

Deseo mimético e identidad: Pensar a la violencia en el mundo actual

Mimetic desire and identity: Thinking about violence in today's world

Anabel Muñoz Trejo

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales
Universidad Nacional Autónoma de México
(MÉXICO)

incubus_ana60@hotmail.com

Recibido: 31/03/2017

Revisado: 03/04/2017

Aprobado: 16/05/2017

RESUMEN

El presente trabajo constituye una reflexión filosófica sobre la violencia en el mundo actual, a partir de la teoría mimética de René Girard. Con el objetivo de profundizar y expandir dicha teoría, esta reflexión plantea una correspondencia entre el deseo mimético y el proyecto identitario de los individuos y la identifica como eso que logra dar cuenta de ciertas formas de violencia contra la otredad, en pos de una afirmación propia. Finalmente, partiendo de ese supuesto, se analizan las condiciones del mundo actual como un escenario que, al alimentar ávidamente los deseos y el ideal de la autenticidad, ha agudizado las manifestaciones de la violencia sacrificial de forma insospechada.

Palabras clave: Deseo mimético. Violencia. Identidad. Víctimas. Exclusión.

ABSTRACT

This work is a philosophical reflection on violence in today's world, viewed from René Girard's mimetic theory. With the aim of deepening and broadening such theory, this reflection poses a relationship between the mimetic desire and the individuals' identity project, identifying it as the explanation for certain forms of violence against the otherness, to pursue the affirmation of one's identity. Lastly, based on this assumption, the present world's conditions are analyzed as a setting that, eagerly feeding the desires and the ideal of authenticity, has aggravated the manifestations of sacrificial violence in an unexpected way.

Keywords: Mimetic desire. Violence. Identity. Victims. Exclusion.

Introducción

En la actualidad, casi toda reflexión sobre la violencia sugiere identificarla como un efecto de fuerzas económicas y políticas que determinan los detalles más minúsculos de la vida cotidiana, entre ellos, la rivalidad. Donde antes se colocaba la imagen de deidades vengativas, hoy se identifican macroestructuras que condicionan a los hombres para enfrentarse encarnizadamente por sobrevivir.

La teoría mimética de René Girard surge como una lectura alternativa que postula una dimensión humana de la violencia con origen en los *deseos*. De acuerdo con ésta, los individuos sólo desean lo que los otros desean y esa es la fuente de sus enfrentamientos. Sin embargo, dicha intuición no aclara el origen de dichos deseos ni por qué se enganchan de manera natural en un modelo externo, pese al conflicto que esto anuncia. Y aunque la propia teoría contiene las claves para deducirlo, parte de su rigidez conceptual impide profundizar en su base explicativa.

Por ello, el propósito inicial de este trabajo consiste en llevar la teoría mimética hasta dicha base para, entonces, poder reconocer al deseo mimético como la expresión de un proyecto identitario. Algo que, en un segundo momento, nos permitiría dar cuenta tanto de la constitución intersubjetiva y dependiente de los individuos, como de su constante necesidad por afirmarse “individualmente” a través de una disputa por los signos distintivos—rivalidad— o mediante una violencia que procura suprimir a la otredad —mecanismo sacrificial—.

Así, en un último apartado, se pretende recuperar el binomio deseo mimético-identidad para explicar la agudización y la vigencia de la violencia sacrificial en el mundo actual, no sólo como consecuencia de las condiciones socioeconómicas y culturales específicas, sino como parte del fracaso de la promesa metafísica de autonomía que originó al hombre moderno y que persiste hasta nuestros días.

Finalmente, hay que decir que pensar a la violencia en el mundo actual desde las claves identitarias contenidas en la teoría mimética, se sugiere como una oportunidad única para reconocer sus nuevas formas operativas pero, sobre todo, para re-vincularla con la responsabilidad humana.

Teoría mimética: deseo y violencia

Históricamente, el tema de la violencia ha representado uno de los más espinosos e inasibles para el pensamiento. Pocas cosas pueden decirse sobre ella sin tener la enorme sospecha de estar siendo ya avasallado por su fuerza. Todo indica que el inconveniente radica en buscar conceptualizar algo que socava cualquier construcción de sentido, todo objeto, todo principio de lo objetivo y de lo consistente; en fin, todo aquello que ha sido *objetivado* por y para el hombre en el espacio de las certidumbres.

La problemática resulta comprensible si tenemos en cuenta que su naturaleza y sus alcances son completamente difusos, pues a la violencia lo mismo puede identificársele como un fundamento del orden, que como un recurso revolucionario; como la expresión de una pulsión, que como un factor consustancial a las relaciones de poder o, en algunos casos, como la mera manifestación de una patología. Por tal motivo, se han generado distintos esfuerzos multidisciplinarios que, con el ánimo de comprenderla, han procurado diferenciarla como política, económica, social, pública o privada; estructural, física o simbólica y de diversos tipos más. Sin embargo, dicha categorización no logra convertirla en un fenómeno fácilmente identificable pues, eventualmente, los elementos que se atribuyen a cada una de sus formas pueden combinarse.

Consciente de esta imposibilidad, el antropólogo e historiador francés René Girard ha construido una teoría antropológico-filosófica que no intenta definirla, sino observarla en su origen y en sus formas operativas: la teoría mimética.¹ Para él (2006, p. 75), la violencia muestra una dimensión específicamente humana que se inscribe en la naturaleza mimética, aunque aclara que no se trata de su única fuente.² Puede decirse, acorde a la tipología propuesta por Xavier Crettiez (2009), que la violencia que Girard expone es de carácter relacional, mimético, unificador,

¹ La de Girard es una obra profunda, atípica y “escandalosa” que tal vez, como cree Paul Ricoeur, tendrá una influencia en el siglo XXI igual a la que tuvieron las obras de Marx y de Freud en el siglo XIX, pero que aún permanece al margen de muchos análisis filosóficos.

² A lo largo de su obra, el autor insiste en la importancia de reconocer a la violencia que se enraíza en apetitos y necesidades puras, así como a aquellas que escapan de todo contexto relacional.

destrutivo e ineluctable. “No es una violencia pura en el sentido arbitrario, azaroso o automático del término” (Horrach, 2012, p. 178).

A diferencia de lo planteado por Platón o Aristóteles -para quienes la mimesis constituyó, mayormente, una cualidad positiva dentro del marco de la representación artística o la transmisión cultural-; para la teoría girardiana, el mimetismo también manifiesta un ámbito intrínsecamente conflictivo: el del deseo.³ Desde su primera obra, *Mentira romántica y verdad novelesca* (1961), Girard rompe abiertamente con algunas concepciones clásicas de la psicología –particularmente con la concepción freudiana– e identifica al deseo como un fenómeno imitativo con un fin metafísico.

En ese sentido, su planteamiento también constituye una ruptura dentro de la tradición filosófica, pues choca algunas reflexiones clásicas del deseo como la de Hobbes (2001), que lo identifica como un *esfuerzo* completamente individual, indistinto al apetito y dirigido hacia la consecución de un bien; la de Hume (1984), que lo concibe como una *impresión* surgida del placer o del dolor y enraizada en causas puramente físicas o naturales o la de Spinoza (2007), que lo define como un apetito consciente, como la esencia del hombre y una potencia (*conatus*) de perseverancia en la existencia. Pero difiere también de concepciones más contemporáneas como la de Deleuze (1995), que no concibe al deseo como carencia de un objeto ni como una determinación natural sino como una dimensión creativa, como la producción de un conjunto de realidad, y la de Blanchot (2007), para quien el deseo es un movimiento perpetuo hacia lo totalmente *Otro*, errante y de imposible satisfacción.

Girard (2006) cuestiona varias de esas descripciones y se distancia completamente de la definición solipsista y materialista del deseo. Para él, se trata de un fenómeno intersubjetivo e inconsciente que difiere absolutamente de los apetitos y los instintos, en tanto que éstos no son dirigidos externamente sino el resultado de exigencias biológicas o pasionales. Al presentar el deseo como un fenómeno de naturaleza mimética, y no solamente social, el autor también lo revela como

³ Si la estructura psíquica y la estructura social revelan que el aprendizaje, el habla, la técnica, etc., tienen su raíz en la figura de la otredad, no hay nada que debiera hacernos concebir al deseo como una entidad absolutamente autónoma. El deseo, sólo puede observarse como esa proyección interminable de las necesidades constitutivas del *ser en el otro*, como un eslabón más de la larga cadena mimética que nos constituye como humanos.

un fenómeno *dador de sentido*, pues por todos es sabido que esa naturaleza es la que hace a los hombres capaces de adaptación, de aprender todo lo que necesitan saber para estructurar y participar en su cultura. Y, siguiendo esa misma lógica, puede decirse que el deseo mimético representa “*el primer puente tendido entre el yo y el otro*” que permite a cada uno constituir su ser desde todo aquello que copia y *quiere* incorporar en sí. Esto significa que, como apunta Stéphane Vinolo (2010, p. 22):

al contrario de lo que pensó la mayoría de los filósofos, Girard permite construir un pensamiento racional en el que el mimetismo ya no surge como el elemento parasitario de la identidad, sino el elemento esencial de la construcción de ésta.

Sólo un deseo de este tipo, desvinculado cualquier objeto fijo, puede dar cuenta de la condición humana como un constante devenir.

