

# LA INTELIGENCIA DE LAS VÍCTIMAS: FENOMENOLOGÍA MIMÉTICA E HISTORIA DE VIDA COMO INSUMOS METODOLÓGICOS PARA UNA PSICOLOGÍA DEL CONFLICTO

**Juan Sebastián Ballén Rodríguez**

*Facultad de Derecho. Universidad Cooperativa de Colombia. Campus Villavicencio*

## **Resumen**

Una de las intenciones que propone este trabajo busca generar una reflexión filosófica alrededor de la vida psíquica que configura el universo emocional y desiderativo de las víctimas del conflicto en el marco de un espacio tiempo del territorio colombiano: la Orinoquía. Es de conocimiento común los estudios sobre la definición social, religiosa, cultural, política y jurídica de la víctima. Sin embargo, aún sigue siendo un terreno por explorar lo que se tenga que decir a propósito de la vida psíquica de las víctimas. La hipótesis de nuestra investigación traza una apuesta hermenéutica sobre las maneras que tiene la filosofía política y la fenomenología mimética a propósito de la condición epistémica de la víctima.

Por condición epistémica de la víctima entendemos los criterios de posibilidad que permiten nombrar las singularidades de un fenómeno social como el que surge con la condición psicológica de las víctimas del conflicto armado en Colombia. De manera preliminar sostenemos que la vida psíquica de una persona vulnerada por episodios de violencia intensa se muestra de una manera equívoca y esquiva. Es por ello, que entre los criterios epistemológicos que permiten un acercamiento vivo, real y existencial a nuestro objeto-sujeto de investigación, emanan de las fuentes tanto de la teoría del deseo mimético formulada por el pensador René Girard (1923-2015), como de las tesis en materia de filosofía política que plantea el filósofo latinoamericano Enrique Dussel (1934).

No pretendemos desde estos lugares de enunciación adelantar algún tipo de ensamble teórico que esclarezca la esencia que antecede a la condición social de la víctima. En cambio, sí consideramos que son caminos teóricos idóneos para el estudio filosófico y psicológico de las víctimas que han experimentado los rigores de un conflicto asimétrico y fratricida en el suroriente del país. La propuesta en su totalidad se comprende a partir de siete acápite temáticos: 1) Introducción, 2) Hipótesis de lectura, 3) El llano en llamas y el deseo de apropiación, 4) Deseo, imitación y violencia: la acción recíproca y su correlato mimético, 5) Más allá de la mimesis por apropiación: el potencial ético-político de las víctimas, 6) a modo de conclusión: fenomenología mimética en el relato de Julián Niño.

**Palabras clave:** violencia, víctima, psicología, deseo de apropiación, liberación, fenomenología mimética.

## **Abstract**

*One of the intentions proposed in this work seeks to generate a philosophical reflection around psychic life that configures the emotional and desiderative universe of the victims of the conflict within the framework of a space-time of Colombian territory: the Orinoquía. Studies on the social, religious, cultural, political and legal definition of the victim are common knowledge. However, what has to be said about the psychic life of the*

*victims remains an area to be explored. The hypothesis of our research outlines a hermeneutical wager on the ways that political philosophy and mimetic phenomenology have regarding the epistemic condition of the victim.*

*By epistemic condition of the victim we understand the criteria of possibility that allow naming the singularities of a social phenomenon such as the one that arises with the psychological condition of the victims of the armed conflict in Colombia. In a preliminary way, we maintain that the psychic life of a person affected by episodes of intense violence is shown in an equivocal and elusive way. That is why, among the epistemological criteria that allow a living, real and existential approach to our object-subject of investigation, emanate from the sources of both the theory of mimetic desire formulated by the thinker René Girard (1923-2015), and of the theses on political philosophy proposed by the Latin American philosopher Enrique Dussel (1934).*

*We do not pretend from these places of enunciation to advance some type of theoretical assembly that clarifies the essence that precedes the social condition of the victim. On the other hand, we do consider that they are ideal theoretical paths for the philosophical and psychological study of the victims who have experienced the rigors of an asymmetric and fratricidal conflict in the southeast of the country. The proposal in its entirety is understood from seven thematic sections: 1) Introduction, 2) Reading hypotheses, 3) The burning plain and the desire for appropriation, 4) Desire, imitation and violence: reciprocal action and its correlate mimetic, 5) Beyond mimesis by appropriation: the ethical-political potential of the victims, 6) by way of conclusion: mimetic phenomenology in Julián Niño's story.*

**Keywords:** *violence, victim, psychology, desire for appropriation, liberation, mimetic phenomenology.*

*Conviene saber que la guerra es común (a todas las cosas)  
y que la justicia es discordia y que todas las cosas sobrevienen  
por la discordia y la necesidad.  
Heráclito, Fragmento 53.*

*Los misterios practicados entre los hombres son celebrados impiamente.  
Heráclito, Fragmento 14.*

*La relación con el mundo es la de tomar posesión y poseer,  
una relación en la que yo quiero convertir en mi posesión  
a todos y a todo, con inclusión de mí mismo.  
Erich Fromm, ¿Ser o tener?*

## 1. Introducción

Hablar aquí de la inteligencia de las víctimas es un intento por detener la meditación filosófica en la voz de una víctima. Entendemos por meditación filosófica un ejercicio reflexivo que busca esclarecer la radicalidad sentida en la contingencia emanada del dolor de una persona vulnerada. Su narración atestigua una historia de violencias y despojos, como el acontecer existencial de un episodio de injusticia por los territorios de la Orinoquía colombiana.

