dirige a los prójimos, pero no puede satisfacerse sobre ellos sin provocar todo tipo de conflictos; conviene, pues, desviarla hacia la víctima sacrificial, la única a la que se puede herir sin peligro pues no habrá nadie para defender su causa” (Girard, 1983: 21).

El sacrificio polariza las tendencias agresivas sobre unas víctimas reales o ideales, pero siempre susceptibles de no ser vengadas. Ofrece al apetito de violencia una solución parcial y temporal. Impide que se desarrollen los gérmenes de violencia y ayuda a mantener alejada la venganza. Es realmente una especie de contagio lo que se busca atajar.

Hasta el momento la violencia se ha revelado como algo eminentemente comunicable. “Su tendencia a precipitarse sobre un objeto de recambio, a falta de un objeto originariamente apuntado, puede describirse como una especie de contaminación. La violencia largo tiempo comprimida siempre acaba por esparcirse por los alrededores (...). Las precauciones rituales tienden, por una parte, a prevenir este tipo de difusión y, por otra, a proteger, en la medida de lo posible, a los que se encuentran repentinamente implicados en una acción de impureza ritual, es decir, de violencia” (Girard, 1983:37).

La menor violencia puede provocar grandes tragedias. Siempre es mimética, pues el espectáculo de la violencia es contagioso. A veces es casi imposible sustraerse a este contagio. Cuando la violencia se manifiesta, hay

unos hombres que se entregan libremente a ella, incluso con entusiasmo; hay otros que se oponen a sus progresos pero son ellos, con frecuencia, quienes permiten su triunfo. Hay momentos en que todos los remedios son eficaces, y otros, inútiles. Por eso siempre llega el momento en que sólo se puede oponer a la violencia otra violencia, siempre vencedora.

Al respecto afirma Girard que “la violencia posee unos extraordinarios efectos miméticos, a veces directos y positivos, otros indirectos y negativos. Cuanto más se esfuerzan los hombres en dominarla, más alimentos le ofrecen, conviene en medio de acción los obstáculos que se cree oponerle; se parece a un incendio que devora cuanto se arroja sobre él con la intención de sofocarlo” (1983: 38).

El funcionamiento correcto del sacrificio exige una apariencia de continuidad entre la víctima inmolada y los seres humanos a los que esta víctima ha sustituido. Cualquier cambio, incluso mínimo, amenaza con descomponer el sistema sacrificial. La práctica del sacrificio debe provocar por sí solo los cambios. Si, como suele ocurrir, sólo vemos el sacrificio en un estado de completa insignificancia, es porque ya ha sufrido un desgaste considerable.

1.6 Estereotipos de persecución

Una vez analizada la relación violencia-sacrificio, Girard establece cómo su teoría se puede aplicar en el análisis de violencias históricas que él denomina: persecuciones colectivas y relatos de origen.

Por persecuciones colectivas entiende Girard “aquellas violencias perpetradas directamente por multitudes homicidas, como la matanza de los judíos durante la peste negra. Por persecuciones con resonancias colectivas entiendo las violencias del tipo de la caza de brujas, legales en sus formas, pero estimuladas generalmente por una opinión pública sobreexcitada” (1986: 21). Las persecuciones que interesan a Girard son aquellas que se desarrollan en unos períodos de crisis que provocaron el debilitamiento de las instituciones y favorecieron la formación de multitudes violentas, capaces de sustituir por completo dichas instituciones o de ejercer sobre ellas una presión decisiva.

No siempre son los mismos acontecimientos los que favorecen la persecución. Pueden ser causas externas, como epidemias, inundaciones, verano extremo, que provocan una situación de miseria. Otras pueden obedecer a causas internas como: conflictos de poder, corrupción, desempleo generalizado, disturbios políticos, etc. Sin embargo, “sean cuales fueren sus causas auténticas, las crisis que desencadenan las grandes persecuciones colectivas, quienes las sufren siempre las viven más o menos de la misma manera” (Girard, 1986: 21).

El fenómeno de crisis que lleva al hundimiento de las instituciones implica una pérdida de lo social, el fin de las reglas y de las *diferencias* que definen los órdenes culturales. Todo esto confiere a las cosas un aspecto simultáneamente monótono y monstruoso.

“En una sociedad que no está en crisis la impresión de las diferencias procede a la vez de la diversidad de lo real y de un sistema de intercambios

que diferencia y que, por consiguiente, disimula los elementos de reciprocidad que necesariamente supone, so pena de dejar de constituir un sistema de intercambios, es decir, una cultura. Por ejemplo, ya no se ven como intercambios los de bienes de consumo ni los contratos matrimoniales. En cambio, cuando una sociedad se descompone los plazos de pago se acortan; se instala una reciprocidad más rápida no sólo en los intercambios positivos que sólo subsisten en la estricta medida de lo indispensable, por ejemplo, en forma de trueque, sino también en los intercambios hostiles o negativos que tienden a multiplicarse. La multiplicidad, que, por así decirlo, se vuelve visible al acortarse, no es la de los buenos sino la de los malos modos, la reciprocidad de los insultos, de los golpes, de la venganza y de los síntomas neuróticos” (Girard, 1986: 23).

Esta mala reciprocidad de la que habla Girard, uniformiza las conductas y provoca una predominancia de lo mismo, esencialmente conflictiva y solipsista. El cese de diferencias corresponde al plano de lo real en las relaciones humanas. Por consiguiente, cabe decir que el primer estereotipo de persecución se da porque al desaparecer las diferencias lo que en cierto modo se eclipsa es lo cultural.

Ante esta circunstancia, los hombres y mujeres se sienten impotentes; “la inmensidad del desastre les desconcierta pero no se les ocurre interesarse por [sus] causas naturales; la idea de que [se] podría intervenir sobre estas causas aprendiendo a conocerlas mejor sigue siendo embrionaria” (Girard, 1986:24).

Al afectar lo social, la crisis busca explicarse a partir de causas sociales y sobre todo morales. Lo que disgrega son las relaciones humanas y los sujetos de estas relaciones no pueden ser totalmente ajenos al fenómeno: “antes que culparse a sí mismos se acusa a los sospechosos de crímenes de un tipo especial” (Girard, 1986: 24).

Dice Girard que “a primera vista, las acusaciones son muy diversas pero fáciles de descubrir. En primer lugar están los crímenes violentos perpetrados contra aquellos a quienes es más criminal violentar, sea en términos absolutos, sea en relación al individuo que los comete, el rey, el padre, el símbolo de la autoridad suprema, y a veces, tanto en las sociedades bíblicas como en las modernas, contra los más débiles e inermes, en especial contra los niños. Están luego los crímenes sexuales, la violación, el incesto, la bestialidad. Los que transgreden los tabúes más rigurosos respecto a la cultura considerada son siempre los invocados con mayor frecuencia. Finalmente están los crímenes religiosos, como la profanación de hostias. También en ese caso se han de transgredir precisamente los tabúes más severos” (Girard, 1986: 24-25).

Todos estos crímenes lesionan los fundamentos propios del orden cultural, las diferencias familiares y jerárquicas sin las cuales no habría orden social.

Los perseguidores siempre están convencidos de que uno sólo o un pequeño número de personas, puede llegar a ser nocivo para el conjunto de la sociedad. “La acusación estereotipada permite y facilita esta creencia y desempeña un papel mediador” (Girard, 1986: 25). Para que unas pocas

personas consigan masificar a la comunidad, han de hierla profundamente, provocando por contagio el cese de toda diferencia. Al aparecer la multitud, ésta coincide, con la comunidad desdiferenciada, es decir, privada de todo lo que hace diferir a unos hombres y mujeres de otros y otras en el tiempo y en el espacio, que ahora, en efecto, se amalgaman de manera desordenada en un mismo lugar y momento.

“La multitud siempre tiende a la persecución pues las causas naturales de lo que la turba, de lo que la convierte en turba, no consiguen interesarse. La multitud, por definición, busca la acción pero no puede actuar sobre causas naturales. Busca, por tanto, una causa accesible que satisfaga su apetito de violencia” (Girard, 1986: 26). Es ahí donde los miembros de la multitud sueñan con purificar a la comunidad de todo aquello que la corrompe, es decir de los traidores que la subvierten.

La búsqueda de los culpables se perpetúa pero exige unos crímenes mucho más racionales y lógicos; es por esto que se busca dotar de cuerpo material todas estas acusaciones estereotipadas, que se convierten en el segundo estereotipo de la persecución.

El tercer estereotipo tiene que ver con la designación de las víctimas. Dichas víctimas pueden ser aleatorias, contemplándose un abanico de posibilidades.

“Las minorías étnicas y religiosas tienden a polarizar en su contra a las mayorías. Este es un criterio de selección de víctimas sin duda relativo a cada sociedad, pero en principio transcultural. Hay muy pocas sociedades que no someten a sus minorías, a todos sus grupos mal

integrados o simplemente peculiares, a determinadas formas de discriminación cuando no de persecución (...).

Junto a estos criterios culturales y religiosos, los hay puramente físicos. La enfermedad, la locura, las deformidades genéticas, las mutilaciones accidentales y hasta las invalideces en general tienden a polarizar a los perseguidores (...).

Los impedidos siguen siendo objeto de medidas claramente discriminatorias y vejatorias, desproporcionadas con la perturbación que su presencia puede aportar a la fluidez de los intercambios sociales (...).

Cuando las invalideces o las deformaciones son reales, tienden a polarizar las mentes primitivas contra los individuos aquejados de ellas. Paralelamente, cuando un grupo humano ha adquirido la costumbre de elegir a sus víctimas en una cierta categoría social, étnica o religiosa, tiende a atribuirle las invalideces y las deformidades que reforzarían la polarización vejatoria si fueran reales (...).

No sólo puede haber anormalidad en el plano físico. Se da en cualquier plano de la existencia y del comportamiento. Y, en todos por igual, la anormalidad puede servir de criterio preferencial para la selección de los perseguidores (...).

No está tan claro, en cambio, que a la marginalidad de los miserables, o marginalidad de los de fuera, haya que añadir una segunda, la marginalidad de los de adentro, la de los ricos y de los poderosos (...)" (Girard, 1983: 28 – 29).

Todos estos ejemplos de rasgos discriminatorios tienden a polarizar a las multitudes violentas contra quienes los posean. En últimas, lo que intenta mostrar Girard, es que hay un esquema transcultural de la violencia colectiva y que es fácil esbozar, a grandes rasgos, sus perfiles.

Los signos de selección victimaria no significan la diferencia en el seno del sistema, sino la diferencia en el exterior y al margen del sistema, la posibilidad para el sistema de diferir de su propia diferencia.

Las categorías victimarias parecen predisuestas a los crímenes indiferenciadores. "Nunca se reprocha a las minorías religiosas, étnicas o

nacionales su diferencia propia, se les reprocha que no difieran como es debido, y, en última instancia, que no difieran en nada” (Girard, 1986: 33).

“Nunca es la diferencia lo que obsesiona a los perseguidores y siempre es su inefable contrario, la indiferenciación” (Girard, 1986: 34).

1.7 *Textos de persecución*

Al hacer un análisis de la literatura y de la historia, Girard establece lo que él ha denominado en *Unas cosas ocultas desde la fundación del mundo*, los ‘textos de persecución’. Dichos textos son “relatos de violencias reales, frecuentemente colectivas, redactados desde la perspectiva de los perseguidores, y aquejados, por consiguiente, de características distorsiones” (Girard, 1986: 18). Por eso su propuesta metodológica es descubrir estas distorsiones, para rectificarlas y para determinar la arbitrariedad de todas las violencias que el texto de persecución presenta como bien fundadas.

En los textos de persecución todo está presentado como verdadero, pero el objetivo es ponerlo en duda, aunque tampoco se debe creer que todo sea falso. Los autores de estos documentos siempre hacen parte de lo vivido, a veces con poca información procesada y con poca voz crítica para restablecer la verdad. De igual manera, se encuentra en los textos datos imaginarios que no por ello deben llevar a considerar el texto como imaginario. Dice Girard que “las acusaciones inverosímiles no disminuyen sino que refuerzan la credibilidad de los textos” (1986: 19).

La mentalidad persecutoria suscita un cierto tipo de ilusiones y las huellas de estas ilusiones confirman más que anulan la presencia, tras el texto que a su vez las explica, de un cierto tipo de acontecimiento: la propia persecución.

“Cada vez que un testimonio oral o escrito muestra violencias directa o indirectamente colectivas nos preguntamos si ello supone además: a) la descripción de una crisis social y cultura, o sea de una indiferenciación generalizada (primer estereotipo), b) crímenes indiferenciadores (segundo estereotipo), c) la designación de los autores de esos crímenes como poseedores de signos de selección victimaría, unas marcas paradójicas de indiferenciación (tercer estereotipo). Hay un cuarto estereotipo y es la propia violencia (...)” (Girard, 1985: 35).

De la yuxtaposición de varios estereotipos en un solo e idéntico documento se deduce que hay persecución. No hace falta que aparezcan todos, basta con frecuencia que tengan lugar sólo dos. Su presencia permite afirmar que: “a) las violencias son reales, b) la crisis es real, c) no se elige a las víctimas en virtud de los crímenes que se les atribuyen sino de rasgos victimarios, de todo lo que sugiere su afinidad culpable con la crisis, d) el sentido de la operación consiste en achacar a las víctimas la responsabilidad de la crisis y actuar sobre ellas destruyéndolas o, por lo menos, expulsándolas de la comunidad que contaminan” (Girard, 1986: 35).