A decir de Girard (1961), el deseo es mimético porque lejos manifestar un vínculo directo y espontáneo entre el sujeto y el objeto, nace del deseo de *alguien más*, de un tercero que fascina y funge como modelo. Esta relación, sostiene, puede expresarse mediante una figura triangular cuyos vértices están ocupados por el sujeto, el modelo o mediador y el objeto; se trata de una relación dinámica, de lo que el autor llama un “deseo metafísico”.

El conflicto en esta configuración es inminente pues, apunta el autor (1961), el objeto sólo ocupa un lugar secundario y, por ende, la capacidad de goce que ofrece no resuelve la rivalidad entre los individuos que lo desean. Más aún, puede decirse que justamente esa rivalidad es lo que determina la fuerza con que se le quiere. Lo que se anhela es apropiarse del deseo ajeno y no del objeto. Girard advierte que:

La libre mimesis se arroja ciegamente sobre el obstáculo de un deseo concurrente; engendra su propio fracaso y este fracaso, a su vez, reforzará la tendencia mimética. Aparece ahí un proceso que se alimenta a sí mismo, que constantemente se exaspera y simplifica. Cada vez que el discípulo cree tener el ser delante de sí, se esfuerza en alcanzarlo, deseando lo que el otro le señala; y encuentra cada vez la violencia del deseo adverso. Por una reducción a la vez lógica y demencial, debe convencerse rápidamente de que la propia violencia es el signo más seguro del ser que siempre le elude. A partir de entonces, la violencia y el deseo van mutuamente unidos. El sujeto no puede sufrir la primera sin sentir despertarse al segundo. (Girard, 2005, pp. 154, 155)

El *otro*, que originalmente inspira el deseo del sujeto, pronto se advierte como un “obstáculo” a derribar para conseguir la plenitud propia. Este proceso se reproduce en todas las relaciones cercanas hasta que inunda la colectividad. Sólo existen gemelos de violencia con idénticos deseos y una imposibilidad sempiterna de satisfacción; la indiferenciación es absoluta y, para Girard (2005), este el principio del caos social. Considerando algunos matices, tal intuición nos remite de manera indefectible al *homo homini lupus* hobbesiano⁴. Pero, acorde a la teoría mimética, aquí el remedio a la amenaza recíproca y el retorno al orden, no deviene de un poder institucionalizado y con el monopolio legítimo de la violencia, sino de la propia violencia colectiva actuando a través de lo que Girard (2005) identifica como “mecanismo sacrificial”.

A decir del autor (2002), una vez que la violencia ha alcanzado su punto álgido, la misma dinámica mimética que la originó lleva a los hombres a coincidir sobre objetos y modelos comunes. La violencia indiferenciada que recorre al conjunto se focaliza y se encauza, de manera concurrente, contra un solo enemigo, un *chivo expiatorio*⁵ al que se creará preciso *sacrificar* para restablecer la “concordia” entre el resto. Se trata de una violencia del tipo sacrificial. Para respaldar esta afirmación, Girard se entregó a la tarea antropológica de revisar una serie de mitos, ritos y, lo que él llama, “textos de persecución”, en los que la eliminación de una víctima constituyó, aparentemente, un principio de reorganización social.

En todos los casos observó el mismo proceso. Por una suerte de transferencia, *la violencia de todos contra todos* termina vaciándose sobre uno solo al que se responsabiliza de las crisis. En realidad, no existe razón de peso –y ni siquiera razón- para designar específicamente tal o cual

⁴ Refiriéndose a las condiciones de igualdad que distinguen a los hombres en el estado de naturaleza, el filósofo inglés Thomas Hobbes (2001) observó que si dos hombres desean la misma cosa y no hay posibilidad de que ambos la disfruten, es una consecuencia natural que se vuelvan enemigos, y que, en el proceso de obtenerla, traten de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro. Lo que representó para él motivo de la peligrosidad que un hombre representaba el uno para el otro.

⁵ Expresión que Girard no utiliza de forma específica en *La violencia y lo sagrado*, pero a cuya realidad ya alude bajo la noción de *víctima propiciatoria* que refiere al mecanismo espontáneo y de transferencia colectiva empleado históricamente por la humanidad. En su opinión, esta noción –distinta también a la de *víctima ritual*- sugiere la presencia de víctimas reales detrás de cualquier representación persecutoria, lo que al recuperar la concepción ritual del *chivo* se perdía constantemente de vista.

individuo como el enemigo; sólo se precisa de una coyuntura propicia que justifique la certeza sobre su malignidad.

La convicción tiene un efecto acumulativo y cada cual deduce la suya de la de los demás bajo el efecto de una mimesis casi instantánea. La firme creencia de todos no exige otra comprobación que la unanimidad irresistible de su propia sinrazón. (Girard, 2005, pp. 87, 88)

El chivo expiatorio aparece, para el autor (2002), como esa figura que históricamente ha sido capaz de representar el *otro* de todos los demás; el *doble monstruoso*⁶. Los hombres se arrojan apasionada e *inconscientemente* a la búsqueda de esa *causa diferente* a la que se vuelve preciso aniquilar; una *causa accesible* que les permite satisfacer su apetito de violencia y que evita que, ellos mismos, sean arrastrados en el intento. Se trata, pues, del puente tendido entre la violencia indiferenciada y la construcción del orden.

El proceso sacrificial –de eliminación– demanda el convencimiento unánime sobre la culpabilidad de las víctimas, pues es esa unidad lo que realmente constituye el origen de la reestructuración social y, a decir del autor (2006), la simiente de toda cultura humana. La víctima se convierte en el centro de significación –en lo que sí muestra paralelismos con lo planteado por Freud (2003)– desde el que los hombres regulan sus conductas futuras.⁷ Sin embargo, en este caso, la explicación no radica en el simple recuerdo de una complicidad homicida, sino en la renovada exigencia de violentar a la alteridad.

⁶ Con el término de *doble monstruoso*, la teoría mimética refiere a la figura que reemplaza la idea donde antes se podía observar un “Otro” y un “Yo”, siempre separados por una diferencia oscilante.

⁷ Al ser incapaz de reconocer su rol activo en la reconciliación, la multitud identifica a la figura expiatoria como el único agente dispensador de ésta y, en consecuencia, la convierte en el signo protector de la convivencia social. A decir de Girard (1982), esta atribución produce dos imperativos fundamentales de los que emerge toda cultura humana: 1) el imperativo del interdicto: no repetir los gestos de la crisis, la prohibición de todo mimetismo, de cualquier forma de contacto con los antagonistas de antaño y de cualquier forma apropiación de los objetos que funcionaron como el pretexto para iniciar la rivalidad y, 2) el imperativo del ritual, que consiste en repetir el fenómeno milagroso que puso fin a la crisis, sacrificar nuevas víctimas que sustituyan a la víctima original en las circunstancias más parecidas al ritual original.

La cohesión obtenida puede explicarse mediante esa fórmula que el antropólogo Pierre Clastres (1987) nos señala en su *Antropología política* como *una autonomía sociopolítica y una indivisión sociológica* adquirida a través de la imagen del enemigo. Algo que nos conduce, directamente, a una primera escisión determinada por la víctima entre un *adentro* y un *afuera* del marco social. Dicha escisión, considera Girard (2005), es impulsada por la necesidad humana de construirse una suerte de “yo” ideal y unitario frente a la naturaleza indiferenciada que se asocia con el caos. Bajo esta lógica, señala el autor (2002), el origen étnico, la adscripción política, la religiosa, las inadaptaciones, las diferencias físicas o morales, cualquier anomalía en relación a un *nosotros* puede ser lo que determine a las víctimas potenciales que han de exceptuarse del “orden de lo humano”. El chivo expiatorio constituye el *excedente* mismo; en términos de Bataille (2007) puede observarse como esa *parte maldita* que debe ser destruida en la indiferencia absoluta.

Al plantear las funciones expiatorias como ese algo que se encuentra fuera de los alcances de la razón pero que, al mismo tiempo, no podemos acusar abiertamente de irracional, la teoría mimética pone en jaque varios de los pilares teóricos y prácticos que sostienen cualquier noción de orden.

Girard (2005) rompe con los principales planteamientos teoría política – pues, para Hobbes (2001) el principio del orden radica en la concentración de la violencia sobre “la espada” del soberano, para Rousseau (2012) en la razón natural del hombre y para Locke (2006) en las leyes de la sociedad civil- y sostiene que el verdadero fundamento del orden ha sido, desde el principio de los tiempos, la violencia sacrificial ejercida contra víctimas elegidas arbitrariamente. Si dicha verdad, sostiene, ha sido ninguneada por disciplinas como la ciencia política, la etnología, la jurisprudencia y la historia, es porque los discursos que las conforman se construyen, paradójicamente, sobre el más hondo silencio alrededor de este saber.

Sin embargo, esto no debe hacernos creer que los hombres hacen un uso consciente y estratégico de su violencia; es la naturaleza metafísica e inconsciente de sus deseos la que los conduce por una espiral de insatisfacciones que siempre culmina en un encuentro antagónico entre el “yo” y “el otro”. Inmersos en las explicaciones psicológicas de los síntomas del psicópata o en la

opresión de las macroestructuras, hemos dejado de pensar en la forma más elemental de la destrucción, la que demanda toda búsqueda de un “yo” ideal, singular o plural, desde que el individuo adquiere consciencia de su entorno, que es diferente a su *sí mismo*. Y aunque la propia teoría mimética no desarrolla lo suficiente esta intuición, proporciona las claves necesarias para profundizar en ella.