En este sentido proponemos leer la intencionalidad social de la presente investigación. Situados en esta perspectiva la psicología la entendemos en la perspectiva abierta por el pensador Erich Fromm, para quien se trata de un saber social y humanista. Es social, pues como continuador de la escuela neofreudiana, la vida psíquica de las personas no nace del interior mismo de la conflictividad interna que acaece en el sujeto cuando se manifiesta la pulsión erótica o tanática, tal y como lo sostuvo Freud en el psicoanálisis. Para el movimiento que surge en reacción crítica a los postulados del maestro, la hostilidad que experimenta la vida anímica de las personas surge en la interacción entre los individuos y los mecanismos sociales represores.

Como ya fuese visualizado por la sociología de finales del siglo XIX y particularmente en la perspectiva de Karl Marx o Max Weber, existen variables sociales muy poderosas, como las relacionadas con el sistema de las relaciones económicas (capitalismo), o los sistemas normativos instaurados por las instituciones sociales (familia, escuela, iglesia y Estado), que modifican las conductas de los sujetos, la mayor de las veces para doblar su voluntad, bien para enajenarlos en la forma económica o bien para mantenerlos controlados en la forma legal y jurídica de las instituciones (Manse, 1965, 219-240).

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

Para Fromm, una visión ética y humanista de la psicología, además de identificar críticamente la falsa idea de felicidad que promueven las sociedades del mercado, tiene el compromiso moral y epistémico de privilegiar todas las formas espirituales y filosóficas que hacen posible una vida psíquica más sana y en donde se fomentan las habilidades del ser sobre el tener, entre las que cabe mencionar el amor desinteresado, el libre cultivo de la ciencia, la promoción del arte y la creatividad, etcétera (Volpi, 2011, 762-763).

La caracterología (la ciencia del carácter), disciplina psicológica de la que Fromm es fundador, parte de la idea ética según la cual los modos de ser de las personas son las virtudes (prudencia, fortaleza, justicia y templanza). Y son justamente ellas las que hacen posible una vida psíquica y social más armoniosa y pacífica.

Desde los planteamientos frommianos de una psicología en diálogo con la sociología, el psicoanálisis y la filosofía, la presente escritura nace de un conjunto de tesis antropológicas y políticas que tienen su origen en el pensamiento religioso. El contrapunto a la historia de las víctimas lo encontramos de manera ideal tanto en la formulación del deseo mimético propuesta por el francés René Girard (1923-2015), como en la filosofía de la liberación y el énfasis por la reivindicación de las víctimas que plantea desde la filosofía política el pensador latinoamericano Enrique Dussel (1934).

En la voz de Julián Niño descubrimos que la guerra en Colombia se comprende a partir de una larga y mecánica secuencia de negocios y transacciones humanas que intercambian vida por tierra y espíritu humano por posesión material. La dinámica del deseo mimético se cifra en una secuencia indeterminada de negocios en donde se origina el sistema de la crisis sacrificial. Las víctimas y los victimarios, los perdedores y los ganadores, intercambian deseos y conflictos en una reproducción interminable de violencias infinitas. La lógica del negocio es en principio un juego de reciprocidad donde la mimesis es un modelo explicativo para determinar la secuencialidad del conflicto social.

Como lo plantea el filósofo y jurista Paul Dubouchet (2018), a propósito de las derivaciones económicas que se desencadenan desde la teoría del deseo mimético, el comportamiento social de las personas en un escenario de transacción comercial en la que se privilegia la apropiación y el acaparamiento. El sistema económico capitalista no pretende generar la calma y la paz, sino más bien la violencia de la captura y la apropiación de bienes. Tal y como fue propuesto por la teoría del deseo mimético, toda la vida económica del capitalismo moderno y contemporáneo puede ser esclarecida a través de la mimesis de apropiación (Dubouchet, 2018, 35).

No desconocemos que la narración de la víctima que atestigua el conflicto sociopolítico en Colombia está precedida por la mecánica mimética de la apropiación y la captura económica de bienes y personas humanas sin discriminación. Es la violencia indiferenciada lo que totaliza el fenómeno de la violencia en Colombia. Nuestro conflicto es un episodio oscuro donde se reproduce la crisis trágica de un sacrificio humano sin redención, pues tanto buenos como malos, blancos y negros, azules y rojos se rinden por igual ante el poder abarcador de una violencia que no diferencia entre los roles sociales. La mismidad de la violencia abarca a todos por igual, instaurando a su paso la uniformidad del caos social.

Como se podrá apreciar al final de este trabajo, el relato de la sociedad rural en el suroriente del país y su conflicto por la apropiación de tierras vive envuelta en una serie cíclica de violencias miméticas que, emanadas de los deseos de apropiación, se despliegan fenoménicamente en el egoísmo, la envidia y la venganza, insumos motivacionales de la guerra fratricida que han definido la configuración de los poderes económicos y políticos en las regiones de Colombia.