Este esquema que propone Girard, es una hipótesis que debería encontrarse en todas las sociedades y en la totalidad del planeta. Por tal

motivo, se puede afirmar desde el planteamiento girardeano que la persecución está presente pero no la vemos, bien porque no poseemos los documentos necesarios, bien porque no sabemos descifrar los documentos que poseemos.

Girard utiliza los mitos para validar su hipótesis. Las sociedades mítico-rituales no están exentas de persecución, pues contienen los estereotipos de persecución antes mencionados. En ellos se arraigan violencias reales, contra víctimas reales. Pues no es necesario examinar los mitos muy de cerca para verificar que buena parte de ellos contienen los cuatro estereotipos de la persecución; también los hay, sin duda, que sólo contienen tres, dos, uno, e incluso ninguno.

También afirma que “tan pronto como nos enfrentamos con un texto considerado histórico sabemos que sólo el comportamiento persecutorio, aprehendido por la mentalidad perseguidora, puede lograr reunir los estereotipos que aparecen en muchos mitos” (Girard, 1986:39). Los perseguidores creen que han elegido a la víctima por los crímenes que han cometido, lo que desde su punto de vista, los convierte en responsables de la crisis que ha desatado la persecución. En realidad, están determinados por unos criterios persecutorios y nos los transmiten fielmente, no porque quieran ilustrarnos sino porque no sospechan su valor revelador.

Tantos en los textos míticos como históricos se dan la misma combinación de verosimilitud y de inverosimilitud, significando la perspectiva parcialmente falsa y parcialmente verdadera de los perseguidores convencidos de su propia persecución.

En las persecuciones históricas es imposible disimular la convicción persecutoria. La víctima está condenada de antemano, no puede defenderse; ha sido condenada previamente; pero siempre existe un proceso, todo lo inicuo que se quiera pero que no por ello deja de manifestar su naturaleza de proceso. En estas persecuciones los culpables permanecen suficientemente diferenciados de sus crímenes para no equivocarse. Cuando más se empeñan en demostrar la justicia de su mala causa, menos la consiguen. El rostro de la víctima se transparenta detrás de la máscara.

Por último, hay una dimensión esencial en los mitos que no se existe en las persecuciones históricas: la dimensión sagrada. Los perseguidores históricos no adoran a sus víctimas, se limitan a odiarlas. Así, es fácil identificarlas. Es más difícil identificar la víctima en un ser sobrenatural que es objeto de culto. En los mitos existe lo sagrado y no existe prácticamente en los textos de persecución, sin embargo, esta teoría sostiene que pese a las apariencias subsisten en ellos unas huellas de lo sagrado.

Para entender lo que hay de sagrado se hace necesario retomar el estereotipo de acusación, donde la culpabilidad y la responsabilidad ilusoria de la víctima se convierten en una creencia. Esta creencia es de naturaleza social, donde siempre son ilusiones compartidas por un gran número de personas. “Gracias al mecanismo persecutorio, la angustia y las frustraciones colectivas encuentran una satisfacción vicaria en unas víctimas que favorecen la unión en contra de ellas, en virtud de su pertenencia a unas minorías mal integradas, etc.” (Girard, 1986:56).

El descubrimiento del que habla Girard en los textos de persecución, es la necesaria presencia de una víctima. *La víctima es el chivo expiatorio*. Dicha expresión denota la inocencia de las víctimas, la polarización colectiva en contra de ella y la finalidad de esta polarización. Dicha polarización no da tiempo para la defensa, no existe justificación alguna, la representación persecutoria que alimenta a la comunidad es partícipe del efecto colectivo del *chivo expiatorio*.

El enclaustramiento en este sistema nos permite hablar de un inconsciente persecutorio, y la prueba de su existencia está en que hasta las personas actualmente más hábiles en descubrir los chivos expiatorios de los demás (...), jamás descubren los propios. Nadie, o casi nadie, se siente culpable de esta falta. Para entender la dimensión del mismo, hay que interrogarse a uno mismo. Que cada cual se pregunte sobre su propia situación desde el punto de vista de los chivos expiatorios (Girard, 1986:58).

En consideración a lo anterior, se vive en un contexto de rivalidad y continuamente sociedades enteras, pueden cegarse con sus propias ilusiones victimarias. Sin embargo, las representaciones persecutorias de la historia siempre son vacilantes y residuales, la razón por la cual que no tardan en ser desmitificadas. Los historiadores ponen el acento en la dimensión persecutoria y denuncian con fuerza la intolerancia y superstición que permiten tales cosas.

Al hablar de ilusiones victimarias se hace énfasis más que en la ingenuidad de los perseguidores, en su inconsciencia:

Todo lo que amenaza con perjudicar nuestro inconsciente de chivo expiatorio, la representación de todas las cosas basada en el mecanismo del chivo expiatorio, tiende a desencadenar una vez más este mecanismo. Para separar las fisuras y las lagunas que aparecen en el sistema, recurrimos siempre, de manera más o menos inconsciente, al mecanismo generador y regenerador de este sistema. Evidentemente, en nuestra época hay que poner énfasis sobre el menos. Aunque cada vez haya más persecuciones, cada vez existe menos inconsciente persecutorio, unas distorsiones realmente desapercibidas en la representación de las víctimas (Girard, 1986:75).

Las palabras de todo texto de persecución están determinadas por la representación persecutoria, o sea por el poder simbolizador de la víctima propiciatoria. En este símbolo se plantea una hipótesis reveladora: *“los perseguidores son imperiosos, intransigentes, irracionales y precipitados”* (Girard, 1986: 74).

2 PERTINENCIA DEL PENSAMIENTO DE GIRARD

En este capítulo abordaré el aporte metodológico que hace René Girard a las ciencias sociales y la filosofía. Rescato además que, sin dejarse encasillar en una escuela o moda académica, su relación con el mundo se ha transformado en un método de investigación. Finalmente, y utilizando las categorías girardeanas expuestas en el capítulo anterior, analizaré la pertinencia del pensamiento de Girard para mirar los fenómenos de violencia actual, en este caso, el de nuestro país, no con un afán de agotar el tema, ni de dar soluciones, sino como una aproximación y comprensión a los orígenes de la violencia en Colombia.

2.1 Método, evidencia y verdad

René Girard ha llevado hasta sus últimas consecuencias una afirmación de Aristóteles en su *Poética*: “el hombre se diferencia de los demás animales en que es el ser que más tiende a imitar” (48b, 6-7). Esta hipótesis ha sido la base de su teoría, mostrando que ésta implica procesos artísticos y sociales cada vez más complejos.

La teoría mimética es una de las pocas hipótesis antropológicas que intentan explicar los fenómenos culturales y sociales remontándose a los orígenes. Pese a las limitaciones propias de la formación clásica de Girard, la teoría mimética aporta “un principio genésico capaz de dar cuenta del nacimiento de la cultura humana con gran economía de hipótesis y un nuevo paradigma antropológico de tipo generativo, que explica ciertos aspectos, de apariencia paradójica, del desarrollo cultural y tecnológico de la humanidad” (Girard, 2006: 15).

La epistemología que subyace a su metodología, se “trata de un planteamiento antippoperiano, no falseable, que se apoya en una utilización de datos antropológicos y etnológicos basada en la pura evidencia y en la comparación” (Girard, 2006: 15). Tales datos se constituyen en las huellas del crimen fundacional. Sin embargo, la utilización de estos indicios es lo que constituye el obstáculo principal para la comprensión de la teoría mimética. Para Girard, tanto los mitos como los ritos y la literatura se constituyen al parecer en indicios racionales que se convierten en pruebas y evidencias. Esto a los ojos de críticos y humanistas expertos, puede parecer una formulación fantasiosa y un tanto reduccionista. Pero se estaría olvidando que “todo nuevo paradigma impone una cierta simplificación de los hechos que considera, sobre todo si a través de él se pretende formular toda una explicación de alcance histórico con numerosas implicaciones teóricas” (Girard, 2006:16).

2.1.1 La prueba en relación a los mitos y los rituales

Una de las principales preocupaciones de Girard, es el problema de la evidencia, sin embargo, “él cree haber encontrado una cantidad indiscutible de pruebas de la existencia del mecanismo victimario; pero, todavía le queda por descubrir la manera óptima de presentar su descubrimiento” (Girard, 2006: 157).

Todo lo que se pueda demostrar en el mito tiene un equivalente en el rito, y viceversa, como dos círculos concéntricos. El rito viene a ser la repetición deliberada del mecanismo, mientras que el mito es el relato de su génesis, necesariamente distorsionado. “Lo normal es que el ritual sea más directamente revelador que el mito y, precisamente por eso, confirma la interpretación de éste como resolución de la crisis mimética” (Girard, 2006: 158). El ritual viene a confirmar que la víctima fundacional ha perecido; y el mito sugiere que se mata a las víctimas para reproducir los efectos del primer asesinato.

A partir del estudio de los mitos, la actitud clave del investigador, que propone Girard, es la evidencia antropológica, que define como “indirecta y circunstancial” (Girard, 2006: 64). Tomados los mitos por separado, ninguno puede llevar a una convicción alguna; pero al analizar varios, y al estar literalmente presente en todas partes, los datos concuerdan entre sí tan perfectamente que la duda acaba volviéndose imposible.

Con respecto a las pruebas, Girard reconoce que el testimonio directo es secundario y hasta puede resultar poco creíble. Por eso lo que busca es

reconstruir el verdadero sentido del accionar de los hombres, reuniendo todos los indicios indirectos y tratando de ver si es posible hacerlos inteligibles simultáneamente. Sin embargo, rescata “que las pruebas circunstanciales pueden hacer posible el descubrimiento de unas pruebas directas que se han visto luego como las fundamentales” (Girard, 2006:165).

2.1.2 Ciencia y antropología

Para René Girard es supremamente importante el indicio, por eso afirma que “una teoría como la mimética, en cuyo marco cada indicio (ritual) encontrase su sitio dentro del conjunto, ofrecería una explicación impresionante del fenómeno considerado” (2006:166).

El mecanismo del chivo expiatorio es nuestro ancestro común, los sacrificios rituales constituyen la etapa intermedia en el proceso de evolución de las formas culturales, y las instituciones sociales son las formas derivadas de dicho proceso.

“Quienes no creen en el asesinato colectivo como origen de la cultura perciben de todos modos la presencia del crimen en los mitos, por un lado, y las instituciones culturales, que ahí están funcionando, por otro. Pero no captan el vínculo entre ambas cosas. Ahora bien, ese vínculo es la génesis misma de las culturas. Representa el elemento que conecta el crimen original con las instituciones culturales, las cuales son el resultado de la práctica ritual. Podríamos decir que las instituciones han sido construidas con los ladrillos

proporcionados por las reconstrucciones ritualizadas del crimen original” (Girard, 2006:167).

Es por esto que todo ritual se esfuerza en repetir el mecanismo del chivo expiatorio, en todas y cada una de sus fases: crisis inicial, expulsión del culpable, etc. Las instituciones surgen cuando ciertos elementos del ritual son reforzados a expensas de los aspectos religiosos que van perdiendo vigencia.

Con respecto a la violencia, René Girard sostiene que la “teoría mimética es la única que reconoce la existencia de la violencia tanto en las sociedades modernas como en las primitivas, dado que el ser humano es violento desde un punto de visto etológico, si bien posee capacidad para controlar esa violencia y para alentar y reforzar un comportamiento ético, gracias a la cultura que le viene de la religión” (Girard, 2006:169). En este sentido, se puede afirmar que esta teoría tiene un componente moral, desde el momento en que se reconoce que producto del mimetismo somos todos violentos.

En este sentido, no puede haber separación entre el observador y el objeto observado; ya que todos estamos implicados en el mecanismo mimético. Esta teoría exige una “comprensión existencial”. Ahora bien, para esta comprensión se hace necesaria la implicación del sujeto en el sistema mimético. “La negativa a dicha implicación engendra problemas epistemológicos y es fuente de errores, desde el momento en que el sujeto trata en todo momento de evitar la indiferenciación y la aparición de los dobles” (Girard, 2006:170). En términos de Freud, la teoría mimética es una “herida narcisista”.

“Es una herida que golpea al narcisismo de lleno, en su mismo corazón, ya que demuestra que el deseo no es, ni mucho menos, tan libre como quiere hacernos creer el individualismo moderno; y es también una herida infligida a las teorías tradicionales de la cultura, ya que afirma que el origen de ésta no es otro que el crimen fundador.

En estas circunstancias, la conversión significa que hemos de aceptar la naturaleza mimética del deseo. De no hacerlo así, recaemos en la vieja oposición entre lo auténtico y lo inauténtico, de hecho la única visión que se puede mantener cuando el deseo mimético no se reconoce como tal. Una persona inauténtica sería la que siguiera las directrices que otros marcan, mientras que sería auténtica la que deseara de forma autónoma. Ya hemos visto que este individualismo es engañoso, que es puramente ilusorio. El único modo de superar esa vana ilusión pasa por vivir una conversión que nos lleve a revisar nuestras creencias y que suponga una mayor comprensión de la naturaleza mimética de nuestro propio deseo. Llamé, en mi primer libro, a esta conversión verdad novelesca, oponiéndola a la mentira romántica” (Girard, 2006: 170-171).