Deseo mimético e identidad

El planteamiento anterior es clave en el presente trabajo, pues nos remite al fundamento fenomenológico de la teoría mimética que, más adelante, nos facilitará mostrar su relevancia para analizar algunas de las manifestaciones de la violencia en el mundo actual. Me refiero, de manera específica, a la relación indisoluble entre la construcción identitaria y el ejercicio de la violencia contra la alteridad; un tema nuclear en la discusión filosófica que, en la reflexión girardiana, postula al deseo como ese fenómeno que puede dar cuenta tanto de la constitución del ser individual, como de toda edificación y disolución cultural.

Pese a que nunca profundiza al respecto, desde su primera obra Girard ya plantea la dimensión ontológica del deseo mimético y establece: *“El deseo según el Otro siempre es el deseo de ser otro”* (Girard, 1961, p. 89). Es decir, lo que realmente se desea es absorber la existencia ajena, apropiarse de lo que se percibe en el otro como “plenitud”; se trata de un *deseo de ser*. *“Quiero ser lo que llega a ser el otro cuando posee ese objeto”* (Girard, 2010, p.62).

Conducidos por la ilusión de la autonomía de sus deseos, los individuos buscan adquirir los objetos y los signos de estatus ajenos para exaltar su postura y ser reconocidos, ellos mismos, como modelos para los demás. Sin embargo, tal proyecto está destinado al fracaso pues, como el autor reitera a lo largo de su obra, el fin último del deseo es metafísico y no material. Sin importar lo perfecta que pueda ser la imitación ni cuantos objetos y signos puedan arrebatarse al modelo, el individuo nunca puede ser el otro en términos ontológicos.

En el origen del fenómeno hay una insuficiencia existencial, ya que *“una vez satisfechas sus necesidades fundamentales, e incluso antes, el hombre desea intensamente, pero no sabe*

exactamente qué: pues lo que desea es el ser, un ser del que se siente privado y del que algún otro le parece provisto" (Girard, 2005, p. 152). Por ello, el deseo mimético debe observarse como un proyecto constitutivo del ser; para ser más específicos, como el proyecto constitutivo de una identidad idealizada.

En este tenor, Girard afirma: *"El deseo mimético es lo que nos hace humanos, lo que nos permite escapar a los apetitos rutinarios, puramente animales, y construir nuestra identidad, que no puede en modo alguno crearse a partir de la nada"* (Girard, 2006, p.53). Hay una búsqueda de reconocimiento y, en ese sentido, es una búsqueda tácita de identidad, tal como explica Judith Butler, *"...en lo que parece diferente, un deseo de reflejo para constituir el 'yo' a partir del 'otro'. Es una búsqueda del lugar metafísico del sujeto, que para conocerse necesita mediación"* (Butler, 2012, p.44). Como en su momento entendió Sartre (1978), el individuo sabe que no puede ser nada, a menos que los otros lo reconozcan por tal; así que al imitar los deseos ajenos lo que realmente intenta es conquistar los signos de esa alteridad, superar al otro en tanto diferencia para afianzarse a sí mismo y ocupar, entonces, la superioridad que le atribuye a su modelo.

El deseo no es de este mundo, tiene como fin penetrar en otro mundo que se desea, el fin de iniciarse en una existencia radicalmente extranjera. Detrás de cada puerta cerrada, de cada barrera infranqueable, el héroe detecta la presencia del dominio absoluto que a él se le escapa, de una serenidad divina de la que él se siente privado. Desear es creer en la trascendencia divina del mundo sugerido por el Otro. (Girard, 2004, p. 28)

Como ya se advertirá, existe una profunda simetría entre esta lectura y lo planteado por Hegel (1982) en la *Fenomenología del Espíritu*, donde se aborda por primera vez el binomio deseo-existencia y sus consecuencias conflictivas. Ahí, Hegel ya concibe al deseo –*Begierde*– como parte de la negatividad del ser, pero también como un proyecto constitutivo y una búsqueda de identidad caracterizada por la obstaculización mutua que detalla en "la dialéctica del amo y del esclavo". En términos generales, el filósofo alemán ya presenta al deseo como una búsqueda de dominio absoluto apostada en la apropiación de lo ajeno.

Tal correspondencia nos permite afirmar que, a pesar de que Girard lo rechazó durante años, en Hegel se encuentra el fundamento más nítido de la teoría mimética: el *deseo del ser ajeno*

como vía para afirmar la existencia propia, diferente al resto, cual valor autónomo y superior. Ciertamente, el esquema triangular del deseo mimético, propuesto por Girard, puede ser observado como una proyección del triángulo metafísico de identidad – esbozado por Hegel (1982)-, en el que los vértices estarían ocupados por un sujeto, un otro y, en el lugar del objeto, una suerte de “ser ideal”. Lo que el individuo girardiano y el hegeliano quieren, en común, es alcanzar la *promesa de autonomía metafísica*: “Dios ha muerto, el hombre debe tomar su lugar” (Girard, 1961, p.62).

De modo natural, la teoría mimética remite al binomio “ser-violencia” hegeliano como eso que permite dar cuenta tanto de la fundamentación ontológica del deseo como de su imposibilidad y conflictividad intrínseca pues, como el propio Hegel aclaró (1982), toda búsqueda de identidad, de reconocimiento –como *ser en sí*- reposa sobre una relación de dependencia con el “otro”.

Los individuos se ven sometidos a un proceso de definición y a una frustración constante derivada de su encuentro con la alteridad, pues la esencia de su deseo mimético encierra una paradoja: “*si la voluntad de absorción y de asimilación no conquista nunca la diferencia del otro, la voluntad de diferencia tampoco logra superar la identidad y la reciprocidad*” (Girard, 1982, p.339). Contrariamente al “gozo” aristotélico, que postula el principio de afirmación autónoma del ser, el deseo mimético expresa el arrojamiento del sujeto a un “no-lugar”⁸, a un proceso infinito de despersonalización y reinención, guiado por el ser y los deseos de alguien más. De modo que la *voluntad de dominio* que debiera dar cuenta de una posición autónoma y superior, sólo logra darla de una desapropiación progresiva y recurrente.

En tal escenario, la implicación entre el *deseo según el otro* y el *ser a partir del otro* pone al descubierto el radicalismo existencial que subyace a la teoría mimética: “...*si el yo es incapaz de desear por sí mismo, es simplemente porque no hay yo, es decir, no hay un ser libre en cuanto a sus elecciones, decisiones y deseos*” (Rosset, 2007, p.45). Al plantear las cosas de tal manera, dicha

⁸ A inicios de los años 90, el antropólogo francés Marc Augé (1993) popularizó el concepto de “no-lugar” para referirse a esos espacios neutros generados por la modernidad más reciente –a la que distingue como “sobremodernidad”-. Los no-lugares fueron conceptualizados como espacios de anonimato en los que cada individuo puede escenificar un rol diferenciado del que le viene dado en un espacio definido y arraigado. Dichos espacios no definen categóricamente al sujeto, sino que relativizan la personalidad; permiten las transfiguraciones de éste aunque sea sólo de manera provisional. En ellos, el individuo puede diluirse en el ambiente o reinventarse; jugar a ser otro.

teoría despoja al hombre de lo que el pensamiento ilustrado habría defendido como su principal prerrogativa: *la individualidad*.

No se puede pensar en la existencia de individuos, como entidades indivisas, sino en lo que Girard (1982) designa como *inter-dividuos*, un neologismo que hace explícita a la figura del sujeto como un producto social. Se hace evidente, entonces, que la reflexión girardiana también constituye un claro cuestionamiento a la filosofía cartesiana, pues lejos de postular al otro como un medio, lo identifica como principio y fin en el proceso constitutivo del sujeto. Para Girard (1982), el yo se crea y se rehace en función del ser y los deseos ajenos, es un efecto de la relación mimética. Por supuesto, no se niega el hecho de que hay un conjunto de cualidades físicas, sexuales y psicológicas natas que ayudan a *identificar* al sujeto –a menudo ese carozo es distinguido como la “identidad personal” – pero, tal como ha expuesto el escritor Amin Maalouf (2009), incluso dicho conjunto cobra una condición particular dependiendo del ámbito social en que se presenta.

Tales afirmaciones nos provocan imaginarnos como una cadena interminable, en la que no somos más que un *doublette* de los otros y los otros, a su vez, son un *doublette* de nosotros mismos y de otros más. El filósofo francés, Clément Rosset (2007), lleva esta posibilidad al extremo y la sugiere como eso que logra dar cuenta del proceso natural y exclusivo, por el que los individuos han constituido su personalidad históricamente: imitando a los otros, adquiriendo, mediante la mimesis, una máscara socialmente reconocida y, por qué no, socialmente admirada.

A decir de Rosset (2007), ante la imposibilidad de encontrar un yo “auténtico” o “esencial” de lo único que se puede hablar seriamente es de *identidades prestadas*, un concepto creado por él mismo para explicar cómo, desde la infancia, el hombre depende de la imitación del ser ajeno para instituir la estructura -aparentemente unitaria- de su “yo”.