Consideramos que la mejor manera de capturar los ciclos miméticos de una vida marcada por la violencia por apropiación se plasma en el relato de las víctimas. La inteligencia de las personas que han vivido episodios de violencia intensa es narrativa. En este sentido pensamos que la fenomenología es el registro filosófico que mejor se adecua a esta descripción de la violencia mimética.

Las conclusiones de la presente investigación son orientadas a través del recurso metodológico y filosófico de lo que denominamos como “fenomenología mimética”, porque privilegia en su análisis una descripción suficiente y compleja a la inteligencia de las víctimas. Esto lo planteamos si se tienen en cuenta los siguientes aspectos éticos, epistémico y lingüísticos: 1) el valor moral y epistémico que

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

## 2. Hipótesis de lectura

Uno de los objetivos del presente trabajo busca comprender las trayectorias del deseo que viaja a través de la voz de las víctimas. La violencia ínsita en la concertación un negocio es uno de los factores desencadenante en la producción de víctimas en Colombia. ¿Cómo poder pensar su salida? Creemos que en el relato de las víctimas opera el mecanismo mimético en su potencial económico, político y religioso.

Es económico porque existe una franca lucha fratricida por la posesión del objeto del deseo (la tierra); es político porque en la disputa por el objeto del deseo y el otro que pretende arrebatarlo surge inevitablemente el antagonismo y la rivalidad política, que continua el deseo mimético por apropiación con otros medios; y es religioso porque existe una práctica sacrificial donde operan una serie de prácticas rituales y simbólicas que redundan bien en la celebración de violencias profanas (es decir muertes despiadadas sin ningún contenido sacro), o en actitudes y comportamientos de renuncia a los deseos de venganza que caracteriza a las víctimas que experimentan la conversión.

Estos tres momentos, actuando en sinergia otorgan racionalidad al proceso de victimización que se origina en la violencia sacrificial. La victimización no es la exaltación de la violencia infligida contra la víctima sino la reivindicación de un proceso social de vulneración contra una personalidad que es objeto-sujeto del linchamiento social. Se manifiesta a través de un lenguaje que exterioriza el conflicto mimético y su salida (busca un modelo que sustituya la violencia sacrificial), y propende por una *práxis*, que de la mano de Dussel hemos denominado la dialéctica sustitución/liberación.

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

Distinguir que la racionalidad mimética como el proceso de liberación que acaece en el lenguaje de los vulnerados es una manera de pensar una filosofía de las víctimas. Y esto es así, porque se trata de

un pensamiento que define la violencia y la conflictividad social como instancias propias del deseo humano. El mundo desiderativo de la apropiación hace parte de la *episteme* e incluso de la realidad psicosocial de la víctima. Salir del conflicto y de la lógica violenta de la acción recíproca es también una apuesta ética y cognitiva que desafía a las ciencias sociales e incluso a la filosofía del derecho.

La teoría del deseo mimético tiene las dos caras de Jano, pues nos muestra el origen de las discordias sociales y la reproducción de la acción recíproca en los sistemas de organización social (instituciones, estados y comunidades), como también las posibilidades para descubrir una salida, a través de la mimesis por sustitución y donde el pensamiento simbólico y moral de las religiosas despliegan todo su potencial social y cognitivo en aras de procurar la armonización de las tensiones y las polaridades que originan la violencia de la apropiación y su consecuente caos social.

A todas luces, estas aproximaciones filosóficas tienen por propósito contribuir en la comprensión de la realidad humana que por excelencia hace parte del objeto de estudio del derecho, a saber: la justicia para las víctimas. En este orden de ideas pensamos que nuestra propuesta investigativa se enmarca en un escenario reflexivo *ius*-filosófico.

En este sentido, el orden del discurso que proponemos expondrá en un primer momento una breve presentación al contexto sociohistórico que ha marcado el derrotero del conflicto social en los llanos orientales y explicaremos porqué resulta necesario usar la teoría del deseo mimético para pensar la naturaleza de la violencia que precede todas las formas del caos social, como también su salida. En este asunto sostenemos por tesis que la acción recíproca o la transacción violenta que ha orientado la lógica bélica por la Orinoquía colombiana se consuma en el acaparamiento de bienes (propiedad privada). En un segundo momento describiremos en qué consiste la teoría del deseo mimético mostrando sus bondades para abordar el estudio antropológico, estético y político de la condición humana que constituye a los vulnerados o víctimas. En este acápite nos interesa mostrar el potencial filosófico que le otorga la teoría del deseo mimético al lenguaje y particularmente al que viaja en el relato literario. Una de las tesis filosóficas que barajamos en este tópico del trabajo consiste en sostener que una manera de descubrir el potencial cognitivo de las víctimas se encuentra en su capacidad de contar historias: en otras palabras, es en el deseo de narrar una serie de acontecimientos históricos relacionados con la violencia y el conflicto en el territorio y donde se involucran deseos de apropiación de objetos, modelos a seguir y sujetos deseantes, como se configura una suerte de racionalidad de los vencidos.

En un tercer momento abordaremos la lectura que propone el filósofo latinoamericano Enrique Dussel a la condición sociopolítica de las víctimas, y prestaremos atención a su particular manera de situar la historia y la política de los vencidos desde una mirada muy particular de la religión, especialmente del cristianismo. Consideramos que desde la propuesta dusseliana es posible distinguir las potencias políticas de las víctimas como sus pretensiones reales de reinventar una praxis social que haga justicia al fatalismo sacrificial que ha marcado la no-historia de los vencidos.