2.1.3 La literatura como prueba

Girard ha convertido la literatura en un instrumento de investigación científica, utilizándola como una prueba indirecta de la constancia de los comportamientos humanos. Por eso afirma que la literatura “es lo que más se acerca a unas ciencias humanas auténticas, hasta el punto que vendría a ser un prolegómeno o, incluso, una justificación de semejante ciencia del hombre” (Girard, 2006: 171). Prueba de esto, es que ha descubierto en los grandes novelistas intuiciones que convergen en la teoría mimética.

Cada escritor tiene una manera diferente de abordar el mecanismo mimético, pero es que cada uno tiene detrás su historia individual y colectiva. La manera cómo combinan el mimetismo es infinito, al igual que el modo de expresarlas. No se puede generalizar por tanto la manera como la mimesis funciona en los escritores, ya que cada uno exige una demostración diferente a la de los demás. Dice Girard que “en el contexto de la teoría, esta variedad es

fascinante, porque siendo los escritores completamente diferentes entre sí, en sus obras resultan identificables los mismos principios básicos, lo que constituye una prueba indirecta realmente sólida de la verosimilitud de las hipótesis que sustenta la teoría mimética” (2006: 172).

2.1.4 Los indicios de la historia

Girard retoma los textos históricos y los denomina textos de persecución de acuerdo al estudio y análisis que realiza de ellos. Afirma que su método es como un “análisis morfológico” cuyo horizonte es tan amplio que abarca toda la historia de la humanidad.

“El nacimiento de la cultura es considerado como un punto que se desvanece en el horizonte al pretender alcanzarlo. Sin embargo, mi postura se basa en pruebas que suministran los textos, pasa por admitir francamente que en el origen hay un asesinato, y que además es colectivo, ya que a la víctima inocente le da muerte la comunidad entera” (Girard, 2006: 182).

Sin embargo, desde el momento en que el mecanismo victimal ya no puede funcionar, la sociedad moderna ha entrado en una nueva fase. Ya que, en efecto, la historia ha pasado a ser una especie de laboratorio en el que se investigan y preparan mecanismos nuevos de equilibrio y estabilidad.

2.1.5 Desconocimiento y verdad

Para Girard, las huellas del crimen original son verdaderamente las huellas del ciclo mimético. Según su planteamiento, toda cultura humana “tuvo un acontecimiento real y primogenio que fue ocultado, disimulado y cuyas

huellas se borraron” (Girard, 2006: 184). Por eso y siguiendo a Freud en su razonamiento, el hecho de borrar las huellas también deja huellas.

“Hay un párrafo muy interesante de *Moisés y el monoteísmo* en el que Freud da a entender que, en último extremo, resulta imposible ocultar el asesinato del padre, porque en cuanto las huellas del mismo se borran, enseguida reaparecen. Se podría decir también que siempre quedan huellas del crimen fundacional. Esto forma parte de la teoría freudiana del inconsciente y de la interpretación que Freud hace del asesinato de Moisés, pero vale también para la teoría mimética. Y sin embargo, no he conseguido convencer a los investigadores de que los fenómenos que tengo por huellas del crimen original son verdaderamente eso: huellas del ciclo mimético” (Girard, 2006:183).

2.2 Deseo mimético y mundo moderno.

Para René Girard, la modernidad se levanta sobre el proceso de revelación del mecanismo victimario. Por eso, se caracteriza por su extrema ambivalencia. Es, por un lado, la época del espíritu crítico y de la actitud científica que, según apunta nuestro autor, se derivan de la denuncia de la violencia sacrificial que lleva a cabo el cristianismo. Invirtiendo la tesis oficial que suele figurar en los manuales, según la cual sería el desarrollo de la ciencia lo que hace que cese la persecución de las brujas, Girard defiende que “la ciencia se ha impuesto a los hombres porque, por razones morales, religiosas, se ha cesado de perseguir a las brujas” (Girard, 1996:67). La desacralización de la naturaleza y de la sociedad acarrea una toma de conciencia respecto al fenómeno de la violencia, y en virtud de esa nueva conciencia que se está desarrollando, los mecanismos victimarios se van debilitando, se tornan menos eficaces y cada vez resulta más difícil su renovación.

Sin embargo, desde el momento en que el mecanismo sacrificial ya no puede funcionar, la sociedad moderna ha entrado en una nueva fase. La ruptura de todo lo religioso “introduce de nuevo al ser humano en la fluidez mimética de lo social, de los escándalos y de las oscilaciones del deseo y del odio” (Girard, 2006: 20). De ahí que se hacen necesarias estructuras de contención que protejan al ser humano de la violencia.

Por otra parte, el espíritu de competencia de nuestra época actual multiplica la voluntad de mimesis, al tiempo que se incentiva la necesidad de fabricarse un destino por uno mismo, de imponerse sobre los demás como medio de prosperar. El marco sociocultural de comparaciones desaparece en un espacio de indiferenciación, pues, las diferencias jerárquicas ya no tienen fundamento alguno; se metamorfosean en la misma medida que cambian nuestros deseos. La competitividad que abarca toda nuestra realidad, no suele desembocar en sacrificios, pues existen efectivas instituciones simbólicas que controlan el posible desbordamiento de los conflictos modernos.

“Nuestra sociedad moderna puede permitirse de esta manera un alto número de rivalidades miméticas precisamente gracias al control que las citadas instituciones (judiciales, políticas, mediáticas, etc.) ejercen. Hemos desarrollado la capacidad para poder absorber las diferencias en dosis muy elevadas, de manera que el desbocamiento de las rivalidades miméticas no se produce más que de forma hasta cierto punto controlada. Los conflictos no desaparecen, pero tampoco se resuelven en crisis sacrificiales, sino que sus

energías son canalizadas expiatoriamente hacia actividades de otro tipo, como pueden ser las culturales, económicas o tecnológicas” (Horrach, 2011).

Todos estos bloqueos generan en el ser humano un aumento de la angustia y de crisis psicológicas propias de nuestra época. En este contexto, se favorece el desarrollo de las dinámicas del deseo a partir del modelo/antagonista, lo que implica un mayor nivel de conflicto con nuestro prójimo más cercano.

“Diques como la familia, cuya finalidad, entre otras, consistía en contener y mediatizar los conflictos existentes entre el individuo y la sociedad, han perdido gran parte de su efectividad hoy en día, víctima de su desmoronamiento simbólico. Los tabúes de las sociedades tradicionales significaban para el individuo un obstáculo pasivo y objetivo, idéntico para todos los miembros de la comunidad; sin embargo, el modelo/rival es un obstáculo activo y móvil, fantasmal en su inaprehensibilidad. Esta diferente dinámica ha alterado radicalmente la tipología de los conflictos miméticos en la modernidad. Paradójicamente, el aumento de las libertades en nuestra sociedad y el descenso de conflictos bélicos con otros países ha generado que la violencia que antes se canalizaba hacia fuera eclosionase hacia dentro, generando en los tejidos sociales unos conflictos inéditos en otras épocas. El desorden general ya no puede liquidarse y regenerarse en un orden totalizador a través de una expiación colectiva; la dinámica circular de lo sacrificial ha dado paso a una linealidad que integra las dualidades (orden/desorden, dentro/fuera, etc.). De esta forma cada individuo vive la crisis mimética de forma larvada en sus vínculos con el prójimo. Esta interiorización de la dinámica también provoca una desestabilización en el propio individuo a la hora de identificar su mal:

Hay una lógica propia del desconocimiento suscitada por las primeras interferencias miméticas, y es una lógica de la exasperación y de la agravación (...). Domina no sólo al deseo, sino a las interpretaciones del deseo en nuestro mundo; empuja a los individuos y a las comunidades hacia formas cada vez más patológicas de ese deseo. Y esas formas son, a su vez, nuevas interpretaciones del mismo” (Horrach, 2011).

“El individuo moderno es eso que queda de la persona cuando las ideologías románticas han pasado por allí, es una idolatría de la autosuficiencia

forzosamente engañosa, un voluntarismo antimimético que provoca, inmediatamente después, una repetición del mimetismo” (Girard, 1996:38). Así pues, el deseo mimético no se ha extinguido, sigue actuando tras la ilusión de autonomía propia del hombre moderno.

Es por esto que los conflictos actuales tales como el terrorismo y el fundamentalismo, constituyen una prueba de la validez antropológica muy poco reconocida de la teoría mimética. A este respecto, la propuesta de Girard es un aporte fundamental para todos aquellos que investigan lo social, en este caso el fenómeno de la violencia.

2.3 Los orígenes de la violencia en Colombia desde la perspectiva girardeana

El pensamiento de Girard proporciona un “modelo, un instrumento que permite examinar ciertos fenómenos sociales y políticos (Assmann, 1991: 48). Su propuesta de análisis no se queda en generalidades, sino que es capaz de penetrar situaciones profundas propias de la investigación social. En este caso, su pensamiento aporta luces para realizar un acercamiento de comprensión sobre los orígenes de la violencia en Colombia.

Las investigaciones desde esta perspectiva son escasas, a pesar de que “las ideas de Girard son una piedra de toque inevitable en orden a la comprensión del mundo contemporáneo, especialmente en lo concerniente a la cada vez más espinosa cuestión de la violencia colectiva, sea política o religiosa” (Girard, 1996: 20).

Con respecto a la relación entre el pensamiento girardeano y la violencia en Colombia, los investigadores han sido pocos; aunque Cristina Rojas con su obra *Civilización y violencia* y Camilo García con su artículo *Lo sagrado y la violencia*, realizaron un acercamiento sobre los orígenes de la violencia en Colombia desde una perspectiva girardeana.

Para este análisis, tomaré como texto clave el artículo de Camilo García *Lo sagrado y la violencia*, ya que resulta esclarecedora la nota introductoria de la Revista Número: “Esta es una de las explicaciones más claras que hemos encontrado sobre los orígenes de la violencia que afecta a Colombia desde hace más de medio siglo” (García, 2003: 35).

García relee la historia de la violencia en Colombia a la luz de la teoría girardeana; luego de su lectura y posterior interpretación, propone que el origen de la violencia en Colombia se puede explicar a partir de un discurso pronunciado por Laureano Gómez en septiembre de 1940, dónde invita a oponerse a la reelección de López Pumarejo afirmando que “atropelló, desconoció y ultrajó cosas que son sagradas para la inmensa mayoría del país”. El atropello a los bienes sagrados sobre el cual hablaba Laureano Gómez hacía referencia al acto legislativo con el cual en la propuesta de reforma constitucional de 1936 se suprime la fórmula « En nombre de Dios, fuente suprema de toda autoridad, los diputados de la asamblea... decretan: », reemplazándola por la de « El Congreso de la República decreta: ».

Esta fórmula resultaba sagrada para Laureano porque, según él, el poder que los seres humanos poseen y ejercen les es dado por Dios, que

encarna el poder absoluto como atributo central de su existencia. En otras palabras, los liberales de la reforma del 36 “se hicieron culpables de pretender negar, o por lo menos debilitar o limitar, el poder absoluto de Dios mediante la afirmación de su propio poder. De ahí que para Laureano Gómez esta acción no fue sólo la negación de una verdad sustancial del papel que desempeña Dios en la vida humana sino un acto de fuerza, de violencia, que los legisladores liberales realizaron contra Él” (García, 2003: 36). Pero además, se asume según el pensamiento de este líder conservador que al desconocer el origen divino de las leyes que reformaron, desacralizaron en su totalidad el texto constitucional. En el esquema religioso en que este análisis se inscribe una desacralización constituye una profanación que sólo puede ser aplacada con la muerte del profanador.

“Podemos decir que Laureano Gómez tuvo, en el fondo, frente a la Constitución del Estado colombiano (1886) esta misma actitud que manifestaban los hombres «primitivos» ante los seres sagrados de la naturaleza. Cuando alguien negaba ese carácter, como ocurrió con la reforma promovida por los liberales en 1936, destruía la posibilidad de la convivencia no violenta entre los miembros de la sociedad, hacía desaparecer la fuerza que integraba a los individuos de manera pacífica en el cuerpo social. Por eso su reacción fue, en esencia, la reacción de quien al tomar conciencia de esta condición de la integración social creyó equivocadamente que el único camino que había para reparar ese «daño» realizado contra la sociedad era eliminar a su autor o autores” (García, 2003: 37).

Esta acción de suprimir del texto constitucional el nombre de Dios, de profanación de lo sagrado, de destrucción de lo santo llevada a cabo por el partido liberal, fue para Laureano Gómez, en síntesis, un sacrilegio, el mayor delito que pueden cometer los seres humanos. Un delito que se castiga o que se debe castigar con la muerte de sus autores. De ahí que el «deber sagrado»

para toda persona que, como él, sea «verdaderamente» creyente en la religión católica sea el de promover y asegurar este castigo, el de matar a los culpables de esa acción. «Deber» que seguramente Laureano creyó que obedecía a un llamado u orden dado por el propio Dios (García, 2003: 37-38).

Al acceder al poder el partido conservador en 1946, con Ospina Pérez como presidente de la república, se dio a la tarea de organizar y realizar la persecución violenta, “el asesinato de campesinos liberales en varias regiones agrarias del país; hizo de ese llamado efectuado por Laureano en su discurso el contenido central de su «programa político» de gobierno” (García, 2003:38).