Incapaz de existir por mí mismo, tomo prestada de otro su identidad, adopto su yo y en cierto modo, “le tomo el pelo”, aunque en un sentido muy distinto, incluso diametralmente opuesto, al de la expresión coloquial. Se observará que esta operación entraña una paradoja parecida a la paradoja del diccionario, donde cada palabra se define por medio de otra, que a su vez remite a una tercera y así hasta el infinito, a menos que finalmente nos veamos remitidos al fin –un caso tan común como gracioso- a la palabra de partida (A=B=C=D=...A). Lo mismo ocurre con el yo que tomo prestado pues, al ser

también un yo prestado, me veo reducido a imitar a x, quien imita a y, y quien imita a z, etc. (Rosset, 2007, pp. 43, 44)

Este hecho trae a escena la paradoja que encierra todo deseo mimético, lo que Stéphane Vinolo, asiduo lector de la teoría mimética, ha definido como una *contra-productividad racional de la diferencia* y a la que resume de la siguiente manera: “*el desear la diferencia siempre nos lleva a imitar a los demás porque todo el mundo quiere ser diferente*” (2010, p.16). Por lo que, irremediablemente, todo proyecto identitario deviene en términos de esa mismidad que, en la teoría girardiana, constituye la simiente del conflicto generalizado⁹, pues la imitación representa el único puente tendido para adquirir las características deseadas del ser ajeno, para adentrarse en su mundo y adueñarse de él.

Al final, la insatisfacción y el sinsentido crecen dada la imposibilidad de realizar el “yo” autónomo y singular que se había idealizado. No obstante, advierte Girard (1961), el sujeto mimético continúa convencido de que su deseo es auténtico y no duda sobre su derecho de goce y plenitud por encima de los demás. Siendo incapaz de asociar su insatisfacción con la naturaleza de su proyecto identitario, termina adjudicándola a la “malignidad” y al “obstáculo” que le representa alguien más. En tal circunstancia, la negación de la alteridad representada en las formas expiatorias, que el propio Girard analiza, aparece como la vía más común para la afirmación propia. Dicho proceso se clarifica si pensamos en los términos estrictos de la lógica conjuntista identitaria:

El odio del *otro real*, no es más que el revés de la investidura positiva de sí mismo, y se mantiene unido por un sofisma poderoso y elemental, igualmente presente en las formas colectivas del odio o del desprecio, quizá más fácilmente perceptible en estas últimas. Soy (el) bien. (El) bien soy Yo. Él no es yo. Por lo tanto, él no es (el) bien (o, por lo menos, no tanto como yo.) Soy francés (inglés, italiano, norteamericano, etcétera). Ser francés (inglés, italiano, norteamericano, etcétera) es ser (el) bien. Él no es francés (inglés, italiano, norteamericano, etcétera), por lo tanto, no es (el) bien. (Castoriadis, 2001, p.186)

⁹ Para el antropólogo francés, ésta constituye la gran paradoja de las sociedades contemporáneas que se jactan de una naturaleza progresiva pero, en realidad caminan paulatinamente hacia su liquidación. Y es que, de acuerdo con su teoría, es en la igualdad, por imperfecta que sea, y no en la desigualdad -como todo programa político denuncia- donde se origina la lucha entre los hombres.

Subyace a lo anterior una fórmula sencilla que consiste en definir lo que se es -construir- procurando distanciarse de lo que difiere en lo más mínimo de ese ser, destruyéndole. La identidad individual o grupal se conforma, entonces, como una unidad de sentido y una clausura operativa que se ganan mediante la disyunción y la violencia sobre ese otro que desempeña, en la hipótesis girardiana y en la propia, el papel de la víctima. Toda posibilidad de *ser* se fija, bajo esta lógica, en términos de pertenencia; desde y a través de un aparato de violencia colectiva – propiamente sacrificial-que actúa como instancia legitimadora. Se trata, como piensa Jean Pierre Dupuy, de círculos perfectos donde

[...] el sacrificio y el bien común, el todo social y su lote de víctimas, se legitiman el uno al otro, se definen el uno al otro, se prueban el uno al otro. Si no existen, no existe el uno ni el otro. (1998, p. 139)

Ante la ausencia de diferencias relevantes, la *significación negativa* del otro actúa como el medio por el que se procura generarlas. Tal como observaría Freud con su *narcisismo de las pequeñas diferencias* (Freud, 2012), cualquier divergencia, la más mínima, es dramatizada y vituperada para ocultar lo que comparte con el “yo”, pues es precisamente esa semejanza la que lo presenta como una amenaza potencial para la realización propia. Por eso, es común observar que el fenómeno del chivo expiatorio es precedido por una monstrificación del otro. A propósito del caso judío en la Alemania nazi, Michel Ignatieff describe:

Ningún otro grupo se había identificado con la *Kultur* alemana como los judíos, ninguna minoría nacional experimentó una integración más completa, que, sin embargo, no bastó para salvar ni a Freud ni al resto de la judería austriaca. De nada sirvió su grado de integración, sus esfuerzos por eliminar las diferencias que los separaban de sus conciudadanos, el hecho simple y elemental de su condición judía se mantuvo por encima de todo, y a partir de este hecho menor (porque para muchos judíos no era más que un vestigio de su identidad, uno más entre muchos) Hitler levantó una barrera “biológica” entre dos razas y dos culturas. Cuando la integración elimina los principales rasgos diferenciales, los pequeños vestigios adquieren una importancia neurótica para individuos como Hitler, ya que su identidad puede sentirse amenazada por la asimilación de los judíos... (1999, p. 63)

En el caso citado, el judío es ese otro que ontológicamente cierra el paso al ideal de autonomía – ya que ni entrega su ser ni otorga el reconocimiento deseado-, que recuerda la dolorosa insatisfacción del sí mismo y que representa el rival mimético para la imagen idealizada del ario. Aunque tal episodio constituye sólo un ejemplo más de las catarsis miméticas pues, a pesar del fracaso anunciado, los hombres nunca abandonan su *proyecto de ser* “como dioses” –superiores y soberanos- y, en consecuencia, nunca pueden exorcizar la fuente de su violencia. La “pasión por la identidad”, como la define Rubert de Ventós (1999), es inherente al ser humano, se manifiesta en cada uno de sus deseos y no puede renunciarse a ellos ni a sus implicaciones.¹⁰

Pensar a la violencia en el mundo actual

Abordar la teoría mimética desde su base fenomenológica nos permite proponer una reflexión sobre la violencia en el mundo actual a partir de 3 factores concatenados: 1) la ilusión de una identidad autónoma y auténtica, 2) la liberación e igualación del deseo y, como suma de los dos anteriores, 3) la persistencia de la violencia sacrificial sobre víctimas aleatorias.

Si bien Girard (2006) reconoce al deseo mimético como una condición inherente a la naturaleza humana, advierte que las circunstancias para su agudización se volvieron prolíferas en la modernidad y, particularmente, en la época actual, a la que considera *superindividualista*. Para comprender esta perspectiva es preciso notar, como analizó Charles Taylor (1959), que desde el siglo XVIII una nueva concepción de la *identidad individual* engarzó con el ideal de la “autenticidad” – que Rousseau ya había planteado- y que, para el siglo siguiente, dicha concepción se convirtió en un principio rector de la conducta.

Sin Dios ni rey, el individuo se asumió como el artífice soberano de su “yo” y buscó afirmarse como un valor superior, incondicionado y original. A decir de Taylor (1994), bajo esta nueva lógica se procuraba expresar el *sí mismo* por todas partes, en la acción, como una respuesta a la rigidez de

¹⁰ Hay que precisar que estas afirmaciones refieren a sociedades específicas, fundamentalmente asociadas con el capitalismo y el liberalismo democrático. La intención de la autora, no consiste en anular la existencia de grupos humanos ajenos a esta lógica, pero tanto el individuo como la violencia que se abordan en este artículo son, particularmente, producto de las dominantes sociedades modernas.

las conductas ordinarias y a la disolución de las grandes referencias religiosas y morales. “Este hecho forma parte del enorme giro subjetivo característico de la cultura moderna” (Taylor, 2009, p.58), que postula una identidad esencial y un individuo omnipotente.

Paulatinamente se asiste a una liberación en todos los ámbitos, incluido el del deseo. Si el hombre es libre, el alcance y la satisfacción de sus deseos deben constatarlo. Daniel Bell (1977) observa que tras las varias dimensiones del temperamento modernista –que oscilaron del predominio de la razón al de la sensibilidad o del de la voluntad al del deseo-, desde mediados del siglo XX la justificación de la vida recayó en lo instintivo. Identifica este salto como parte de la lógica modernista llevada hasta sus últimas consecuencias, como la *posmodernidad*. Para los años setenta, sostiene Bell que:

[...] sólo el impulso y el placer son reales y afirman la vida; toda otra cosa es neurosis y muerte (...) si sólo la experiencia estética ha de justificar la vida, entonces la moralidad queda en suspenso y el deseo no tiene límites. (1977, p.60)

Tanto el deseo ilimitado como el sentimiento insuflado del “yo” se engarzan con nuevos patrones de consumo y de posesión¹¹, lo que Girard (2006) identifica como una herencia del período romántico y considera un terreno fértil para el conflicto mimético. Como apunta Lipovetsky (2013), la frugalidad de la ética protestante que Weber analizó es remplazada por una ética hedonista edificada sobre la ansiedad de abarcarlo todo, una ansiedad que sería estimulada por la lógica del mercado.