Para no dejar de escuchar la voz de las víctimas, hemos querido hacer dos cosas. En primer lugar proponer un recurso metodológico y filosófico para pensar el desenvolvimiento de la inteligencia de las víctimas: se trata de la fenomenología mimética. De inspiración husserliana, la fenomenología nos permite dimensionar el talante epistémico y ética del lenguaje de los vulnerados. Lo integramos con la teoría mimética, básicamente porque la vivencia se encuentra atravesada por el fenómeno de la violencia, en donde se involucra la vivencia del deseo de apropiación en conflicto con otros deseos semejantes (interindividualidad o intersubjetividad fenomenológica), se produce el conflicto con el otro y surgen en el proceso mecanismos de sustitución en donde transitamos el camino de la no violencia.

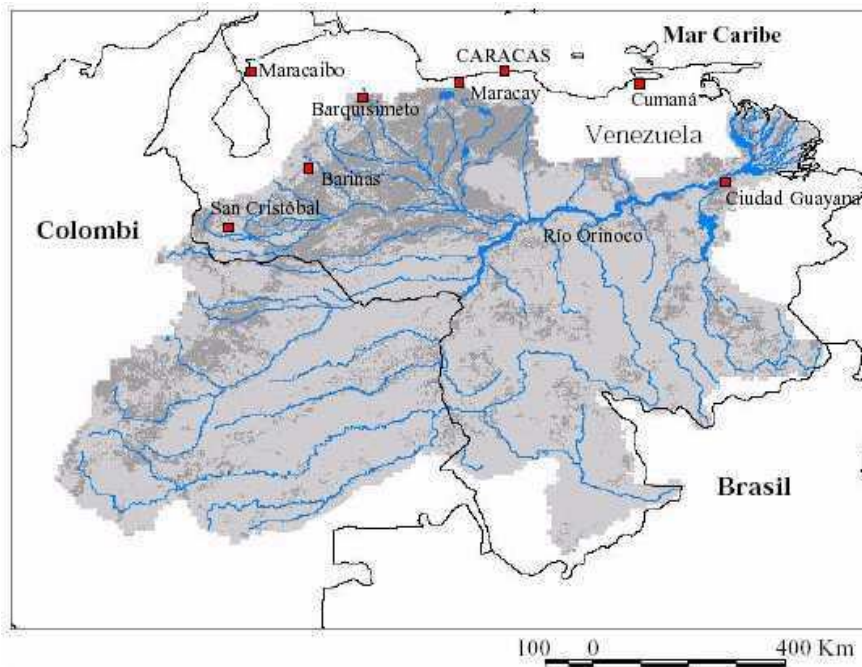
El segundo tiene que ver con la descripción sucinta de la voz de las víctimas en el escenario de los episodios de violencia que ha caracterizado históricamente la vida social por el suroriente del país. Ofrecemos en este trabajo, a manera de anexo, la entrevista realizada a Julián Niño, vestigio de una voz en la memoria de los que no han sido escuchados, ni reconocidos ni mucho menos reivindicados.

### **3. El llano en llamas y el deseo de apropiación**

Una continuación del *dictum* de Heráclito y que reza: “Conviene saber que la guerra es común (a todas las cosas) y que la justicia es discordia y que todas las cosas sobrevienen por la discordia y la necesidad” (Kirk, Raven y Schofield, 1999, Heráclito, Fragmento 53), es la concepción de la violencia como reciprocidad conflictiva. En esta dinámica el deseo es el factor psíquico y moral que motiva la acción de las personas. Los deseos son el potencial agonístico de los individuos cuando traban relaciones intersubjetivas.

La presencia del otro y su deseo advienen como un potencial antropológico cuya derivación intersubjetiva demarca las relaciones ontológicas con los otros y es aviso de las implicaciones éticas y políticas de la acción humana cuya matriz es la violencia y el sacrificio. Una violencia practicada en sociedades lastradas por la guerra prolongada. Situación que acontece fatalmente por más de cincuenta años en Colombia. *El llano en llamas*, título de la obra de Juan Rulfo, figura como un ejemplo modélico de los acontecimientos de violencia y conflicto que han marcado la historia del suroriente del país.

La Orinoquía colombiana es el centro de atención de este conflicto mimético. Es una región ubicada entre los países de Colombia y Venezuela y se define en su extensión por el impacto que genera la cuenca del río Orinoco sobre el ecosistema (*Caracterización región de la Orinoquía*, 2013, p. 8). Es una región extensa, pues comprende más de 34 millones de hectáreas las cuales beben de las aguas del río Orinoco. Es una cuenca que abarca la tercera parte del país.



Mapa no. 1 Cuenca del río Orinoco

Desde los tiempos de la conquista la tierra llanera ha sido considerada como zona conflictiva. Emulando el título de la obra de Juan Rulfo, la historia de la Orinoquía es una repetición de *El Llano en llamas*. Y es así si tenemos presente que la región ha sido codiciada por conquistadores y colonos. Por ejemplo, la llegada de Lope de Aguirre estuvo marcada por este destino, pues desafió la autoridad del rey de España al declararse dueño absoluto de la vasta selva que se extiende por la Amazonia hasta la Orinoquía. A pesar del tratado de Tardecillas, España nunca pudo estar tranquila con las pretensiones portuguesas sobre esta región y estableció un sistema defensivo cerrado basado en puestos militares de avanzada como Santiago de las Atalayas, San Juan de los Llanos y, un tiempo después, San Fernando de Atabapo. Esta vigilancia fue reforzada otorgándole a la Compañía de Jesús las misiones en las que se reducían indígenas en el territorio a través de la ganadería.