Para realizar esta tarea, el partido se valió de órganos armados del Estado, en especial de la policía y bandas privadas que organizó en varias regiones del país. Esta tarea se “intensificó en gran medida después de 1950, cuando se eligió como presidente de la república a quien originalmente la había trazado, Laureano Gómez” (García, 2003:38).

Camilo García expone que la acción violenta desencadenada por el partido conservador, tenía un “propósito religioso-político profundamente antidemocrático, que le dio al Estado colombiano una función muy grave que nunca antes había tenido en la historia republicana: perseguir y asesinar a miles de personas indefensas e inactivas de la población civil” (García, 2003:39).

“La violencia desatada por los conservadores, respondió a una razón totalmente diferente, a una razón simbólica o, más precisamente, imaginaria: castigar con la muerte a quienes habían ejercido la «violencia» contra Dios o, mejor, contra quienes habían negado de plano su derecho sagrado e inalienable de darles y autorizarles a los seres

humanos la constitución de su orden jurídico y político, y así impedir que volvieran a realizar una acción semejante, es decir, que volvieran a gobernar el país” (García, 2003:39).

Esta persecución violenta desatada por los conservadores, obligó a los liberales a defenderse con los medios armados, es decir, con la violencia. Los grupos armados liberales que surgieron poco después respondieron a la necesidad natural de los campesinos liberales de defender sus vidas y pequeñas propiedades amenazadas (García, 2003: 39).

“No obstante, muchos de estos grupos armados liberales, además de enfrentar y combatir a los grupos armados conservadores, se dedicaron a hacer lo mismo que éstos, a repetir su esquema de conducta, esto es, a perseguir y asesinar a miembros de la población civil campesina conservadora. De tal manera que la acción armada de algunos de estos grupos se transformó rápidamente en una acción criminal semejante a la que estaban realizando los conservadores. Incluso los autodenominados guerrilleros liberales, que trataron de conservar un carácter y una función política, es decir, de obrar sólo contra los grupos armados estatales o privados de los conservadores, no estuvieron exentos de cometer numerosos asesinatos de civiles campesinos conservadores” (García, 2003: 40).

En conclusión, los liberales tuvieron una conducta mimética al matar a civiles desarmados, motivada por el deseo de venganza, por el impulso de destruir la vida de quienes habían acabado con la vida de un ser querido. Esta conducta fue provocada por la exasperación de la rivalidad mimética, es decir por el afán irracional de acabar con la existencia política del partido conservador. “En este sentido, se pasó de una ofensiva unilateral, a una rivalidad mimética a la manera de los dobles, en los cuales la simetría, el reflejo del espejo, pasa a ser idéntico en ambos lados” (Burbano, 2003: 102).

Al respecto, afirma García (2003: 40):

“Atrapados en este doble deseo, los grupos armados liberales se hicieron también autores y copartícipes de una violencia de la que en principio habían sido sus víctimas. Por eso no sólo imitaron la conducta práctica de los conservadores sino también el motivo más profundo de esa conducta; el mimetismo que realizaron fue tan completo que terminaron confundiéndose con ellos”.

Una vez analizada la interpretación que realiza Camilo García a los orígenes de la violencia en Colombia, se puede afirmar que el artículo hace un estudio particular a manera de hipótesis sobre los orígenes de la violencia en Colombia, sin embargo, un lector atento descubrirá que tras toda su interpretación, se encuentra la teoría girardeana.

3 FUNDACIÓN DEL BARRIO *LAS GUACAMAYAS*

En este capítulo abordaré la historia del barrio *Las Guacamayas* en el espacio-tiempo de su fundación. Se trata de analizar el proceso fundacional del barrio a la luz de la teoría mimética, y en especial, del concepto ‘estereotipos de persecución’. La historia fundacional del barrio, las relaciones entre vecinos y sus conflictos se constituye en espacio de observación y análisis, situación ideal para cumplir con la pretensión de este trabajo de poner a prueba la capacidad explicativa de los conceptos girardeanos. Analizar la fundación del barrio apelando a los conceptos de Girard permitirá poner a prueba sí el pensamiento de este autor proporciona un modelo, un instrumento válido para examinar, poner en evidencia fenómenos de violencia y comprender fenómenos sociales de la actualidad nacional

3.1 Metodología de la Investigación.

Esta propuesta investigativa ha pretendido constituirse como un ejercicio de deconstrucción. “Se habla de deconstrucción para indicar el ejercicio de deshacer analíticamente los elementos de una estructura conceptual; en este caso, el peso está en el ejercicio de descomposición analítica de las partes de esa estructura” (Solarte, 2007: 17). Este término fue acuñado por Jacques Derrida, quien buscaba exponer los supuestos metafísicos no cuestionados y

las contradicciones internas de un texto. Partiendo de la hermenéutica de Heidegger, Derrida amplía el proceso de deconstrucción en busca del sentido del texto; afirma que los textos filosóficos están contruidos desde oposiciones, dualismos, jerarquías y órdenes. Así pues, la labor de deconstrucción, no se orienta a construir teorías sobre algo que acontece en el mundo, sino a revelar las jerarquías dualistas encubiertas en las narrativas existentes. “Se trata de un tipo de análisis de texto que si bien se pregunta por su significado, busca rastros de significados alternativos en los problemas internos a la construcción de cada texto” (Solarte, 2007: 17).

“La deconstrucción implica un proceso de búsqueda fiel del sentido de los textos, en el cual, sin embargo, emergen significados desconocidos. Lo emergente se revela desde el texto mismo, pues siempre ha estado allí, haciendo posible el texto, pero manteniéndose abandonado. Por esta razón, Derrida consideraba su trabajo como perteneciente a los márgenes de la filosofía más que a la filosofía misma. La deconstrucción de Derrida considera que en cualquier texto hay unos elementos ambiguos, que permanecen indecibles, erosionando cualquier sentido estable que se trata de proponer; en todo texto, algo ha sido suprimido, y permanece como un excedente sin el cual, no obstante, no se puede comprender el texto” (Solarte, 2007: 17-18).

En este trabajo retomaré igualmente el método de Girard, cuyos elementos ya he expuesto en los capítulos anteriores. Girard se ubica en la senda de un pensar tras las huellas y los límites. Para Girard, la deconstrucción constituye una indagación, un rastreo de las huellas o vestigios de aquello que

los textos mismos suponen en medio de su propio desconocimiento. El énfasis de Girard ha sido en la deconstrucción de textos literarios, religiosos, filosóficos y antropológicos.

“Si bien la deconstrucción puede tratar de pensar las reglas culturales en términos de diferencia, Girard sitúa tales diferencias dentro del contexto de las relaciones miméticas, que tienden a la unanimidad, a la desaparición de las diferencias en un proceso de reducción a lo idéntico que es la violencia colectiva” (Solarte, 2007: 18).

El trabajo de deconstrucción que realiza Girard, opera sobre la identificación de lo que ha sido ocultado, disimulado y escondido en las narrativas de las culturas. Es una forma de poner en evidencia y dar a conocer la violencia inserta en la sociedad, en la cultura y en la vida de hombres y mujeres. La deconstrucción girardeana postula la realidad de un origen que aconteció, pero que sólo puede ser producido en su realidad no cognoscible y tergiversada por los actores involucrados: un origen real, pero no accesible, un objeto que sólo existe en la ignorancia.

Esta comprensión de la deconstrucción se remite al análisis que Derrida hace del pharmakon platónico. La oposición de Platón a la poesía es realmente su oposición a la revelación de la violencia religiosa, en Homero y en las tragedias griegas. Participa en la voluntad de ocultar la violencia. “Por lo general, la filosofía borra la violencia sin saberlo; pero Platón intencionalmente la oculta, pues su rechazo a la poesía no es simplemente estético, sino que descubre el peligro de la violencia, ante la que siente repugnancia, y elimina sus referentes, en concreto, la palabra pharmakos, la cual, siendo la principal de su familia, es la única que no figura en su obra” (Solarte, 2007: 18).

Girard se considera a sí mismo deudor de Derrida, no sólo en el estudio del pharmakon de Platón, sino también por la noción de suplemento en el origen, que es el móvil de la deconstrucción: todo texto supone algo que excluye, pero sin lo cual no se puede comprender.

“Para Girard, esta falla lógica de las culturas, comprendidas desde las narraciones de sus orígenes, será la víctima, pues en los mitos antiguos, desde el principio todo está culturalmente determinado; sólo más tarde se puede reconocer el sacrificio, que funciona como origen desconocido. En esto reside la contradicción inherente a todo relato de los orígenes del sistema cultural. Estos mitos tienen la ventaja que en ellos esa incoherencia resulta mucho más obvia.

Como esta incoherencia es una invariante en los mitos, se vuelve un indicio que apunta al origen violento. Ahora bien, la presencia masiva de esta falla lógica en los mitos señala hacia una falla en la constitución misma de las culturas. Esta falla es la muerte o el asesinato del chivo expiatorio. Los mitos operan tratando de borrar las huellas de este crimen fundador” (Solarte, 2007. 19).

La deconstrucción de Girard ha generado unas categorías/conceptos que pretenden dar cuenta de procesos universales, que según él acontecen en todas las culturas y sociedades. Con la teoría de Girard, las víctimas y chivos expiatorios de la historia se ponen en evidencia; su presencia revela las formas como las culturas controlan la violencia. “En términos de Girard, lo sagrado continúa estando presente como "origen" mismo de los sistemas culturales. Se

trata entonces de pensar lo sagrado en su relación con la violencia como origen de la cultura. Lo sagrado aparece como el origen de la cultura debido al mecanismo sacrificial, que se deriva de los procesos no conscientes de imitación” (Solarte, 2007: 19).

Los conceptos que ha construido Girard articulan comprensiones de realidades y problemas complejos, que escapan a una disciplina aislada, situándose como “una filosofía que emerge desde lo subterráneo y lo desconocido, para permanecer pensando en las fronteras” (Solarte, 2007:20). Parte de este saber fronterizo se expresa en que dichos conceptos son producto de sus estudios filosóficos, literarios, históricos, antropológicos y bíblicos, los cuales pretenden dar cuenta de los fenómenos sociales, deconstruyéndolos al exponer lo que han ocultado y tergiversado.

En este ejercicio de deconstrucción siguiendo los textos de Girard, se retoma un concepto clave para esta investigación: los ‘estereotipos de persecución’. Este será la principal herramienta de lectura para analizar el proceso fundacional del barrio *Las Guacamayas*.

Esta fundación recopilada en relatos orales y escritos sobre el barrio permitirá someter a evaluación la teoría de Girard sobre la crisis y violencia como momentos claves en el origen de toda cultura y así poner a prueba su tesis de “que la persecución está presente pero no se ve, bien porque no se poseen los documentos necesarios, bien porque no se sabe descifrar los documentos que se poseen” (Girard, 1986: 36).

3.2 La historia sobre la fundación del barrio Las Guacamayas desde una perspectiva girardeana

El pensamiento de Girard abordado en este trabajo de investigación proporciona un modelo, un instrumento de análisis de fenómenos sociales y culturales, poniendo en evidencia las consecuencias de nuestro actuar a la manera de las comunidades primitivas, y las consecuencias de la mimesis dominada por la rivalidad. Constituye una herramienta de análisis capaz de penetrar situaciones que nos competen.

El barrio *Las Guacamayas* no está exento de este tipo de situaciones. Para aplicar la categoría de ‘estereotipo de persecución’ al análisis de su historia fundacional, se hace necesario retomar la teoría girardeana en su generalidad.

Como verdaderos protagonistas de una historia que se construye día a día, desde los anhelos e ilusiones pero también desde las luchas por conseguir una vida más digna, algunos habitantes de *Las Guacamayas* han sido partícipes de este trabajo por reconstruir, a partir de sus recuerdos y escritos, la historia sobre la fundación de su barrio. Expreso mi gratitud a los entrevistados Abdenago Córdoba, Bladimir Cáceres, Flor Alba Suarez, Miriam Torres, Luis Peña, Ricardo Sarmiento, Lucero Gómez, Manuel Quintero Bernal, Sonia Mireya Álvarez , Pedro Vargas, Guillermo Peña, Andrés Orlando Pérez, Jorge Enrique Medina Santelli, Benigno Martínez, María Cruz, Darío Romero, Rosa Bolaños, Hermencia Flórez, Elizabeth Pérez, Orlando Rodríguez y Ana Lucía

Carvajal por brindarme sus versiones e impresiones, las cuales me permitieron reconstruir la historia fundacional del barrio. De igual manera, retomaré constantemente los apartes de un libro sobre la Historia del barrio *Las Guacamayas*, recopilado por Luis Peña, Sonia Torres y Bladimir Rodríguez, habitantes del barrio. Todas estas personas autorizaron que sus nombres se publicarán así como sus respectivos relatos.

Constantemente me remitiré a dichos escritos para analizar sí para estos textos cabe la posibilidad de establecer “relatos de violencias reales, frecuentemente colectivas, redactados desde la perspectiva de los perseguidores, y aquejados, por consiguiente, de características distorsiones” (Girard, 1986:18). De ahí la propuesta metodológica girardeana a emplear, que consiste en descubrir estas distorsiones, mediante el análisis de los estereotipos propios de esta teoría que se deben encontrar en todo texto de persecución.

De la yuxtaposición de varios estereotipos en un solo e idéntico documento se puede deducir la presencia de persecución. No se requiere que todos se evidencien, con frecuencia basta con identificar sólo dos.