Desde 1920 el consumo ya había alcanzado niveles masivos. La clase media y baja de la sociedad tuvo acceso a objetos que antes eran considerados de lujo y esta tendencia se expandió con el paso de los años. Para Bell (1977), la producción masiva de la industria, el desarrollo tecnológico y el marketing son algunos factores que generaron una oferta inaudita de bienes y, al

¹¹ Sería equivocado soslayar, como acostumbra Girard, la importancia que tuvo el factor económico para que la sociedad tomara este rumbo. Como observó Jeremy Rifkin, en *El fin del trabajo*, la anunciada muerte del capitalismo se limitaría a ser una metamorfosis en la que el valor de los objetos, la relación entre el tiempo de trabajo y el tiempo dedicado al ocio, se modificaría el grado necesario para que los trabajadores tuvieran tiempo de consumir los bienes del capitalista que, de otro modo, se hacían rápidamente en las fábricas. Dicho consumo habría sido incentivado a través de los medios de comunicación masivos y la publicidad.

hacerlo, multiplicaron las posibilidades de elección. A la par de ese proceso, el discurso jurídico-político de la igualdad entre los individuos fue distorsionado, hábilmente, por un discurso mercantil y publicitario que lo planteó como una igualdad de acceso a los bienes de consumo –como ha analizado extensamente la Escuela de Frankfurt–, así que cualquier restricción a dicho acceso comenzó a experimentarse como un freno a la realización personal.

La combinación de todas estas condiciones facilitó que el individuo agudizara su dimensión adquisitiva y comenzara a disputar, más que nunca, los signos distintivos que el mercado y la sociedad le ofrecían; es decir, para que agudizara sus deseos miméticos. Con escasas variaciones, tal escenario prevalece hasta nuestros días. Como ha descrito Gilles Lipovetsky (2013), la seducción de la oferta se convirtió en uno de los ejes rectores de la vida en las sociedades actuales. En ellas, en las *“que incluso el cuerpo, el equilibrio personal y el tiempo libre están solicitados por una plétora de modelos, el individuo se ve obligado a escoger permanentemente (...) a deliberar sobre los actos más simples”* (p. 109). Muchos objetos y estilos de vida se venden como los más adecuados para alcanzar la existencia plena, auténtica y distinguida que la publicidad atribuye a quienes los poseen.

Sin embargo, acorde a la teoría mimética, mucho nos engañaríamos si desconociéramos que detrás de toda esa oferta material, lo que nos seduce es el *ser* ajeno impeliéndonos a imitarlo o, atendiendo al fundamento fenomenológico de dicha teoría, lo que nos seduce es la posibilidad de adquirir ese *ser*. De cualquier otro modo, la naturaleza serializada de la producción bastaría para saciar los deseos de todos.

La expansión de la vida urbana y de la tecnología ha posibilitado que cualquier otro parezca cercano y que, si muestra algún signo de prestigio, se experimente como un modelo o un obstáculo para nuestros propios proyectos identitarios. Como apunta Girard (2006, p. 56) junto con los objetos, *“el abanico de modelos entre los que se puede elegir se ha vuelto mucho más amplio de lo que era antes.”* En el mundo actual todo parece estar dado en términos de proximidad, accesibilidad e ilimitación, cuando menos discursivamente, y ese hecho ha fortalecido la tendencia aglutinante y conflictiva del mimetismo, ha intensificado *el deseo de ser los otros*.

Sobre la radicalización de este mentís se ha construido buena parte de la propaganda política y la publicidad contemporáneas que, sin necesidad de entender el fondo operativo de la mímesis, han creado un mundo de simulación en el que el consumo o la elección de determinados productos se sugiere como la vía para adquirir una “identidad ideal y auténtica” e, incluso, para generar cierta intimidad con las celebridades. Las palabras de Andy Warhol, citadas por Girard, ilustran perfectamente este hecho:

Lo genial de este país es que los Estados Unidos han iniciado la tradición según la cual los consumidores más ricos compran casi siempre lo mismo que los más pobres. Cuando se ve un anuncio de Coca-Cola por la tele, uno sabe que el presidente bebe, que Liz Taylor bebe Coca-Cola y que, por supuesto, uno mismo también bebe Coca-Cola. Una botella de Coca-Cola es lo que es, y no por tener más dinero podéis adquirir una mejor que la que se bebe el mendigo de la esquina. (2006, p.56)

Lo cierto es que aunque la sociedad se desjerarquizó en el sentido tradicional –de castas y clases–, la desigualdad en cuanto al poder adquisitivo se ha mantenido y, probablemente, se ha agudizado, pero eso es algo que no basta para frenar al anhelo mimético. Su fascinación provoca perder de vista que, incluso, si dicha igualdad fuera posible, en ningún sentido generaría una igualdad en términos ontológicos. No hay forma en que alguien pueda convertirse en el ser ajeno, aunque la publicidad guste de insinuar una relación directa entre el *tener* y el *ser*. Dicha imposibilidad sólo profundiza el sentimiento de carencia y determina la constante insatisfacción de nuestros deseos. Como apunta Lidia Girola:

el cobrar conciencia de que uno no es como las estrellas de cine, el darse cuenta de la distancia infranqueable entre la vida común y la de esos personaje, puede llevar a pensar que uno es un fracasado, que uno no puede disfrutar, porque lo que tiene no amerita ser disfrutado. Asociado con el sueño de fama y éxito, con la valoración del éxito en cuanto a construir una identidad originalmente brillante, está el sentimiento de angustia y de fracaso. (2005 p. 249)

Lo único que realmente se ha fortalecido es la *igualdad en cuanto al deseo* pues, aunque los objetos y los modelos proliferan, la propia naturaleza mimética nos empuja a elegir siempre los mismos patrones, a existir en la competencia. En consecuencia, como pronosticó Girard (2006), no se ha desembocado en un pluralismo real dentro de una atmosfera equitativa -como suponen algunas

teorías sociales y económicas como la ralsiana o la de Francis Fukuyama -, sino en una permanencia, continuamente refrendada, dentro de la crisis de indiferenciación. La paradoja del deseo mimético, que fue detallada en el apartado anterior, se acentúa en esta época en la que los bienes y los servicios se han diversificado. Aunque Lipovetsky (2013) considera que la libertad combinatoria de opciones ha permitido a los hombres profundizar su singularidad, lo que para él explica las conductas narcisistas; resulta más acertado pensar que es el narcisismo, entendido como deseo de singularidad, lo que ha llevado a los hombres a aglutinarse alrededor de los mismos modelos que las mayorías consideran excepcionales. Los seres son menos auténticos que antes pero no lo saben y, si lo supieran, intentarían rechazarlo. Identidad e indistinción prevalecen como las dos caras de una misma moneda.

Pensar al deseo en *clave identitaria* facilita reconocer que los comportamientos de consumo se entreguen hoy, de manera masiva, al ámbito de la representación. El valor de cada quien ya no está dado exclusivamente por la posición social, sino por lo bien que pueda adoptarse una máscara socialmente exitosa. Tener un buen coche o un buen teléfono portátil es la muestra de ser un individuo exitoso, porque alguien a quien consideramos exitoso desea o posee los mismos bienes. Otro buen indicativo de esto es el auge alcanzado por las redes sociales como un terreno fértil para la reinención identitaria. Sitios como *Facebook*¹², *MySpace* o *Twitter* favorecen abiertamente la operación del deseo mimético. En ellos se puede ser quien se quiera ser, volverse el “otro” en términos físicos, intelectuales, emocionales y relacionales sin entrar, aparentemente, en conflicto con la realidad.¹³ El *deseo de ser* es alimentado constantemente con una amplia gama de modelos – contactos- que, por regla general, sólo exhiben sus facetas pletóricas para ser aceptados socialmente. Lo que este tipo de imitación hace evidente es que no existe ningún objeto de deseo fijo y tampoco un vínculo real que demande la adopción indefinida de un solo modelo; el único

¹² Que cuenta entre sus tres principales inversionistas a Peter Thiel, quien ha reconocido como su principal mentor filosófico a René Girard –profesor suyo en la Universidad de Stanford-, y que admite haber retomado de éste la idea de que el valor económico sólo existe en las cosas imaginarias.

¹³ Y enfatizamos el aparentemente porque, al final del día, en la vida *off-line* del individuo la desmentida es inevitable. El vacío, la fragmentación y la imposibilidad de mantener la plenitud que brinda el camuflaje tecnológico se traducen en un estado de angustia que demandará nuevos escapes, en una mimesis virtual altamente compulsiva.

propósito es construir una identidad ideal, aunque se trate de una simulación, y ello suele estar relacionado directamente con la capacidad para configurar todos los signos de moda en el perfil propio.

El caso de las redes sociales resulta de gran utilidad para ejemplificar que la multiplicación de las opciones y la reducción de las distancias que la tecnología permite no posibilitan, en lo absoluto, la constitución de un sí mismo autónomo, sino todo lo contrario. La presencia de los otros acontece en los actos más íntimos del sujeto, ya sea a través de determinados valores que el mercado adjudica a lo que se consume o a través de comportamientos que se convierten en tendencias para las mayorías. Todos los recursos se arremolinan y tienden a generar una unanimidad de sentido sin precedentes históricos.