La colonización de la Orinoquía ha alternado con procesos migratorios donde la violencia ínsita al despojo, saqueo y consecuente desplazamiento de los asentamientos indígenas y de los campesinos, ha tenido por efecto un poblamiento disperso y caótico. Otra modalidad de la violencia mimética en el llano tiene que ver con la práctica colonial de la expropiación, la cual corre por cuenta del acaparamiento del minifundio, una explotación realizada por pequeños y grandes hacendados. Luego de la colonización esta fue la práctica social que se llevó a cabo en el llano bajo pretexto de la configuración republicana de un proyecto incipiente de nación. Para la segunda mitad del siglo XIX, se redescubren los llanos orientales como una zona ideal para la edificación económica y política de Colombia. Como lo describe el antropólogo Augusto Gómez



“[...] Desde el episodio del tabaco a mediados del siglo XIX, peones de las haciendas y parceleros cuyas propiedades se iban atomizando, iniciaron una larga historia de migraciones a veces de mano de obra estacional [...] (Gómez, 1991, 4).

Los desplazamientos y migraciones de las comunidades indígenas se enmarcan entonces en un contexto de violencia, palpable en una colonización que vio en la ganadería la continuación del despojo, pues:

[...] la prosperidad de la colonización de los llanos con base en la ganadería extensiva, ha restringido en el largo plazo el espacio vital de los grupos indígenas cazadores recolectores, disminuyéndose drásticamente entre estos las posibilidades de consumo de proteína animal (por el agotamiento de la fauna silvestre) viéndose así obligados a desaparecer como grupo y/o a reproducirse precariamente bajo otros sistemas adaptativos relacionados con la horticultura y el sedentarismo en los estrechos límites de las “Reservas” y “Resguardos” establecidos allí por el Estado (Gómez, 1991, 6).

Luego de una conquista infructuosa por parte de los colonos españoles, las órdenes religiosas ingresan a los llanos orientales con el fin de poblar y reducir a los indígenas a través de la catequesis, método de pacificación que iniciaba con dádivas y regalos, los cuales en general cautivaron al aborígen, pero rápidamente retornaban a sus prácticas culturales tradicionales, donde el politeísmo, la poligamia como las borracheras fueron juzgadas con severidad por los religiosos. Como la pacificación a través del conocido intercambio se quedaba corta, las tareas misionales se convirtieron en auténticas expediciones de caza y captura de indígenas (Gómez, 1991, 19-20). La colonización cristiana en aras de incorporar al indio bárbaro a la vida civilizada introduce la ganadería como forma económica socializadora:

A pesar de las distintas circunstancias:

[...] que obstaculizaron la labor misionera y a pesar del fracaso de muchas reducciones, especialmente de aquellos intentos adelantados en el Orinoco, desde el siglo XVII y el transcurso del siglo XVIII, la acción misionera permitió la incorporación parcial de los llanos a la vida colonial siendo la actividad comercial de ganados la base económica principal de esa incorporación. De los hatos y haciendas de misiones de los llanos se suministraban carnes y otros bienes a las haciendas y centros de población del antiplano cundi-boyacense y entre tanto las haciendas-reducciones de los llanos recibían herramientas, sal y otros productos del altiplano (Gómez, 1991, pp. 20-21).

Como se ve, buena parte del conflicto y la violencia en el territorio llanero tiene su origen en la mimesis por apropiación y que los historiadores como los antropólogos y en general las ciencias

sociales han denominado indistintamente como “proceso de conquista”, “colonización”, “pacificación” o recuperación del territorio según el lenguaje patriótico que caracterizó el período de la república en Colombia. La historia y sus conflictos miméticos continúan en el suroriente colombiano, de tal modo que la guerra bipartidista de la primera mitad del siglo xx como la migración campesina a tierras llaneras, y la posterior conformación de las guerrillas liberales, lideradas por Dumar Aljure y Guadalupe Salcedo, son historias que repiten el mismo patrón de conducta mimética: apropiación, violencia y producción de víctimas. De modo semejante ocurre con el genocidio de la Unión Patriótica (UP) y el conflicto territorial entre paramilitares y guerrilla que explica la violencia vivida en el llano para la segunda mitad del siglo xx. Hoy día asistimos, luego de la firma de los acuerdos de paz en La Habana, al plan de muerte selectivo fraguado contra los líderes campesinos, que hasta el sol de hoy se mantiene en la completa impunidad.

Ahora bien, ha sido un lugar común leer los procesos de reconciliación y construcción de paz a la luz de los modelos contractuales, cognitivos, de justicia transicional o bajo las figuras del concordato y la normatividad que aseguren la conveniencia entre las partes confrontadas por el dominio y la habitabilidad de la tierra (que se traduce en la batalla legal por las reformas agrarias) o por las disputas entre grupos que rivalizan alrededor de deseos similares.