Este esquema que propone Girard, según su hipótesis, debería encontrarse en todas las sociedades y en la totalidad del planeta. Desde el planteamiento girardeano, “la persecución está presente pero no la vemos, bien porque no poseemos los documentos necesarios, bien porque no sabemos descifrar los documentos que poseemos” (Girard, 1986:36).

3.2.1 Primer estereotipo: Descripción de una crisis social y cultural, o sea de una indiferenciación generalizada.

A partir de las entrevistas se evidencia que en la percepción de sus habitantes, el barrio *Las Guacamayas* surge cuando en el ámbito internacional está en apogeo la guerra fría y en América Latina se vive la época de la post-revolución cubana. Dicha situación internacional permitió que Estados Unidos adelantara el programa denominado “Alianza para el Progreso” que incluía impulsar proyectos de vivienda; programa que impulsó la creación de normas mínimas de urbanización para ofrecerles a los pobres de las ciudades y campesinos que llegaban a ella, la posibilidad de acceso a la vivienda (Peña et al, 2000: 6).

Los gobernantes de esos años (décadas de 1960 y 1970), dicen en su historia, tuvieron que desmontar, por lo menos legalmente, el Frente Nacional, nombre que se le dio a la alternancia entre liberales y conservadores en el gobierno. Con la liquidación legal de este esquema de gobierno, la participación de otros partidos y fuerzas políticas se liberó un poco... y organizaciones políticas como el MOIR, la ANAPO y el Partido Comunista empezaron a tener alguna relevancia y se convirtieron en una opción para diferentes personas del país (Peña et al., 2000:7). En este apartado es importante aclarar que aunque estos acontecimientos descritos por los entrevistados no se ajustan estrictamente a la realidad histórica que vivió el país, es necesario, de acuerdo con la metodología propuesta, tenerlos en

cuenta y tomarlos como se enuncian para la identificación de posibles estereotipos de persecución.

Siguen relatando que por el lado de la economía las cosas también estaban cambiando. De un modelo proteccionista que poseía mecanismos para resguardar la producción nacional e incentivar la ampliación del mercado dentro del país, se estaba pasando a un modelo mixto. Tal modelo mixto fue una transición entre el proteccionismo y el neoliberalismo de hoy. A mediados de la década de los 70, se empezó a hablar de déficit fiscal, la reducción del Estado que era el mayor generador de empleo, la apertura comercial y debilitamiento de la inversión del Estado en servicios públicos a favor de la autofinanciación de las empresas. Estas medidas económicas significaron en general, una baja en la remuneración de los trabajadores que, junto a la inflación, implicaba una pérdida en el poder adquisitivo, es decir, implicaba un empeoramiento de las condiciones de vida de los pobres. Los trabajadores no se mantuvieron pasivos y en 1977 realizaron el último gran paro cívico del país (Peña et al., 2000:7).

La economía informal, aquella de quienes trabajan por cuenta propia, excluidos muchas veces del acceso a los servicios sociales, creció rápidamente. En 1978 había dos millones de personas que tenían un trabajo por cuenta propia, algunos disfrutando de muy buenas condiciones de vida y otros, la mayoría en realidad, tratando de hacerle el quite a las adversidades vendiendo en la calle o casetas, reparando zapatos, ropa, las herramientas de

la cocina o haciendo arreglos y mejoras en las casas de los vecinos (Peña et al., 2000:7).

“Esa masa de trabajadores formales e informales, nutrida por la imparable movilización del campo a la ciudad por motivos económicos o por la violencia, fue la que alimentó al barrio *Las Guacamayas* y muchos otros barrios populares de Bogotá” (Vargas, Pedro. Entrevista 2009).

“Bogotá en esa época, no tanto como ahora, era la ciudad más grande y concentraba la mayor cantidad de actividades económicas de Colombia. Se iniciaba un proceso de compactación y densificación de la ciudad que estaba creciendo dispersamente como lo dejan ver los mapas de crecimiento urbano” (Mireya, Sonia. Entrevista 2009). En efecto, la población de “Bogotá había pasado de 648.324 habitantes (1951) a 1’697.311 (1964) y posteriormente a 2’845.351 (1973), casi triplicando la población de una década a otra, y cuadruplicándola en la siguiente -teniendo como referencia, el dato inicial de 1951. Así mismo, se aumentaba el déficit de vivienda, que pasaba de 45.915 en 1951, a 99.117 en 1964 y a 187.889 en 1974” (Saldarriaga, 1996: 48).

Según Alberto Saldarriaga (1996) la construcción de vivienda para obreros en Bogotá se inició con las obras emprendidas en las primeras décadas del siglo XX por la Fundación de San Vicente de Paul y el Círculo de Obreros, entidades de carácter religioso y gremial. El barrio Villa Javier, uno de los más representativos de esta época, organizado por el padre José María Campoamor, data de 1915. Después de 1930 se fundaron dos instituciones oficiales de orden nacional, el Banco Central Hipotecario y el Instituto de

Crédito Territorial, las que desempeñaron un papel destacado en la oferta de vivienda en la ciudad. La Caja de la Vivienda Popular, fue creada en la década siguiente (1942).

Bogotá hacia los años setenta iniciaba un proceso de organización urbanística liderado por el Instituto de Crédito territorial y la Caja de Vivienda Popular a través de dos formas de urbanización: La Norma Normal de Urbanización y Servicios aplicada al norte y el occidente y la Norma Mínima de Urbanización y Servicios aplicada hacia el sur-oriente bajo el plan conocido como PIDUZOB (Peña et al., 2000:8). Ésta última se basaba en la entrega de lotes con servicios. Cada lote se entendía como un aporte entregado a las familias económicamente más pobres, un terreno debidamente urbanizado, sobre el cual debía hacerse inicialmente un esfuerzo colectivo (a escala del barrio), y posteriormente uno individual a largo plazo (a escala de la vivienda), para alcanzar el sueño de tener una vivienda en propiedad.

En medio de esta normatividad surge el Barrio *Las Guacamayas*. El Estado, dada su incapacidad para satisfacer las necesidades básicas del pueblo, era apropiado por la clase política la cual a cambio de votos hacía entrega de formularios del Instituto de Crédito Territorial o de la Caja de Vivienda Popular para acceder a un lote en el barrio. Incluso muchos empleados del gobierno distrital recibieron el formulario como compensación de su trabajo (Peña, Guillermo. Entrevista, 2010).

“Las formas de obtener el formulario fueron tan diversas como la procedencia de las personas que lo obtuvieron. Entre ellos se encontraron emboladores, vendedores ambulantes, trabajadores

independientes y formales y, principalmente, empleados de las empresas del gobierno nacional y distrital. En este apartado, se puede observar que las personas que adquirieron el formulario denominados adjudicatarios, no obedecieron a un criterio formal sino clientelista” (Vargas, Pedro. Entrevista, 2009).

Tras el trámite que cada adjudicatario debía sufrir se agregaba el ciclo de insistir y convencer con uno que otro regalo o invitación, a quienes pudieran ofrecer ayuda. Se destacan los miembros de la clase política del momento que aprovechaban la situación para su propaganda electoral. Una vez se tenía la certeza de la adjudicación, seguía la lucha por encontrar el mejor lugar dentro del barrio: *“no tan arriba porque la llevada de los materiales se complicaba”* (Peña et al., 2000:10).

“El barrio estaba dividido en Las Guacamayas I y II sector, y la mayoría de nosotros queríamos quedar en la parte II porque era más fácil el transporte” (Ramírez, Elizabeth. Entrevista, 2009). Otros afirman que el segundo sector tenía más posibilidades para montar un negocio: *“Como pasan tantos buses para Villavo, era la oportunidad de crear una tienda y así tener con que alimentar a mi familia”* (Sarmiento, Ricardo. Entrevista, 2009).

El tiempo de espera para saber si se era beneficiario también varió: un año, un mes, seis meses, etc. Lo cierto es que esa espera para la mayoría se convirtió en un merodear y errar de casa en casa, de un inquilinato a otro. Trastear las cosas, pocas o muchas, viejas o nuevas, fue el costo de esa sufrida espera (Peña et al., 2000:10). Parece importante resaltar, que la mayoría de entrevistados enfatizan en la espera que tuvieron que soportar

mientras se les adjudicaba su vivienda, es decir, poder convertirse en habitantes de un espacio.

“Yo llegué a este barrio después de esperar más de un año ya que fue una solución de vivienda barata que ofreció el Instituto de Crédito Territorial y la Caja de Vivienda popular para los empleados del estado y las empresas del gobierno. Aquí por eso hay personas de la policía, el Acueducto, la EDIS, la Energía, Teléfonos y Obras Públicas” (Pérez, Andrés. Entrevista, 2009).

Afirma Benigno Martínez (Entrevista, 2009) que “los criterios para la adjudicación de viviendas eran conocidos. Si bien los adjudicatarios debían ser pobres debían igualmente tener capacidad para pagar una pequeña suma de cuota inicial de \$9000, de 1978”. En algunos casos, ese criterio se combinó hasta casi confundirse con el de poseer la mayor cantidad de influencias. En este caso el clientelismo hace su aparición; los bienes y ayudas del Estado no se administran según la lógica imparcial de la ley, sino para favorecer intereses particulares. “El poder llegar a mi casita sí que me costó sacrificio, dinero y trabajo. Mi esposo trabajó como celador de la EDIS y gracias a sus amigos políticos a los que les conseguía votos pudimos obtener la casita. Ellos nos ayudaron mucho, y gracias a su apoyo tengo mi casa” (Bolaños, Rosa. Entrevista, 2010).

Todo este esfuerzo y paciencia por conseguir un lote de 54 metros cuadrados, con 18 metros cuadrados contruidos, consistentes en una pieza y una sala donde estaba el baño y la cocina. Una alberca vigilaba la parte externa de esa construcción. La necesidad y el empeño por alcanzar el sueño

de tener casa hicieron pensar, que esa modesta solución se convertiría en una digna casa, como se evidencia hoy (Peña et al., 2000:10). *“Lo único que no me gustó mucho fue lo pequeño de las casas, claro que estaban para ampliarlas”* (Vargas, Pedro. Entrevista, 2009). *“La Caja de Vivienda Popular nos entregó un lote de 9 X 6 con un módulo de 3 X 6 en que las personas deberían poner los materiales para continuar con la construcción de una casa. Según un decreto (creo que el decreto 20 de 1982) se estableció que las casas podían tener máximo tres pisos, algo que no se cumple hoy porque existen casas con tres y cuatro pisos. Los módulos tenían los servicios de agua y luz. Las calles estaban llenas de barro por los trabajos de las personas y de pasto”* (Pérez, Andrés. Entrevista, 2009).

Marcado por este contexto, descrito por algunos habitantes del barrio, se evidencia el primer estereotipo de persecución propuesto por Girard: la descripción de una crisis social y cultural, o sea de una indiferenciación generalizada. A nivel internacional se vivía un conflicto no bélico marcado por la guerra fría, un programa denominado “Alianza para el Progreso” y ello redundaba en nuestro país, inserto en estas lógicas, con un marcado debilitamiento de sus instituciones, lo que favorece la formación de grupos populares y de sectores capaces de sustituir por completo a la instituciones o de ejercer sobre ellas una presión decisiva. Se trata de la manifestación de una crisis social, cultural, política y económica. Cabe hablar de un estereotipo de la crisis que puede verse lógica y cronológicamente como la manifestación del primer estereotipo de persecución. La experiencia de la crisis “borra o enfrenta

las diferencias jerárquicas o funcionales, y confiere a todas las cosas un aspecto simultáneamente monótono y monstruoso” (Girard, 1986: 23). En este caso, la indiferenciación y la crisis también se manifiestan en la procedencia de los primeros habitantes y en que estos no se identifican entre sí en relación con sus diferencias y raíces culturales sino en función de su condición de adjudicatarios. Entre ellos no se conocen, provienen de lugares y experiencias distintos, en su relación con el Estado y, en algunos casos, entre ellos mismos se les uniformiza y categoriza de la misma manera.

Dice Girard que “al desaparecer las diferencias, lo que en cierto modo se eclipsa es lo cultural” (Girard, 1986: 24). En medio de este deterioro de lo cultural, dónde los hombres se sienten impotentes y la inmensidad del desastre los desconcierta, se refuerza una fuerte tendencia a explicarla [la violencia] por causas sociales. Al fin y al cabo, lo que disgrega son las relaciones humanas y los sujetos de estas relaciones no pueden ser totalmente ajenos al fenómeno.

3.2.2 Presencia del deseo mimético

Iniciaba el año 1979, aún la gente dormía la despedida del año anterior y las calles de la ciudad estaban un poco desoladas, aunque ya se empezaban a ver las señoras que salían de sus casas a buscar algo para el almuerzo. En una de esas casas cerca al centro de la ciudad, en el barrio *Las Cruces*, una familia, apresurada empacaba sus corotos para empezar el nuevo año en un sitio diferente; el nuevo año traía buen augurio. La caja de vivienda popular había asignado a doña Hermencia una casa en un barrio para estrenar: *Las Guacamayas* (Peña et al., 2000:11).

“Era un barrio muy pobre, yo no me decepcioné pero si me di cuenta de mucha gente que llegaba con trasteo y no le cabía. Hubo gente que apenas veía las casas se devolvía y decía que no quería vivir por aquí. Las señoras se ponían bravas con los esposos porque las traían a vivir a esto tan feo” (Martínez, Benigno. Entrevista, 2009). Al igual que el Sr. Benigno, son varios los relatos de esa primera impresión del barrio.