A menudo el escenario actual es interpretado como el triunfo de una *humanidad* universal y se distingue como una consecuencia natural de la globalización económica; sin embargo, como sugiere Girard (2006), la globalización económica también puede observarse como un fenómeno paralelo a la indiferenciación mimética gestada durante varios siglos. Se trata del impulso histórico de Occidente por convertirse en el estilo de vida planetario.

Lentamente todo exterior se ha ido borrando. Aunada a la naturaleza omniabarcante del mercado, la inclusión simbólica de todos los individuos en el discurso posmoderno ha acelerado el paroxismo del proyecto mimético, porque además de impedir que cada uno pueda constituirse como una entidad singular e incondicionada, ha facilitado que cualquier diferencia visible pueda experimentarse como una desventaja y que, para no contradecir su esencia, el recurso de la violencia se consienta como el único medio de marcar una nueva diferenciación. Tal condición es el núcleo de nuestro análisis, pues representa una explicación consistente sobre la permanencia e, incluso, la multiplicación del mecanismo sacrificial en nuestro tiempo.

Como se mencionó en el apartado anterior, a pesar de que Girard insinúa en diversas ocasiones el fundamento ontológico de su teoría, nunca lo desarrolla de manera explícita, probablemente tratando de minimizar su deuda con la reflexión hegeliana. Y, al no hacerlo, pierde la oportunidad de comprender por qué las características del mundo contemporáneo resultan

propicias para la proliferación de dispositivos y víctimas sacrificiales, un enfoque que aquí se procura atender.

Únicamente exponiendo al deseo mimético como la expresión del *pathos identitario* se puede aclarar el vínculo directo entre su frustración y las descargas violentas sobre la otredad pues, como nota Crettiez (2009, p.64), sólo el recurso de la violencia logra resarcir a la autoestima que se había dañado. En un contexto donde el culto a la autenticidad se incita más que nunca y, al mismo tiempo, se generan las condiciones para la homogeneización de los comportamientos, la paradoja mimética se ha agudizado pero, siendo incapaces de entender las razones ontológicas de su frustración, los individuos continúan atribuyéndosela a la existencia de alguien más. Lo cual equivale a decir que bajo una lógica identitaria que persigue la diferenciación, la significación negativa de la alteridad se mantiene como el medio efectivo para la afirmación propia. Y hay que decir que dicha práctica sigue manifestando un efecto concurrente.

Es cierto que, en ausencia de los rituales expiatorios de la antigüedad, la propia sociedad ha procurado los medios para canalizar los impulsos y las pugnas miméticas de sus integrantes. “*Los deportes, la especulación financiera, la empresa artística, etc. son instancias reguladoras cada vez más importantes en el ámbito psicosocial. Las distribuciones de los competidores en estos espacios generan distinciones que ayudan a reducir el odio...*” (Sloterdijk, 2002, p.95). Pero, también es cierto que éstos han resultado insuficientes para eliminar la exigencia de una violencia diferenciadora, sacrificial y destructiva.

Girard (2009, p. 80) advierte que, dadas las peculiaridades de la modernidad, el mediador se encuentra “*en todas partes y en ningún lado. Es un modelo mimético omnipresente y anónimo*”. Su relación con el objeto de deseo y la privación propia siempre es identificable, pero su figura carece de solidez y de permanencia. No existe como un rival fijo sobre el cual asestar los golpes, aunque eso no significa que los golpes no exijan ser asestados. De forma natural, la búsqueda de víctimas sustitutivas se ha intensificado y, con ello, la posibilidad de violentar a cualquier otro de carne y hueso que pueda simbolizar la *alteridad* que expone la propia insuficiencia y estorba al proyecto identitario de los sujetos.

La creciente animosidad que sienten las gentes, unas contra otras, a causa de la dimensión cada vez mayor de los grupos entre los que se establece la rivalidad mimética, culmina en un enorme resentimiento dirigido contra un solo elemento escogido al azar en el seno de la sociedad misma. Los judíos en Alemania, cuando el nazismo; Dreyfus en Francia, a finales del siglo XX; los inmigrantes africanos en la Europa de hoy; los musulmanes, al producirse los últimos eventos terroristas. (Girard, 2006, p. 70)

Tal como se señaló, la elección de las víctimas puede ser completamente azarosa pero, a decir de Girard (2002), históricamente ha existido una fuerte tendencia a escoger a miembros de sectores vulnerables. En la época actual, dichos sectores suelen coincidir con aquellos que no logran encajar con la lógica determinada por el mercado o aquellos que representan alguna limitante para el ideal posmoderno de un hombre soberano: Desempleados, indígenas, lisiados, miserables, “inadaptados”, extranjeros, inmigrantes, religiosos y varios grupos más.

Es importante notar que, a diferencia del mecanismo sacrificial arcaico, ya no hay necesidad de la eliminación física de quienes funcionan como víctimas, pues éstas pueden sobrevivir mientras se les elimine simbólicamente y alimenten la pasión antagonista de sus victimarios. Basta con demostrar su condición de “subhombres”, con desprobeerles y negarles toda identidad a través de “una repugnante animalización de sus condiciones de supervivencia” (Crettiez, 2009, p. 21). Hoy más que nunca se ha hecho claro que la muerte física no es la única ni la peor violencia que un ser humano puede sufrir.

En este sentido, el tema de la exclusión, pináculo de la violencia sacrificial contemporánea, ha sido estudiado por distintas disciplinas como una consecuencia ineludible de la estructuración económica. Para ellas, la mano invisible del capitalismo global es la única responsable pues, acusan, detrás de la discriminación y la criminalización de los “parias” opera una lógica de mercado que concibe a los hombres como mercancías y los divide en razón de su utilidad. Tal diagnóstico no puede descartarse arbitrariamente en un mundo en el que a millones de personas se les niega la posibilidad de satisfacer sus necesidades más básicas; sin embargo, tampoco puede negarse que el funcionamiento de esta maquinaria ha demandado de la complicidad y el estímulo de los individuos

comunes que, agitados por sus deseos miméticos, se alimentan y reproducen la oferta competitiva y “distintiva” del mercado.

Con lo anterior, no se pretende minimizar el papel pernicioso de la economía capitalista, sino mostrarlo como uno de los tantos rostros que hoy adopta el mecanismo sacrificial. Del mismo modo en que durante la época de la Inquisición el factor animista fue el determinante de la exclusión y en los principios de la Edad Moderna, como Foucault mostró, el parámetro fue la razón; en el mundo posmoderno, el factor de consumo tiene el poder de exención. Tal parece que la facilidad para disfrutar los bienes y reinventarse identitariamente, a través de la inutilidad de los signos, es lo que hoy distingue a las existencias “valiosas” de las que no lo son y esa es una violencia que sólo puede entenderse como la contraparte de nuestra necesidad de autenticación social. Al respecto, el recientemente fallecido Zygmunt Bauman escribió:

En el mundo posmoderno de estilos y modelos de vida en libre competencia existe todavía una severa prueba de pureza requerida a todo el que solicite el ingreso para ser aceptado: es preciso ser capaz de dejarse seducir por la posibilidad infinita y por la renovación continua promovida por el mercado de consumo, de regocijarse de la oportunidad de adoptar y deshacerse de identidades, de dedicar la propia vida a la caza interminable de sensaciones cada vez más intensas y de experiencias aún más estimulantes. No todos consiguen pasar esta prueba. Los que no lo consiguen constituyen la suciedad de la pureza moderna [...] aquellos a los que se deja del lado en tanto que “problema”, como la “suciedad” de la que es preciso deshacerse, son los consumidores defectuosos [...] (Bauman, 2010, p.23)

Pero la vía económica es sólo un ejemplo más del fenómeno que intentamos demostrar. La violencia contra el otro ha expandido su territorio de la mera destrucción física hasta una economía de los derechos suspendidos. Los campos de refugiados, las cárceles, los asilos y otros lugares por el estilo, se han convertido en los altares sacrificiales del mundo contemporáneo. Allí se confina y se aniquila a todos aquellos que, por una u otra razón, no corresponden con el *ethos* de la gente “funcional”. Dicho de otra manera, que son considerados inútiles e, incluso, amenazantes para la realización constitutiva de los demás. En último caso, porque son un recordatorio constante de la insuficiencia personal. Correspondiendo a la esencia de las persecuciones, es natural que la violencia de los que excluyen acuse de violencia a los excluidos y cada vez es más común que, dada

la falta de oportunidades a las que se les ha condenado, tal acusación pueda confirmarse. Bauman (2010) diagnostica este hecho como la vía más reciente en que la sociedad se deshace de sus excedentes. Los violentos son los otros, así que su muerte o su aislamiento puede llegar a considerarse, igual que en el mundo arcaico, un signo de purificación social, una necesidad.

Una de las peculiaridades más impactantes del mecanismo sacrificial en el mundo actual es su discreción, porque no se distingue por la efusión de sangre y ni siquiera es posible ubicar abiertamente a los perpetradores. Se trata de una violencia absolutamente aséptica que, como mostró Foucault (2003), responde a las exigencias humanistas de la época; es más severa pero menos cruel. No hay huellas de un sacrificante, de un Estado, de una élite económica ni de una clase social lo suficientemente poderosos para atribuirles las víctimas a nivel planetario. Por el contrario, cada vez es más frecuente que al amparo de formas secularizadas de trascendencia -como la *voluntad general*, la *patria*, la *seguridad nacional*, la *libertad*, la *razón* y otros- se disuelva cualquier vínculo de identificación entre las colectividades y sus víctimas, y que hoy puedan cometerse los peores holocaustos en nombre del orden, que siempre es una construcción consustancial al *pathos* identitario.