Uno de los objetivos de la investigación que proponemos consiste en desandar estos caminos para abrirse paso hacia otros menos trascendentales y contractuales, que partan de la inmanencia de los deseos humanos, las relaciones triangulares y conflictivas que estos suponen. Como se esgrime en los fragmentos de Heráclito que evocamos, buscamos partir del principio cosmológico según el cual “el equilibrio total del cosmos solo puede mantenerse si el cambio en una dirección comporta otro equivalente en la dirección opuesta, es decir, si hay una incesante ‘discordia’ entre opuestos” (Kirk, Raven y Schofield, 1999, 282).

#### **4. Deseo, imitación y violencia: la acción recíproca y su correlato mimético**

La filosofía de Rene Girard es una apuesta teórica que desarrolla dos tesis fundamentales y una idea matriz en los umbrales de los estudios literarios, la antropológica, la historia de las religiones, la mitología, el psicoanálisis, la filosofía política y de la religión (Girard, 2006, 9-21). Estas dos ideas-fuerza buscan estudiar la antropogénesis<sup>1</sup> de la humanidad a partir de un principio constitutivo, que da cuenta de la dinámica conflictiva de las relaciones humanas: se trata del deseo.

Efectivamente en la obra de Rene Girard encontramos una referencia irrenunciable al carácter deseante de la subjetividad. De esta gran hipótesis se desprenden dos postulados básicos: uno, que desear es imitar, y dos, que imitar implica reproducir la violencia hasta que el movimiento caótico de la crisis mimética (la misma que despierta la reciprocidad violenta dada la confrontación de los deseos

---

<sup>1</sup> Con este término quisiéramos significar que una de las aventuras filosóficas que han identificado a Girard como un arqueólogo sobre los orígenes del hombre, tiene que ver con su manifiesta preocupación sobre el origen de la cultura.

entre un yo y un tú), genere un mecanismo de expiación, usualmente atribuido a una víctima sacrificial que, bajo el tamiz del pensamiento simbólico, es ritualizada.

El rito ejerce un efecto sobre la colectividad que se encuentra sumida en la barbarie y su ocultación. Tenemos entonces una teoría sumamente sencilla que triangula en un círculo interaccional las potencias humanas desiderativas, su trasmisión interindividual a través de la mimesis, como el mecanismo para la realización social de la paz: el chivo expiatorio.

En primer lugar, el deseo es una pasión humana; se desenvuelve a modo de un mecanismo que gravita entre las realizaciones y los fracasos; su naturaleza es oscilante y voluble. El deseo no acepta que el mundo o los otros se opongan a su consumación, y por ello lucha y no acepta los fracasos. Se trata de un devenir de la afectividad humana que bajo el comportamiento mimético encontrará el vehículo para una sublimación (a lo mejor, conducción u orientación en relación con el otro) bien positiva o negativa.

De la mano de los grandes autores de la novela moderna, Girard descubre una “visión fenomenológica” a propósito de “la fábrica humana que son las relaciones interindividuales”, dominadas la mayoría de las veces por conducciones y fuerzas intersubjetivas, que suelen caer en la conflictividad y el caos.

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

La viva descripción que evoca Girard en el Quijote pone de presente que en la literatura caballerisca es posible identificar las maneras que tiene el deseo de determinar su dirección. En el caso de Don Quijote la trayectoria del deseo va del personaje de caballería a la identificación de un modelo a seguir: el Amadís de Gaula. La imitación del modelo es un proceso emulativo que pretende realizar en la propia persona, la existencia de un áter (otro). Como ocurre para el cristiano, que su existencia se cifra en la imitación de Cristo, lo mismo se da en la emulación que desea realizar con plena lucidez y admiración el caballero de la triste figura al seguir a su mediador, un personaje ejemplar dentro de las historias de caballería.

Los modelos literarios o las mediaciones encarnadas en personajes, esto es, los protagonistas y principales referentes de la imitación, como las figuras mitológicas, en donde las relaciones entre

hombres y dioses juegan permanentemente con los modelos a imitar, se hallan siempre involucrados en el juego del engaño y el desengaño de lo deseos<sup>2</sup>.

En esta hipótesis que conecta mimesis con elaboración ficcional de un modelo deseado, corresponde con la naturaleza narrativa e imaginaria que configura el relato de las víctimas. Un ejemplo de ello lo ofrecemos en este trabajo a través de la historia que se cuenta con Julián Niño.

La imitación es un proceso de creación de formas artísticas, tal y como fue considerado por la estética y la teoría literaria tradicional (Fusillo, 2012, p. 28). La mimesis, en un principio fue leída como un proceso servil, donde el artista reproducía la belleza en la naturaleza. Con el paso del tiempo esta lectura fue perdiendo fuerza, hasta que se la ha definido en un sentido activo y productivo, gracias a la perspectiva de Genette, quien la significa bajo el apelativo de “simulación” o construcción ficcional y simulacro que tiene el potencial de crear un mundo posible (Fusillo, 2012, p, 30).