Toda la familia debía acomodarse en esa habitación. Tal es el caso de doña Miriam, a quien no le importaba lo incómodo que pudiera resultar esta vivienda, pues lo que realmente tenía sentido era saber que se contaba con un techo para ella y para sus hijos: *“pues a mí me pareció muy bonito y sobretodo uno sabía que estaba en lo de uno; si el hijo de uno dañaba algo uno sabía que era lo de uno y no que le estaban prestando. Era una casa muy bonita para empezar”* (Torres, Miriam. Entrevista 2010).

Poco a poco llegaron Pedro, Juan, María y muchos otros, cuyas voces narran la alegría de tener una misma ilusión: habitar en lo propio, sin importar la estética y rudimentaria arquitectura. *“Yo no conocía el barrio antes, pero decía: yo ya tengo la casa que es lo que me interesa”*. (Sarmiento, Ricardo. Entrevista, 2009). *“A nosotros nos entregaron, supe donde era y como al año yo me casé y después de la luna de miel regresé directamente aquí con mi esposo. Cuando llegó la vecina del frente, ella me ayudó mucho. Inicialmente esto era muy solo porque a la gente no le gustaba”* (Flórez, Hermencia. Entrevista, 2009).

“Las casas contaban con el servicio de agua, que llegaba dos veces por semana y, la luz que si era constante. Pero había algunas dificultades con otros servicios como la recolección de basuras” (Peña, Luis. Entrevista, 2010). Así transcurría la vida en estas casas en un barrio en forma de colmena, entre los materiales de construcción, el barro, la incesante lluvia, las ilusiones de la gente y los rostros sonrientes de los niños.

Poca gente estaba viviendo en Guacamayas hacia finales de 1978, año en el que la Caja de Vivienda Popular y el Instituto de Crédito Territorial habían acabado la mayoría de adecuaciones básicas. Esto resultaba extraño si se recuerdan las largas filas que se formaban para conseguir los formularios de acceso a las viviendas, sin embargo, resultaba coherente con esa impresión que causaron esas pequeñas casas al lado de un cerro frío y solitario (Peña et al, 2000:15).

“Lo que a mí me entregó la Caja de Vivienda Popular fue un lote con una casa pequeña que en total es de 9x6. Yo no viví hacinado porque ocupe las casas contiguas que unos compañeros me habían dejado a cuidar. Allí metíamos algunas cosas y dormían mis 4 hijos” (Cáceres, Bladimir. Entrevista, 2011). “Yo llegue al barrio en 1981 a pesar que me habían adjudicado la casa-lote en 1979. Yo estaba amañado en Altamira y además aquí era muy pequeño para mi familia que era muy grande. Igual nosotros estábamos viviendo en una casa bien grande. A mí me pareció muy estrecho” (Quintero, Manuel. Entrevista, 2010). En estos relatos se evidencia que las casas-lotes no fueron

ocupadas por todos los adjudicatarios, algunas permanecieron vacías y sin que al parecer hubiera la mínima necesidad y preocupación por habitarlas.

Para Juan, María, Orlando Rodríguez, Ana Lucía Carvajal y otras personas que venían de los llanos, de la Guajira, del Huila, de otros pueblos de Cundinamarca o algún otro barrio pobre de la ciudad, saber que en la vía a Villavicencio habían unas casas desocupadas, significaba un desperdicio y una injusticia. Se enteraron por diferentes medios de la existencia de dichas casas. A doña Ana Lucía Carvajal que tenía varios hijos y un esposo desempleado, su prima que vivía en el barrio le informó de estas diminutas casas inutilizadas. A Orlando Rodríguez, un artesano que apenas conseguía para alimentar a su esposa embarazada, algunos amigos fueron quienes le contaron. En algunas zonas de la ciudad como *El ferrocarril* y *el Policarpa*, donde existían personas viviendo en condiciones de ilegalidad, el rumor se expandió más rápido y se formaron medianas cruzadas de invasión (Peña et al., 2000:15).

El 11 de octubre de 1979, como a las diez de la mañana y en medio de la llovizna, llegaron las 12 primeras familias de invasores. A las diez de la noche ya eran 25 familias y el 12 de octubre había 70 familias mal contadas. Una algarabía se tomó el hasta ahora aburrido y solitario barrio. Se vio una procesión de televisores, mesas viejas y cobijas que se caían y arrastraban en el afán de sus dueños por encontrar las mejores casas. Los confundidos y emocionados visitantes en su ansia por conquistar alguna vivienda desocupada alcanzaron a cruzar una que otra palabra para redefinir su estrategia e ocupación. Dice uno de los entrevistados que se escuchaban conversaciones

como: “mire por allá arriba hay una desocupada; y el otro le respondía: no, no, no, yo me voy a buscar algo pa’ bajo porque pienso montar un negocio (Peña et al., 2000:17).

Pero la conquista de la casa no se conseguía tan sólo con su posesión, había que tener paciencia y mucha suerte. “Si el invasor lograba permanecer allí más de 30 días su lanzamiento se convertiría en un costoso martirio para el adjudicatario, es decir, la persona a quien el Instituto de Crédito Territorial o la Caja de Vivienda Popular le había otorgado a la vivienda. Si se tenía suerte se lograba quedar con la vivienda, pues la gente luchaba por permanecer donde habían invadido” (Cáceres, Bladimir. Entrevista, 2011).

La invasión duró ocho días y la mayoría tuvieron que salir cuando el enfurecido adjudicatario llegó o cuando el ejército, después de solicitarles la escritura de la casa, descubría su situación y los expulsaba. Esa fue la época de “andar con la escritura debajo del brazo” (Gómez, Lucero. Entrevista, 2011) porque en cualquier momento alguna autoridad se la podía pedir.

“La expulsión de los invasores tuvo diferente grados de intensidad a pesar de que se esperaba que predominarían las confrontaciones violentas, pues la expresión más común de algunos invasores en los recuerdos de un entrevistado era: a mí me sacan con los pies por delante” (Peña, Luis. Entrevista, 2010)

Cuando Darío Romero, por ejemplo, llegó al barrio afanado por recuperar su propiedad, se encontró en su casa a una señora con su pequeña hija. Ellas no pusieron resistencia y salieron sin afán ni pena. Era la sexta vez

que las mandaban para otra casa, le dijo la niña (Entrevista, 2009). Existieron muchos casos en que los dueños sacaban a los invasores sin ningún problema. Sin embargo, en otros casos el encuentro entre el adjudicatario y el invasor fue muy fuerte y las discusiones, cargadas de palabras ofensivas, eran el primer acercamiento antes de que la fuerza pública entrara a mediar a favor del propietario legal de la casa-lote. Cuando se llegaba al extremo, “al invasor se le obligaba a salir de la casa con lacrimógenos y bolillo. Las heridas del alma y las físicas quedarían durante mucho tiempo marcadas en esas personas” (Peña et al., 2000:18).

“Las mismas autoridades trajeron camiones para permitir el retorno de los invasores con sus trasteos a su lugar de origen. Regresar no estaba entre los planes de muchos porque su idea era arraigarse en algún lugar y al costo que fuera” (Rodríguez, Orlando. Entrevista, 2010).

La policía y, especialmente la caballería, permanecieron en *Las Guacamayas* un mes para evitar posibles oleadas de nuevos invasores y, de paso, descubrir quién estaba organizando todo esa cruzada. Nunca se descubrió quién patrocinaba la invasión, la acusación y el señalamiento recíproco sobre la responsabilidad de la invasión de *Las Guacamayas* entre los grupos de izquierda, básicamente el MOIR y el Partido Comunista Colombiano, se convirtieron en una forma de desprestigiarse mutuamente. Hoy, después de tantos años, y al entrar en contacto con los invasores, se afirma que el motor principal de la invasión de *Las Guacamayas* no fue ningún tipo de ideología sino la real necesidad de las personas” (Peña et al, 2000:17)

El deseo mimético se evidencia en el valor que adquieren las casas para los primeros adjudicatarios una vez tienen conocimiento de que otras personas las están ocupando e invadiendo. *“Pues cuando se iniciaron las invasiones a mi me dio temor perder la casita y fue cuando decidí venirme para aquí. La gente decía que los que no estuvieran pendientes podrían perder las casas por los invasores. Por esa razón yo deje el barrio Altamira”*. (Quintero, Manuel. Entrevista, 2010). *“Mi casa no la iba a perder, por eso me fui con machete y amigos para sacar a esas ratas que pretenden quitarnos lo que conseguimos con esfuerzo”* (Sarmiento, Ricardo. Entrevista, 2010). Ante la pregunta del por qué no habían habitado la casa desde que se la adjudicaron, varios respondieron: *“por la inseguridad del barrio”* (Gómez, Lucero. Entrevista, 2009). Pedro Vargas responde que *“yo la pude adquirir pero la quería arreglar poco a poco para arrendarla y poder ganar dinero”* (Entrevista, 2009). Jorge Medina dice que *su casa la quería para montar más adelante un negocio pero que por el momento no se pudo*. (Entrevista, 2010).

La crisis mimética se manifiesta cuando los invasores llegaron a apoderarse de las viviendas vacías, ya que ellos al ver las casas desocupadas y confrontar su terrible realidad de deambular por las calles deciden tomarlas por la fuerza. Retomando a Girard, el conflicto surge al converger sobre un objeto (en este caso la vivienda) dos deseos distintos.

En la rivalidad y conflicto que surge, rápidamente desaparece el objeto; lo que hace que los dos rivales se obsesionen en derrotar al contrario, llegando a constituir un simple pretexto para exasperar el conflicto. Es por esto que la

violencia que suscitó el conflicto denominado por los primeros habitantes de *Las Guacamayas* “*la cruzada efímera: la invasión*” (Peña et al., 2000:15), puede verse como producto de una lucha de deseos que provocó marcadas diferencias entre sus habitantes.

3.2.3 Segundo y tercer estereotipo: Crímenes indiferenciadores y la designación de los autores de esos crímenes.

“El primer sector de *Las Guacamayas* fue el más afectado por la invasión. Allí existía un buen número de lotes y casa-lotes sin dueño. En el segundo sector, la mayoría de las casas lotes ya tenían dueño aunque estos no los hubieran ocupado antes de la invasión” (Medina, Jorge Enrique. Entrevista, 2010).

La vivencia de los invasores fue variada, al igual que las posiciones frente a este fenómeno. Para quienes se declaraban de izquierda, la invasión del barrio en 1979 era producto de una problemática social más amplia. A pesar de que no incentivaban la invasión, si comprendían la necesidad de vivienda de esas personas. Por eso dieron apoyo y estimularon para que reclamaran ante el Instituto de Crédito Territorial y la Caja de Vivienda Popular la adjudicación de unas casa-lotes aún no adjudicadas o por las que algunos de los adjudicatarios iniciales no mostraban interés por ocupar. De este proceso surgió una categoría de habitante del barrio: el posesionario, un

término usado para calificar y reconocer, de alguna manera, la lucha que algunas personas tuvieron que soportar para adquirir una casa para su familia.

“Cuando yo llegue al barrio habían como unos 400 invasores viviendo en casas asignadas por la Caja de Vivienda Popular a gente que trabajaba en las empresas del gobierno. A esas personas las sacaron pronto, aunque no pudieron con todas porque todavía quedan como 120, que llamamos posesionarios” (Pérez, Andrés. Entrevista, 2009).

El segundo estereotipo que plantea Girard consiste en la acusación estereotipada ya sea de crímenes o de acciones que afectan lo social. En período de crisis los hombres y mujeres tienden a preferir achacar las causas a la sociedad en su conjunto, cosa que no les compromete a nada, o bien a otros individuos que les parecen nocivos por unas razones fáciles de descubrir: “antes de culparse a sí mismos se acusa a los sospechosos de crímenes de un tipo especial” (Girard, 1986: 24). En este caso, *“son los adjudicatarios que no habitaron las casas quienes acusan a los posesionarios de ser los causantes del desorden del barrio”* (Martínez, Benigno. Entrevista, 2009). *“El barrio Guacamayas era considerado uno de los lugares más peligrosos de la ciudad, sobre todo porque era refugio de invasores. Esas personas eran las que habían invadido el barrio y fueron la causa de mucha de la violencia que vivió el barrio”*. (Cruz, María. Entrevista, 2010).

Darío Romero afirma que los posesionarios “eran gente violenta porque creían que para conseguir las cosas había que romper vidrios y quemar carros. Esa gente no quería el barrio. Dañaban las casas que ocupaban y luego se

iban como si nada” (Entrevista, 2009). Esos mismos comentarios los comparten las personas entrevistadas que se denominan adjudicatarios. Al respecto, Ana Lucía Carvajal y Orlando Rodríguez quienes se llaman a sí mismos posesionarios, confirman “el trato humillante y déspota al que los sometían los adjudicatarios” (Entrevista, 2010).

Dice Girard que “algunas acusaciones son tan características de las persecuciones colectivas que basta su mención para que los observadores modernos sospechen que hay violencia en el ambiente” (Girard, 1986:24).

Los adjudicatarios, que en términos de Girard serían los perseguidores, terminaron por convencerse de que un pequeño número de individuos (los posesionarios) podían llegar, pese a su debilidad relativa, a ser extremadamente nocivos para los habitantes del barrio. La acusación estereotipada permite y facilita esta creencia y desempeña un papel mediador. Sirve de puente entre la pequeñez del individuo y la enormidad del cuerpo social.