La producción del desperdicio es tan moderna como la clasificación y el diseño del orden. La maleza es el desecho de la jardinería, los barrios bajos el desecho del urbanismo; la disidencia, el de la unidad ideológica; la herejía, el de la ortodoxia; la extrañeidad, el de la formación estado-nacional. Son desperdicios, ya que desafían la clasificación y rompen el trazado de la cuadrícula. Son la combinación prohibida de categorías que no deben mezclarse. Merecen la sentencia de muerte por resistir a la separación. El tribunal moderno no consideraría válido el hecho de que no se situarían al otro lado de la estacada de no haberse construido primero esta. El tribunal está así para preservar la estabilidad de las murallas construidas. (Bauman, 2005, pp. 36, 37)

La naturaleza evanescente de las conformaciones sociales ha resultado idónea para ocultar que somos todos los que *“trazamos la línea entre lo útil y el material de desecho”* (Bauman, 2007, p.200), en aras de obtener una imagen más valorizada de sí mismos; de confirmarnos en un *ser* diferente y superior. No es una casualidad que el fortalecimiento de discursos comerciales, culturales y *“espirituales”* que apuestan por la construcción de un *“yo”* ideal coincida con la

multiplicación de víctimas atribuidas a entidades abstractas: víctimas del capitalismo, de la discriminación sexual, de la ley, de las guerras, del terrorismo, del desastre ecológico o del Estado.

Algo característico de este tipo de violencia es que nadie puede considerarse a salvo indefinidamente. El espectro de la exclusión siempre está acechando y, por supuesto, es el propio acicate del deseo mimético el que actúa como la ilusión para alejarlo. En casos extremos estar a la moda, destacar en las redes sociales, asistir a las más exclusivas salas de cultura y restaurantes; beber café de *Starbucks*, repartir las ganancias en ocio extravagante, opinar sobre el *trending topic*, ver el filme más taquillero y un largo etcétera, llegan a determinarse como las únicas formas de ser reconocido como un ser auténtico—como el *ser* que nos sugiere el ser de nuestros modelos—. Y, aún así, cada vez es más necesario probar dicha singularidad con una imagen fotográfica o una reflexión que, circulando en la *web*, recabe un número considerable de *likes* para estimular la sensación de éxito.¹⁴ Nos entregamos por completo a una escenificación en la que, bajo el oropel de la originalidad, se sigue gratificando a la indistinción mimética.

Como se dijo antes, la gran paradoja de este hecho radica en que a medida que la unificación aumenta, el impulso de diferenciación procura realizarse en individualismos exacerbados y a través de oposiciones mucho más radicales y violentas. Y, paralelamente, cada vez que se busca negar y eliminar física o simbólicamente a la otredad, se abona a la indiferenciación de la que se pretende escapar. En medio de esta atrofia de sentido, los hombres se han transformado en dioses y verdugos los unos para los otros; ocupar el lugar del modelo o de la víctima de los deseos miméticos resulta algo azaroso, considerando que el verdadero propósito de esos deseos es saciar la carencia propia y lograr “absolutizarse” absorbiendo la otredad.

Por supuesto, el hombre posmoderno —el de la razón, la fraternidad y las libertades— nunca está dispuesto a reconocer su participación en los procesos victimarios y, mucho menos, el proyecto

¹⁴ En 2013, investigadores de la Universidad Libre de Berlín —dirigidos por el psicólogo Dar Meshi— realizaron un estudio en el que pudieron asociar la sensación de aprobación social con el número de *likes* obtenidos en Facebook. De acuerdo a sus resultados —publicados en *The journal Frontiers in Human Neuroscience*—, tras analizar el cerebro de 31 usuarios notaron que la región del cerebro que procesa los estímulos gratificantes se volvía más activa cuando sus contenidos compartidos en la red obtenían “me gusta” o comentarios favorables. (Berman, 2013).

identitario que sustenta en ellos. Como subraya Roberto Calasso (2000, p 158), *“el sacrificio peculiarmente moderno es una tremenda empresa industrial que rechaza el nombre y el recuerdo del sacrificio”*. Las víctimas suelen ser reconocidas como tales si no son propias e, irónicamente, el discurso de su “defensa” se ha convertido en un instrumento más para vituperar y execrar a comunidades enteras.

Que la *communis opinio* condene el antisemitismo y la persecución en general es un corolario sarcástico del hecho de que la persecución misma –por toda clase de motivos: raciales, policiales, religiosos, terroristas- se ha convertido en la lengua franca de la política planetaria. (Calasso, 2000, p.161).

En la cima del escenario actual, encontramos al multiculturalismo – al que hay distinguir del pluralismo, como acertadamente hizo Sartori (2001)- como uno de los velos más efectivos para las identidades sacrificiales. Para Žižek (2010, p.64), el multiculturalista es un racista vaciado de contenido positivo, pues aunque no impone los *valores particulares* de una cultura, mantiene una posición *“...en cuanto privilegiado punto hueco de universalidad desde el que se puede apreciar (o despreñar) a las otras culturas. El respeto multicultural por la especificidad del Otro no es sino la afirmación de la propia superioridad”*. No se trata de la reivindicación y el respeto hacia unas raíces particulares, sino de la naturaleza plenamente desarraigada del sujeto posmoderno -su posición en “el vacío de la universalidad”- tratando de re-anclarse en un *diferencialismo* radical.

Lo que el multiculturalismo promueve es, en última instancia, la creación y el fortalecimiento de las diferencias externas y de unanimidades internas; la clausura como simiente de un antagonismo que siempre desencadena la exclusión que cree denunciar. *“Su finalidad no es sostener una sociedad abierta y plural, sino desequilibrarla y parcelarla en múltiples guetos, con autonomía propia a la hora de imponer reglas y principios”* (Horrach, 2012, p. 378). Y si bien su lógica logra romper con la unidad de sentido, tan fértil para los totalitarismos, no promueve la convivencia o la solidaridad.

Se tolera al *Otro* de las tradiciones y las costumbres folclóricas y se monstrifica al de carne y hueso con sus prácticas cotidianas –ablación, pena de muerte, venta de mujeres, matrimonios

arreglados, etc.-. En realidad, no existe un amor posmoderno por la diferencia si ésta no funciona como las aguas que reflejan a Narciso. Como si se jugara el rol del amo en la dialéctica hegeliana, al otro se le vacía de contenido y se le convierte en una especie de *souvenir* fascinante que el gran turista, sujeto mimético, debe tener la posibilidad de consumir.

En el comienzo de la guerra de Irak, en 2003, un experto de Estados Unidos, cuestionado por los objetivos de guerra, declaró a la cámara de Al Jazeera que pretendían que Irak fuese un lugar pacífico y seguro al que poder ir con la familia (¡el turismo de nuevo!). No cabe el escándalo en nuestro ámbito ante una mirada incapaz de ver el mundo del otro más que como prolongación funcional del propio. (Peñarín, 2006, p. 134).

La problemática que subyace a esta suerte de racismo paternalista, como advierte Horrach (2012), es que además de perpetuar la violencia excluyente, genera las condiciones para que las comunidades intensifiquen el cierre sobre sí mismas y, en casos extremos, también busquen afirmarse radicalizando sus posturas y ejecutando nuevas violencias contra otro tipo de otredad.

Plantear el contenido violento del multiculturalismo en lugar de ocuparnos directamente de las manifestaciones de odio racial no es una decisión arbitraria. Su propósito es obviar que, en la actualidad, la violencia sacrificial se ha desplazado hasta los fenómenos más insospechados, siempre y cuando permitan absolutizar la posición propia a partir de la significación negativa de los demás. Lo que hay que subrayar en estos casos es que la misma lógica identitaria que operó en los sacrificios rituales analizados por Girard se mantiene vigente, pero que las víctimas de hoy son más difíciles de distinguir y han perdido su poder reconciliador.

Resulta paradójico que hoy, cuando prácticamente todas las sociedades enarbolan la bandera de protección a las víctimas, millones de inocentes puedan ser eliminados con un solo dispositivo activado a kilómetros, siendo invisibles para las políticas estructurales o por medio de purgas higiénicas de carácter institucional. Igual de paradójico es que la reducción de las distancias en diversos ámbitos sociales se acompañe, como observa Michela Marzano (2010) por un encuentro *compasional*¹⁵ con las víctimas de carne y hueso, que sólo se busca exaltar la imagen del

¹⁵ Existe una sutil pero profunda diferencia entre la compasión y lo que puede distinguirse como una “inclinación compasional”. Mientras la primera expresa un sentimiento real hacia el otro, la segunda expresa una emoción hacia uno

sí mismo a través del otro y apelar a su simbolismo para cometer los peores crímenes. Como si a todo esto subyaciera la certeza retorcida de necesitar a ese otro o a un falseamiento del él, para victimizarlo, para tratar de completar la carencia existencial que no se soporta.