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

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

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

---

<sup>2</sup> Esta mirada fenomenológica al deseo la identificamos a la luz del concepto de “mimesis conflictiva” que Césareo Bandera usa para mostrar las relaciones entre las creaciones novelescas de Cervantes y Calderón. Sobre este concepto filosófico Girard comenta del siguiendo modo, en el prólogo a este trabajo: “[...] el deseo tiene en cuenta sus propios desengaños, pero no por ello se altera su mecanismo; esta conciencia de la desilusión no sirve para agravarlo, pues el deseo rechaza siempre y en cada momento la única solución que se le impone como necesaria y que consistiría en reconocer su fracaso esencial, en renunciar a sí mismo. Por no desesperar nunca bastante de la mediación, el deseo se adhiere de manera cada vez más estrecha al mediador, lanzándose a una servidumbre que empeora a cada paso” (Bandera, 1975, 10).

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

Una manera de entender la dinámica de la figura modélica del deseo y su modo antagonista de mostrarse en el rival se encuentra en la literatura. Girard nos ofrece pistas hermenéuticas para abordar esta orientación. En el prólogo hecho por el francés al libro *Mimesis Conflictiva. Ficción Literaria y Violencia* de Cesáreo Bandera, se esgrime que el “[...] deseo no se alimenta ni de las cualidades inherentes a su objeto ni de la espontaneidad del sujeto. Es decir, no se trata de esa relación lineal en la que siempre se había pensado: sujeto que desea-objeto deseado. La estructura de este deseo conlleva un tercer término que le sirve de guía y de modelo, el de mediador.” (Bandera, 1975, 9).

Los conflictos humanos (trágicos) que se desatan en la literatura no explicitan las fijaciones edípicas de los sujetos hacia el gozo o la negación que subyace a la posesión del objeto del deseo. Como se ha solido leer en la perspectiva freudiana o romántica, la literatura es el lugar para escenificar el drama de la patología psíquica de la crisis interna que viven los seres humanos. Los conflictos humanos que han sido entendidos por la literatura bien sean desde la *caoticidad* ínsita al género de la tragedia o la *ironicidad* y la burla que caracteriza al género de la comedia, tiene su origen en la “rivalidad mimética” (Bandera, 1975, 9). En otras palabras, las patologías psíquicas representadas por la mimesis literaria no ponen de presente el conflicto de la vida interior de los personajes de ficción. Al contrario, estas mismas enfermedades del corazón, obedecen fundamentalmente al deseo mimético que rivaliza con el otro. El origen de las patologías psíquicas se encuentra en las patologías sociales originadas por el deseo mimético.

Marcará el destino del personaje de ficción los deseos de conocimiento de una tierra inhóspita, bajo el efecto inverso de que es la selva la que va a devorarlos a todos. Tal y como ocurre en *El corazón de las tinieblas* de Joseph Conrad, el mal no se encuentra en la naturaleza sino en los deseos de los hombres por dominarla; los horrores que cultiva el corazón humano son inercias que corresponden a la contingencia del mundo salvaje (Safranski, 2002, 190-192).

La estética de lo terrible hace parte de la mimesis telúrica que caracterizó a la literatura decimonónica y que predomina en el lenguaje de la dominación colonial, de la mano de los novelistas europeos. Conrad no fue la excepción en esta viva descripción del conflicto mimético que enfrasca en un círculo de violencia a colonos y colonizados, víctimas y victimarios:

[...] La tierra salvaje se desenmascara como algo que rechaza por completo cualquier sentido; hasta tal punto carece de significado, que la orientación por la que el hombre

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

### **5. Más allá la de mimesis por apropiación: el potencial ético-político de las víctimas**

Sin embargo, el fenómeno moral y social que más arrecia en este proceso persecutorio y sacrificial es el que tiene que ver directamente con la *invisibilización* del otro. En otras palabras, la serie de hechos dolorosos que se enmarcan en un relato que atestigua la violencia y el conflicto, exterioriza un hecho sociológico palmario: las sociedades se encuentran determinadas por prácticas y ritos de violencia intensiva que semejan a las dinámicas de la religiosidad arcaica.

Pero la violencia indiferenciada y sacrificial no solamente explica el comportamiento social de la religiosidad antigua. Pues la historia de occidente ha dado muestras de sustitución de la violencia intensiva a la organización social y el *agenciamiento* de paz colectiva. La agremiación campesina es heredera de las prácticas organizativas de inspiración religiosa.

Una de las notas distintivas de la vulneración de derechos en el siglo xx, tuvo relación directa con acontecimientos políticos que, de manera totalitaria, llevaron a cabo episodios de exterminio de masas. Este fue el caso del holocausto en Europa. En las dinámicas sociales del siglo xxi el blanco de las desapariciones no son las masas sino los colectivos, no las mayorías sino las minorías (Mendoza-Álvarez, 2017, p. 32).

La mimesis por apropiación es el mecanismo que explica la intencionalidad de control cultural y político que caracteriza a un pueblo que busca la dominación total de otro. En este orden de ideas cabría plantear la pregunta de ¿cómo superar un estado de barbarie generalizada que se asienta en el contexto de la violencia sacrificial y donde la inercia generalizada de los valores sucumbe por el poder que ejerce la mimesis por apropiación? En el lenguaje girardiano sabemos que esta sustitución se produce a través de una renovada concepción religiosa de la vida.