“Eran gente violenta y querían volver todo patas arriba. No cuidaban nada. Tal era el descuido de esas personas que una de las casonas que invadieron se derrumbó porque nunca cerraban las llaves del agua. El agua se filtró y el terreno se empantanó hasta que tocó demoler esa casa”. (Peña, Guillermo. Entrevista, 2009). Esta impresión de un acontecimiento particular, sirvió como una de las excusas para justificar que los posesionarios iban a acabar con el barrio si se les permitía que siguieran invadiendo y ocupando las casas.

“Imagínese todas esas personas viviendo aquí sin alcantarillado, sin agua, sin luz: nos robarían los servicios y echarían todos los desperdicios para el barrio. Además imagínese el problema de inseguridad que habría en el barrio, porque esa es gente que no trabaja y está relacionada con la guerrilla”. (Sarmiento, Ricardo. Entrevista, 2009).

La comunidad de *Las Guacamayas* formada a partir de la persecución desatada hacia los posesionarios busca la acción pero no puede actuar sobre causas naturales. “Busca por tanto, una causa accesible y que satisfaga el apetito de violencia. Los miembros de todo grupo humano son perseguidores en potencia pues sueñan con purgar a la comunidad de los elementos impuros que la corrompen, de los traidores de que la subvierten” (Girard, 1986: 26).

El tercer estereotipo hace relación a la designación de los autores de los crímenes, es decir, a la designación de los rasgos que tienden a polarizar a las multitudes violentas contra quienes los poseen. Evidentemente para los adjudicatarios (especialmente los que no habitaron las casas), las personas que perturbaron la paz fueron los posesionarios, quienes intentaron invadir sus casas. Ese es el crimen que cometieron, por eso se busca dotar de un cuerpo material todas las acusaciones. Ese cuerpo material son las acusaciones descritas anteriormente de las características que se adjudica a los posesionarios, las cuales se busca aumentar a tal grado que resulte válida la violencia a emplear contra ellos.

Esto supone una anormalidad social, que Girard define como “la diferencia respecto a la norma. Cuanto más se aleja uno en el sentido que sea

del status social común, mayor es el riesgo que se le persiga” (1986: 29). Es por esto que en torno a los posesionarios se acumulan unas diferencias que devienen monstruosas; se atropellan, se enfrentan y en última instancia, se amenaza con anularlos. Esas diferencias que los mismos adjudicatarios les atribuyen son las mismas que justifican la violencia a emplear contra ellos.

Desde Girard, se puede afirmar que éste es un relato de persecución redactado según la perspectiva de unos perseguidores ingenuos. Los perseguidores se imaginan a su víctima tal como la ven, o sea, como culpable y como una amenaza, pero no disimulan las huellas de su persecución. Desde la deconstrucción girardeana se evidencian los estereotipos de persecución y la lógica de la crisis mimética.

3.2.4 Cuarto estereotipo: La violencia.

El cuarto estereotipo es la propia violencia. Esta violencia se manifiesta en la persecución desatada con la expulsión de algunos posesionarios. Todos los medios fueron válidos para tal expulsión, con tal de no permitir que dichas personas que perturbaron la paz y la tranquilidad del barrio lo siguieran haciendo.

Girard enuncia que “en todas partes oímos decir que la diferencia es perseguida” (1986: 33). En el barrio *Las Guacamayas* la persecución colectiva se expresó en la expulsión violenta de estas personas que pusieron de manifiesto su diferencia al interior del barrio, prefiriendo culpar a los posesionarios del origen y la causa de todo lo que hiere y perturba al grupo

original . Son el chivo expiatorio de la situación. Los poseionarios no pueden defenderse; han sido condenados previamente. Sin embargo, existe un proceso, por inicuo que parezca pero que no por ello deja de manifestar su naturaleza de proceso. En tales persecuciones los culpables son plenamente identificados como sus crímenes, para no equivocarse. “Cuando más se empeñan en demostrar la justicia de su mala causa, menos lo consiguen” (Girard, 1986:53). El rostro de la víctima se transparenta detrás de la máscara.

La víctima es el chivo expiatorio, calificación que denota la inocencia de las víctimas, la polarización colectiva en su contra y la finalidad de la misma. Dicha polarización no da tiempo para la defensa, no existe justificación alguna, la representación persecutoria que alimenta a la comunidad es partícipe del efecto colectivo del *chivo expiatorio*.

“Con las invasiones llegó una época de represión por parte de la policía que sacó a los invasores para que las personas a las que se les había adjudicado la casa la ocuparan. La policía organizó a la gente, como al estilo paramilitar, para que sacaran a los invasores. La gente se la pasaba armada” (Romero, Darío. Entrevista, 2009).

“Los invasores eran personas del campo; gente que venía hasta de la Guajira. La persona que a mí me tocó sacar de mi casa era un señor moreno de la Guajira. Era gente violenta porque creían que para conseguir las cosas había que romper vidrios y quemar carros. Esa gente no quería el barrio. Dañaban las casas que ocupaban y luego se iban como si nada. Por eso nos organizamos y con palos y machetes los sacamos” (Cáceres, Bladimir. Entrevista, 2011).

“Nosotros conformamos un comité de seguridad, yo era el encargado, y salíamos a patrullar por todo el barrio sacando a la gente que no era vecina. Lo más duro eran los poseionarios jóvenes, pero con todo tipo de susto los sacamos” (Suarez, Flor. Entrevista, 2010).

Cabe aclarar que la designación de estas personas como chivos expiatorios no lleva necesariamente a su lapidación y muerte. Estos textos y

relatos corresponden a acontecimientos históricos propios de una época en proceso de desacralización, las víctimas son expulsadas de la comunidad; con ello se logra que reine nuevamente el orden y la tranquilidad en el barrio. Dicho orden desde la perspectiva de los adjudicatarios se asocia a la expulsión definitiva de todos los posesionarios.

Todo este proceso de invasión tuvo dos consecuencias importantes:

“La primera de ellas es que el barrio empezó a ser definitivamente ocupado por los indecisos adjudicatarios. Si antes eran renuentes a venir a vivir al barrio, ahora, después de la invasión, se les convirtió en un acto de defensa de una propiedad (...). Poco después el barrio empezó a ser habitado y desde ese instante comenzaron un paulatino y azaroso proceso de construcción y mejoramiento del barrio.

"La segunda consecuencia de la invasión es que propició una redistribución o readjudicación de las viviendas. Había en efecto, algunos pocos casos de personas no necesitadas, dueñas de casas en otros lugares de la ciudad, a quienes el Instituto de Crédito Territorial o la Caja de Vivienda Popular les habían otorgado inexplicablemente una propiedad en el barrio. Muchos posesionarios lograron quedarse con casas de aquellos vivos personajes" (Peña, Torres y Rodríguez, 2000:19).

La solución del conflicto fue la expulsión de algunos posesionarios. Ellos para la mayoría de los adjudicatarios eran los culpables del desorden y crisis de la comunidad.

En palabras de Girard, dicha expulsión facilita el retorno a la normalidad. La expulsión de estas víctimas se produce en unas circunstancias de crisis aguda que favorecen realmente la persecución. Dicha persecución, y la posterior exclusión de estas personas se define como la solución al conflicto. Siguiendo a Girard, se podría interpretar que los adjudicatarios devienen los

perseguidores, se encierran en la lógica de la representación persecutoria y jamás pueden salir de ella.

“Toda esta situación hizo que los grupos políticos del momento se pelearan por conseguir el apoyo de los posesionarios expulsados para ganar sus votos” (Martínez, Benigno. Entrevista, 2009). Alfredo Guerrero, un político tradicional, alcalde de San Cristóbal y posteriormente concejal de la ciudad, se presentó como la tabla de salvación de estas personas. No los invitó a luchar, los invitó a formar el barrio Diana Turbay” (Peña et al., 2000:18).

La otra opción para aquellas confundidas y recién expulsadas personas fue la toma del cerro de *Las Guacamayas* o, como se conoce hoy *Parque Entre Nubes*. Ésta estuvo estimulada y apoyada por el MOIR y el M-19. La promesa de un lote propio favoreció una ocupación presurosa de aquella inestable montaña. Cuando alguna familia salía del barrio y se encontraba confundida, alguien le señalaba en dirección al cerro. Muchos se convencieron y de noche, el grupo de necesitados invasores decidía hacer su avanzada. Cargados con unas picas, palos pesados y demás materiales, lograron construir sus ranchos. Ellos trabajaban rápido y en silencio para no llamar la atención de los propietarios de las casas-lotes. Hacer huecos y explanar era lo fundamental para armar la frágil estructura, la cual, si se lograba mantener en pie más de treinta días, por ley, le daba el valor de propiedad legítima al terreno ocupado” (Peña et al., 2000:18).

“Muchos ranchos lograron permanecer en pie más de los treinta días que otorgaba la ley, lográndose de esa manera ocupar una importante porción

del cerro *Las Guacamayas*, especialmente la parte correspondiente al primer sector. No sucedió lo mismo sobre la porción de loma que le da la cara al segundo sector, pues los ofendidos adjudicatarios lograron organizarse para contrarrestar la expansión de ese naciente barrio que, posteriormente, se llamaría Malvinas” (Romero, Darío. Entrevista, 2009).

“Entre 1980 y 1982, año en el que ocurrió la última y fallida toma, la mayoría de adultos prestó guardia nocturna en el cerro de *Las Guacamayas*. Un radio, un tinto preparado por la esposa y, de vez en cuando, el machete o la pistola, eran la compañía de los consagrados centinelas. Quienes habitaban más cerca al cerro permanecían más vigilantes y eran quienes también se enfrentaban más directamente con los invasores. Cuando el centinela de turno descubría la avanzada de un grupo de ocupantes, presurosamente corría ladera abajo para convocar a sus amigos (...). La noticia era todo un acontecimiento. Todos se enteraban y se sentían obligados a participar de alguna manera en la defensa de este fragmento de cerro que, a pesar del poco tiempo de estadía en el barrio, era ya uno de los hitos más respetados y queridos” (Peña et al, 2000:21).

Solos o acompañados por la fuerza pública, los habitantes del segundo sector lograron replegar y expulsar a las familias invasoras. Sucedieron enfrentamientos violentos, con heridos y muchas ofensas que aún recuerdan los dos bandos de esta disputa. No bastó que en los ranchos se izara la bandera de Colombia, con la que se pedía un poco de respeto y consideración. Más relevante era “defender la integridad del barrio”. Todos, sin excepción,

estuvieron en desacuerdo con la constitución de un asentamiento ilegal justo al lado del barrio, pues consideraban que traería muchos problemas de inseguridad e, incluso, de contaminación. Dice Guillermo Peña que *“la defensa de la montaña, que los invasores consideraban como una expresión de intolerancia y egoísmo absoluto, para los habitantes de Las Guacamayas significó la defensa por un futuro con unas mejores condiciones de vida”* (Entrevista, 2010).

Dos años de silenciosas incursiones nocturnas y ruidosas expulsiones diurnas, dieron como resultado que treinta y tres familias logaran, finalmente, ser aceptadas sobre este costado del cerro. Una cerca de alambre selló el conflicto y los nuevos vecinos adquirieron el compromiso de convertirse en barrera para posibles avanzadas sobre el cerro.

La construcción de comunidad en el barrio *Las Guacamayas* pasa en un primer momento por la unión que hacen sus habitantes para expulsar a los posesionarios y, posteriormente por la lucha y defensa de la montaña. Esta situación fue una oportunidad para integrarse los vecinos. *“Otros lazos se habían tejido entre nosotros, por ejemplo, cuando se construía la casa, pero ésta fue, sin duda, la más amplia y significativa en esos primeros años* (Sarmiento, Ricardo. Entrevista, 2009).

Las Guacamayas como comunidad se constituye no a partir de un territorio que ha sido asignado para su formación, sino a partir de la violencia desatada en contra de los posesionarios; son ellos quienes permiten que el

barrio se forme, organice y se relacionen sus habitantes. Esta violencia les permite integrarse unos con otros y luchar por objetivos comunes. Vendrían después otras formas de integración, por ejemplo, a través de la protesta que los unió para luchar por el mejoramiento de los servicios públicos.

Con respecto al presente del barrio, se le pregunta a los entrevistados sobre cómo observan el barrio hoy en día. Entre ellos, Benigno Martínez responde: *“hay gente que tiene unas casas muy bien hechas y con todas las comodidades, que tienen carro y ponen a estudiar a los hijos en la universidad, al tiempo que hay gente muy pobre que alimenta a los hijos con agua de panela y que les toca vender en la calle. Pues lo que uno ve es que la mayoría de los que viven bien en el barrio son los que salieron con buenas pensiones de empresas como el acueducto, la energía y teléfonos. Muchos de esos se han ido ya del barrio. El otro grupo de personas son los posesionarios, que nunca han tenido un trabajo estable y no le han hecho mayores mejoras a su casa-lote. También las personas recién llegadas al barrio”* (Martínez, Benigno. Entrevista, 2009).