Nuestra era está cautivada por el mimetismo, por la mística de los deseos que prometen la plenitud identitaria y que son estimulados intensamente por distintos factores del escenario actual. Pero siempre se trata de una promesa muerta, porque a medida que se persiguen y creen cumplirse, la insatisfacción y la alienación incrementan. Y negarnos a comprender que el fracaso les es consustancial, sólo ha generado una violencia sacrificial sin parangón histórico, confirmando la revelación girardiana: *“Los hombres no desean que se les diga que no son autónomos, que quienes accionan en ellos son los otros. E incluso cada vez desean menos oírlo, y por ese motivo seremos cada vez más violentos”* (Girard, 2010, p. 117). Dicha verdad sigue sin ser llevada a sus últimas consecuencias, sin advertir que desdeñándola se agudizan las condiciones para un encuentro antagónico entre el “yo” y la otredad, de modo tal que el racismo será únicamente la más notoria de sus expresiones.

Por tal motivo, creemos que pensar a la violencia en el mundo actual a partir de nuestros deseos, representa una valiosa oportunidad no sólo para arrancarla del terreno mítico o instrumental y reconocerla en su plena humanidad sino; además, para comprender su papel como un nicho de sentido para la existencia. Aunque es poco probable que reconocer su *continuum* con el deseo y el proyecto identitario sea suficiente para desactivar nuestros ciclos victimarios, resulta un comienzo indispensable para dejar de atribuirlos al maniqueísmo esencialista del bien y el mal. Más aún, pensar a la violencia desde nuestras carencias y el *ser ideal* que anhelamos construir parece la única oportunidad de no sucumbir a las ficciones orquestadas por nuestra propia vanidad.

mismo pues consiste en construir, a través del otro, la imagen ideal que uno mismo quiere de sí. Mientras la compasión apuesta por eliminar la distancia entre quien la siente y quien la provoca, lo compasional, no deja de marcar esa distancia.

Conclusiones

La teoría mimética de René Girard constituye una ventana excepcional para reconocer la dimensión humana de la violencia y para reconocer a dicha violencia como un eje estructurador de las existencias.

Para profundizar en tal afirmación, uno de los principales objetivos de este trabajo consistió en bosquejar una base ontológica a los deseos miméticos, que nos facilitara comprender la agudización de la violencia mimética en el mundo actual. Dicha base pudo plantearse desde una reflexión fenomenológica, que nos proporcionó las claves para reconocer al deseo mimético como la expresión de un proyecto identitario –*deseo del ser ajeno*-. La misma base nos permitió concluir, en un segundo momento, que todo proyecto identitario –definirse como una unidad singular- está condenado al fracaso por una *contraproductividad racional de la diferencia*, pues procurando distinguirnos imitamos los “signos distintivos” de los otros y sólo caemos en mismidad. No comprender tal fracaso como algo inherente a nuestros deseos miméticos, nos ha impulsado históricamente a violentar a los otros, ya sea física o simbólicamente, procurando afirmarnos. Y eso es a lo que Girard reconoce como un mecanismo sacrificial.

Todas esas aristas facilitan advertir que, en el mundo actual, distintos factores convergen para estimular nuestros deseos y también para frustrarlos. Como nunca antes, existe una oferta masiva de signos distintivos, pero la propia lógica mimética ha generado una saturación de sentido sin igual. Los individuos persiguen el ideal de la autenticidad, sin darse cuenta que con sus deseos se entregan cada vez más a la existencia ajena. Su insatisfacción perenne sólo ha derivado en nuevos procesos victimarios, con los que tratan de negar cualquier complicidad. Mientras que en la antigüedad el sacrificio ritual constituyó el máximo escaparate de las víctimas expiatorias; hoy, la económica de los derechos y la exclusión resultan dos vías predilectas para reconocerlas.

Referencias

- Augé, M. (1993), *Los no lugares: espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona: Gedisa.
- Adorno, T. & Horkheimer, M. (1994), *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos.*, Madrid: Trotta.

- Bataille, G. (2007), *La parte maldita. Ensayo de Economía general*, Argentina: Los cuarenta.
- Blanchot, M. (2007), *La parte del fuego*, Madrid: Arena libros.
- Bauman, Z. (2005), *Modernidad y ambivalencia*, España: Anthropos.
- _____. (2007), *Identidad. Conversaciones con Benedetto Vecchi*, Buenos Aires: Losada.
- _____. (2010), *La posmodernidad y sus descontentos*, Madrid: Akal.
- Bell, D. (1977), *Las contradicciones culturales del capitalismo*, México: Alianza Editorial Mexicana/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Benjamin, W. (2003), *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, México: Itaca.
- Berman, J. (2013), *People Who Crave Approval More Likely To Be Active Facebook Users: Study* [Versión electrónica]. The Huffington Post. Obtenido el 9 de noviembre de 2016 de: http://www.huffingtonpost.com/2013/08/30/active-facebook-users-crave-approval_n_3843094.html?utm_hp_ref=technology
- Binaburo, J. A. y X. Etxeberria (1994), *Pensando en la violencia. Desde Walter Benjamin, Hannah Arendt, René Girard y Paul Ricoeur*, Madrid: Bakeaz/Centro de documentación y estudios para la paz.
- Butler, J. (2012), *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Calasso, R. (2000), *La ruina de Kash*, Barcelona: Anagrama.
- Castoriadis, C. (2001), *Figuras de lo pensable*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Clastres, P. (1987), *Investigaciones en antropología política*, México: Gedisa.
- Crettiez, X. (2009), *Las formas de la violencia*, Argentina: Waldhuter Editores.
- Deleuze, G. y F. Guattari. (1995), *El anti-edipo: Capitalismo y Esquizofrenia*, Barcelona: Paidós.
- Dupuy, J.P. (1988), *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social*, España: Gedisa.
- Foucault, M. (2003), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México: Siglo XXI Editores.
- Freud, S. (2012), *Obras Completas. Tomo III*, México: Biblioteca Nueva/Siglo XXI Editores.
- _____. (2003), *Tótem y tabú*, Madrid: Alianza Editorial.
- Girard, R. (1961), *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris: Grasset.
- _____. (1982), *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica. Diálogos con J.M. Oughourlian y G. Lefort*, Salamanca: Ediciones Sígueme.
- _____. (2002), *El chivo expiatorio*, Barcelona: Anagrama.
- _____. (2004), *Oedipus Unbound: Selected Writings on Rivalry and Desire*, Stanford: Stanford University Press.
- _____. (2005), *La violencia y lo sagrado*, Barcelona: Anagrama.
- _____. (2006), *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha*, Madrid: Trotta.
- _____. (2009), *La anorexia y el deseo mimético*, España: Marbot Ediciones.
- _____. (2010), *Clausewitz en los extremos. Política, guerra y apocalipsis. Conversaciones con Benoît Chantre*, España: Katz.
- Girola, L. (2005), *Anomia e individualismo. Del diagnóstico de la modernidad de Durkheim al pensamiento contemporáneo*, España: Anthropos/UAM.
- Hegel, G.W.F. (1982), *Fenomenología del espíritu*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, T. (2001), *Leviatán o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Horrach, J. (2012), *Hacia una fenomenología del desarraigo. El lugar de la filosofía en el proceso mimético-sacrificial de René Girard* (tesis doctoral), Universidad de las Islas Baleares, España.

- Hume, D. (1984), *Tratado de la naturaleza humana*, Vol. II, Barcelona: Ediciones Orbis.
- Ignatieff, M. (1999), *El honor del guerrero. Guerra étnica y conciencia moderna*, Madrid: Taurus.
- Lipovetsky, G. (2002), *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona: Anagrama.
- Locke, J. (2006), *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*, Madrid: Tecnos.
- Maalouf, A. (2009), *Identidades Asesinas*, España: Alianza Editorial.
- Marzano, M. (2010), *La muerte como espectáculo. Estudio sobre la "realidad-horror"*, México: Tusquets.
- Peñamarín, C. (2006), La violencia de las representaciones: Políticas de la indiferencia y la hostilidad. En: Garcia, Selgas, F. & Romero, Bachiller, C., *El doble filo de la navaja: violencia y representación*, España: Editorial Trotta.
- Rosset, C. (2007), *Lejos de mí. Estudio sobre la identidad*, España: Marbot.
- Rousseau, J.J. (2012), *El contrato social*, México: Taurus.
- Rubert de Ventós, X. (1999), *De la identidad a la independencia: La nueva transición*, Barcelona: Anagrama.
- Sartori, G. (2001), *La sociedad multiétnica: pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid: Santillana/Taurus.
- Sartre, J.P. (1978), *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires: Editorial Sur.
- Sloterdijk, P. (2002), *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*, España: Pre-textos.
- Spinoza, B. (2007), *Ética, demostrada según el orden geométrico*, Madrid: Tecnos.
- Taylor, Ch. (1994), *La ética de la autenticidad*, Barcelona: Paidós Ibérica/Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona.
- _____. (2009), *El multiculturalismo y la política del reconocimiento.*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Vinolo, S. (2010), *Ipseidad y alteridad en la teoría del deseo mimético de René Girard: La identidad como diferencia* [Version electrónica]. *Universitas Philosophica*, 55, 16-39. Obtenido el 28 de diciembre de 2016 de http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0120-53232010000200002&script=sci_arttext
- Žižek, S. (2010), *En defensa de la intolerancia*, España: Sequitur/Diario Público.