“Yo conozco la situación del barrio por me he interesado por estar al tanto de lo que pasa aquí. La mayoría son vecinos muy conocidos que en ciertos casos el gobierno ya les legalizó su propiedad. Entre esas personas hay varias que todavía no han logrado hacerle nada al módulo, al mismo tiempo que hay quienes han podido construir una gran casa. Entre los posesionarios más importantes está el presidente de la Junta de Acción Comunal, Abdenago Córdoba, que fue uno de los invasores más importantes por su actividad

política: él fue del Partido Comunista Colombiano y ahora hace parte de los caciques del barrio, de los que no hacen nada por la gente. También están los posesionarios que no han arreglado con el gobierno y es como si estuvieran ocupando un terreno del Estado ilegalmente. A esas personas le pueden quitar sus casas, pero son muy pocas, la verdad” (Sarmiento, Ricardo. Entrevista, 2009)

Hoy por hoy, el estereotipo de *posesionario* se mantiene vivo en la conciencia de los primeros habitantes pues “nunca es la diferencia lo que obsesiona a los perseguidores, siempre es su inefable contrario: la indiferenciación” (Girard, 1986: 34).

La presencia de todos estos estereotipos permite afirmar que el pensamiento de Girard proporciona un instrumento de análisis social pertinente para esta situación y que, retomando sus palabras, “a) las violencias son reales, b) la crisis es real, c) no se elige a las víctimas en virtud de los crímenes que se les atribuyen sino de sus rasgos victimarios, de todo lo que sugiere su afinidad culpable con la crisis, d) el sentido de la operación consiste en achacar a las víctimas la responsabilidad de esta crisis y actuar sobre ella destruyéndolas o, por lo menos, expulsándolas de la comunidad que contaminan” (Girard, 1986: 35).

La violencia colectiva que se presentó en los orígenes del barrio *Las Guacamayas* ha quedado en la historia y anaqueles de los recuerdos. Sin embargo, es una historia que permea la vida de sus habitantes pues las palabras de la mayoría de personas entrevistadas están enteramente

determinadas por la ilusión persecutoria. Es decir, se trata de un auténtico sistema de representación.

El enclaustramiento en este sistema “nos permite hablar de un inconsciente persecutorio” (Girard, 1986: 58), es decir, la incuestionable creencia de los perseguidores en referencia a la culpabilidad de su víctima: nadie o casi nadie, se siente culpable de esta falta.

Girard afirma que “en el mundo actual somos capaces de observar la violencia colectiva e interpretarla como tal; por eso la violencia ya no produce acciones rituales” (Girard, 1984: 116). Según Girard, esto se debe al conocimiento que hemos adquirido y estamos adquiriendo de nuestra violencia, sus consecuencias y conocimiento de nuestra tendencia a convertir en víctimas a otros seres humanos.

CONCLUSIÓN

Este trabajo exploró el pensamiento filosófico de René Girard, especialmente su aporte conceptual de ‘mímesis’, ‘estereotipos de persecución’ y ‘violencia colectiva’. Dicho estudio se convirtió en horizonte investigativo y cartografía teórica sobre los cuales orientar la comprensión de la violencia ejercida por el ser humano, tomando como estudio de caso la fundación del barrio *Las Guacamayas*.

Dada su transversalidad, la teoría mimética de René Girard no siempre ha sido captada en toda su complejidad. Quizás no se ha acabado de entender hasta qué punto potencia las relaciones interdisciplinarias, cómo apunta hacia unas dinámicas intersubjetivas con importantes consecuencias a escala social, ni tampoco el hecho de que, a fin de cuentas, propone un relato que remite a los orígenes violentos de nuestra propia cultura, cuyo motor primero – asumimos- fue precisamente el mimetismo. René Girard ha llevado hasta sus últimas consecuencias una afirmación de Aristóteles: “el hombre se diferencia de los demás animales en que es el ser que más tiende a imitar” (Poética 48b, 6-7). En lugar de tirar por la borda el concepto de mimetismo, Girard ha devuelto a la imitación su significado más amplio, tanto antropológico como social. Se ha esforzado por explicar esa especie de domesticación que se le ha impuesto en el mundo contemporáneo al concepto de mimetismo, mostrando que éste implica procesos artísticos y sociales que se llevan a cabo a través de configuraciones cada vez más complejas, basadas siempre en un mecanismo relacional idéntico (Girard, 2006: 11).

Esta hipótesis obliga a repensar ciertas nociones modernas, como las de sujeto y deseo. Dice Girard que nuestro deseo surge siempre de la imitación del deseo del otro, tomado como modelo. Si la sociedad misma no logra introducir una cierta jerarquización entre el sujeto deseante y sus modelos, la imitación tiende entonces a volverse antagonista. La consecuencia de este mimetismo de rivalidad es un conflicto potencial entre el modelo y el sujeto, de cara a obtener su objeto común de deseo, un objeto que pierde así importancia al mismo tiempo que la rivalidad se acrecienta (Girard, 2006:11). Esta hipótesis, sencilla en el fondo, no sólo permite estructurar las dinámicas relacionales del individuo, sino también percibir las funestas consecuencias del mimetismo en el nivel social, donde llega a convertirse en la matriz de numerosos conflictos que desembocan en resentimientos y violencias colectivas. En conclusión, pensar el mimetismo equivale, a pensar la condición humana.

Como la comprensión de la obra de Girard pasa principalmente por el desarrollo de un debate de carácter filosófico, se olvida fácilmente que la teoría mimética es una hipótesis antropológica que intenta explicar los fenómenos culturales y sociales remontándose a los orígenes. En efecto, la teoría girardeana afirma que en su lenta ascensión evolutiva, el hombre encuentra en el mecanismo victimario un instrumento para controlar la escalada mimética, que podría llegar a expandir la sed de venganza hasta el paroxismo, dentro del grupo. Canalizar la violencia colectiva y enfocarla sobre un solo individuo o grupo considerado responsable de determinada crisis social permite a la

comunidad reducir el caos al que periódicamente se ve arrastrada. De la ritualización de ese acontecimiento surgirían, según Girard, todos los mecanismos de estructuración social: tabúes, normas e instituciones.

Es oportuno aclarar, que el mecanismo mimético como motor originario de nuestra cultura no funciona de manera mecánica, sino que se trata más bien de un evento sistémico contingente, debido al azar y la necesidad. Debido, en efecto, al azar, ya que se trata de un modo eficaz de comportamiento que ha sido descubierto accidentalmente por la comunidad primitiva, para canalizar y controlar la violencia en su seno; pero debido también a la necesidad, puesto que resulta ser el mecanismo estructurante que, partiendo de ciertas características etológicas básicas, procura el mejor tipo posible de adaptación a las comunidades primitivas (Girard, 2006: 13).

Pese a ciertas limitaciones en su formulación (debidas sobre todo a la formación, muy clásica, de René Girard), la teoría mimética aporta dos contribuciones de gran importancia. En primer lugar, un principio genésico capaz de dar cuenta del nacimiento de la cultura humana con gran economía de hipótesis. En segundo lugar, un nuevo paradigma antropológico de tipo generativo, que intenta comprender el desarrollo social de la humanidad. Por supuesto, que todas estas formulaciones exigen un mayor espacio de análisis y estudio, una metodología más afinada y sobre todo, otras investigaciones posteriores. Es por esto, que este trabajo pretende incentivar el interés en Girard y precisar sus aportes para la investigación social.

La obra de René Girard como reflexión filosófica y antropológica sobre la violencia, no se queda en la deconstrucción de textos y relatos orales. Todo lo contrario: los conflictos actuales y la deriva fundamentalista de quienes protagonizan la violencia internacional y en nuestro país, constituyen una prueba de la validez antropológica (todavía escasamente reconocida) de la teoría mimética.

El aporte de René Girard se encuentra en mostrar las consecuencias de nuestro actuar a la manera de las comunidades religiosas primitivas, y las consecuencias de la mimesis dominada por la rivalidad: la expulsión. Expulsión, que tanto con los posesionarios del barrio *Las Guacamayas*; como con los llamados patrióticos de hoy a la lucha contra el terrorismo, a pesar de que tengan ambas pretensiones de legitimidad, no son otra cosa que la expulsión de una víctima propiciatoria, que es puesta fuera del juego para que retorne la paz. Más exactamente, se trata de un chivo expiatorio que es sacrificado, con las mejores intenciones, por parte de un grupo que jamás reconocerá tal sacrificio. Sacrificio que tiene lugar ya sea en aras de un fanatismo religioso, de un orden económico, de un régimen político, de una postura filosófica, o simplemente de cualquier cosa que el hombre considere fundamental, y que crea que, el otro con su mirada acechadora, pueda arrebatárselo.

A este respecto, las ideas de Girard son una piedra de toque inevitable en orden a la comprensión del mundo contemporáneo, especialmente en lo

concerniente a la cada vez más espinosa cuestión de la violencia colectiva, sea política, social o religiosa.

Lejos de sernos ajeno, el conflicto es la cosa más cercana a nosotros. Evidentemente no hay que ver en estas afirmaciones una justificación ingenua de la violencia, sino más bien una lúcida constatación de su carácter radical. Porque sólo a partir de la plena conciencia de ello, podremos convivir con algo que es, a la vez, determinante del ser humano y causa de su fracaso (Girard, 2006: 21).

BIBLIOGRAFÍA

- Assmann, Hugo. (1991). *Sobre ídolos y sacrificios*. (Guillermo Meléndez trad.) Costa Rica: D.E.I.
- Boff, Leonardo. (2002). *Jesucristo el liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*. Bilbao: Sal Terrae.
- Burbano, Mauricio. (2003). *Religión y violencia. Introducción a la filosofía de René Girard*. Tesis de pregrado publicada, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.
- Carvajalino, Hernando. La experiencia bogotana: del barrio obrero al lote con servicios. Pág. 152 – 159. Recuperado el 10 de julio de 2011 de http://www.facartes.unal.edu.co/portal/publicaciones/urbanismos/urbanismos3/Experiencia_Bogotana_Barrio_Obrero_Lote.pdf
- García, Camilo. (2003). *Lo sagrado y la violencia. Raíces de la violencia actual en Colombia*. Revista Número, Edición 38, septiembre-octubre-noviembre, pp. 24-49. Recuperado el 16 de mayo de 2010 de <http://www.revistanumero.com/38sagra.htm>
- Girard, René. (1982). *El Misterio de Nuestro Mundo. Claves para un Interpretación Antropológica*. (Alfonso Ortiz, trad.). Salamanca: Ediciones Sígueme-Salamanca.
- (1983). *La Violencia y lo sagrado*. (Joaquín Jordá, trad.). Barcelona: Editorial Anagrama.
- (1984). *Literatura, mimesis y antropología*. (Alberto Bixio, trad.). Barcelona: Editorial Gedisa.
- (1985). *Mentira romántica y verdad novelesca*. (Joaquín Jordá, trad.). Barcelona: Editorial Anagrama.
- (1986). *El Chivo Expiatorio*. (Joaquín Jordá, trad.). Barcelona: Editorial Anagrama.
- (1989). *La Ruta Antigua de los hombres perversos*. (Francisco Díez del Corral, trad.). Barcelona: Editorial Anagrama.
- (1995). *Shakespeare. Los fuegos de la envidia*. (Joaquín Jordá, trad.). Barcelona: Editorial Anagrama.
- (1996). *Cuando empiezan a suceder estas cosas... Conversaciones con Michel Treguer*. (Ángel Barahona, trad.). Madrid: Encuentro ediciones.
- (2000). "Violence et Religion". En: *Revista Portuguesa de Filosofía*. Tomo LVI. En./Jun.
- (2002). *Veo a Satán caer como el relámpago*. (Francisco Díez del Corral, trad.). Barcelona: Editorial Anagrama.

----- (2006). Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha. (José Luis San Miguel de Pablos, trad.). Madrid: Editorial Trotta.

González Faus & otros. (1980). *Cristianos en una sociedad violenta*. Santander: Editorial Sal Terrae.

Horrach, Juan Antonio. La teoría mimética de René Girard en Revista Española de Cultura Contemporánea (2011). Consultado el 23 de marzo de 2011 de http://www.kiliedro.com/index.php?option=com_content&task=view&id=216

Peña, Luis. Torres, Sonia. Rodríguez, Bladimir (2000). Historia del Barrio *Las Guacamayas*. Documentos varios.

Peretti, Cristina. (1998). Deconstrucción. Entrada del *Diccionario de Hermenéutica* dirigido por A. Ortiz-Osés y P. Lancers, Universidad de Deusto, Bilbao. Edición digital de *Derrida en Castellano*. Consultado el 11 de abril de 2011 en http://www.jacquesderrida.com.ar/comentarios/peretti_2.htm

Pérez, Oscar. (2009). *El chivo expiatorio: una interpretación teológica de Marcos 5, 1-20. Trabajo de pregrado no publicada*. Universidad de la Salle, Bogotá, Colombia. Consultado el 29 de enero de 2011 en <http://www.monografias.com/trabajos-pdf/chivo-expiatorio-lectura-teologica-marcos/chivo-expiatorio-lectura-teologica-marcos.pdf>

SALDARRIAGA, Alberto (2003). *Bogotá Siglo XX, Urbanismo, Arquitectura y Vida Urbana*. Bogotá: Departamento Administrativo de Planeación Distrital.

_____(1996). *Estado, Ciudad y Vivienda*. Bogotá: Puntos suspensivos editores.

Solarte, Roberto. (2007). *Violencia e Institución. Aportes para una ética de la responsabilidad social*. Tesis de doctorado no publicada. Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.