La cual promueve una lectura diferente a la lógica que explica la mecánica sacrificial en las sociedades arcaicas y modernas, que termina produciendo a su paso muertes indiferenciadas y crisis sacrificial. La mimesis por sustitución pretende superar la violencia de la mimesis por apropiación invirtiendo el movimiento reactivo de la violencia, por otro totalmente distinto que fomenta la paz y la filosofía de la no violencia. Este sistema filosófico-religioso de no violencia tiene correspondencias con una filosofía que ha sido practicada en Latinoamérica en la perspectiva de la filosofía de la liberación divulgada por el pensador Enrique Dussel. Veamos como este giro de la teoría mimética a la

filosofía de la liberación descubre las aristas políticas, históricas y teológicas para una filosofía de las víctimas.

Podríamos argumentar que la reconstrucción de la historia de las víctimas toma distancia de la concepción usual que ha formulado la historia de las ideas políticas europeas. El occidente moderno, democrático y civilizador, asume la genética del Estado desde la reivindicación de derechos por parte del hombre blanco-europeo y se sitúa después de 1789. Es decir, para la filosofía política moderna son sujetos reales los actores de la revolución francesa quienes tomando la Bastilla reclamaron ante el desgaste de la ley feudal de la monarquía, fraternidad, igualdad y libertad.

A juicio de Enrique Dussel esta lectura deja a un lado la otra historia moral y política de las víctimas, que se ubica históricamente con la irrupción de los modelos religiosos en occidente (Dussel, 2007, 71). Para el filósofo latinoamericano fue con la aparición del cristianismo como se descubre una nueva conciencia de la libertad, la cual se traduce en protesta e inconformidad ante el trato de esclavo que recibió el hombre que emerge de los suburbios y las periferias que colindaron a las grandes civilizaciones de la antigüedad.

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

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

Se trata de la secularización que trae consigo la cosmovisión religiosa del cristianismo, el principal recurso ideológico y crítico para una transformación política del hombre en la antigüedad. Para nosotros los contemporáneos, descubrir que la subjetividad política se encuentra en la perspectiva del otro y en su condición de oprimido, es una manera de reconstruir la historia de las víctimas a contrapelo de quienes siempre han narrado el progreso y la evolución de los procesos históricos. Puesto el ojo de la historia sobre las subjetividades vencedoras, una política desligada de la memoria del otro posiciona la estirpe del poder (las élites) y la aparición de las instituciones del sacrificio

humano (los estados), como los fundamentos de una historia política eurocéntrica, colonial y desarrollista.

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

El seguimiento al modelo mítico propende por una revolución moral y política de las víctimas que descubre fundamentalmente: “La alteridad del oprimido, de las víctimas, del pobre, la viuda y el huérfano, del extranjero, del excluido del *demos* o del *fórum*, de la carnalidad plena de necesidades (del comer, beber, vestirse, habitar...), clama desde su exterioridad: ¡más allá de la fraternidad estoica nace la solidaridad con el otro! El enemigo es trascendido.” (Dussel, 2007, 71-72).

Para Dussel, cuando la religión dirige su mensaje hacia la liberación del oprimido, propone un mito que cuestiona las viejas prácticas de la dominación. Una actitud filosófica ante estos mitos y narraciones distingue que en ellos es posible cambiar la manera de leer el papel del hombre en la historia. La filosofía no podría dejar a un lado los llamados a la liberación y a la reivindicación de derechos que claman los sujetos cuando las rebeliones semitas (los movimientos mesiánicos del judaísmo, del cristianismo primitivo y de las primeras experiencias del islam), produjeron una profunda acción transformadora dentro del antiguo orden político esclavista [...], redefiniendo la intersubjetividad, subvirtiendo desde las víctimas aquellos sistemas del ejercicio del poder, creando nuevas instituciones, produciendo nuevo derecho, cambiando los principios normativos implícitos (Dussel, 2007, 73).

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

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



En la predica de Jeshúa de Nazareth se encuentran los elementos universales y de liberación para una filosofía política de las víctimas. En sus enseñanzas, el mensaje de revolución se sitúa más allá de las fronteras culturales, morales y religiosas que mantiene a los pueblos en mutuo conflicto y violencia: “Por una parte, enseña a sus discípulos a evitar todo odio contra pretendidos enemigos desde una esperanza mesiánica universal, pero al mismo tiempo mina la pretensión teocrática del mesianismo político davídicos de ciertos grupos de su pueblo y abre el proyecto a todos los pueblos, más allá del horizonte del reino de Israel, incluyendo a todas las naciones (*ethne*) a los *goim* (así denominan los judíos a los no-judíos, a los paganos), en su nueva alianza intersubjetiva. Es un reino escatológico universal; un postulado ético-político” (Dussel, 2007, 71),

La originalidad de esta filosofía política no radica simplemente en la descripción de la pauperización de la víctima. La exterioridad radical en la cual se encuentra y vive el oprimido no es pretexto suficiente para la liberación moral y espiritual del pueblo de Israel. El verdadero descubrimiento de esta filosofía que indaga por el origen moral y político de las víctimas se encuentra en el otro.

Es la alteridad ética la columna vertebral de una filosofía política de la liberación en la perspectiva de las víctimas<sup>3</sup>. La apuesta hermenéutica que propone Dussel a partir de las enseñanzas de Jeshúa se inscribe en la pregunta que se encuentra en el evangelio: ¿quién es el prójimo? La parábola del buen samaritano, es una historia que cuenta Jesús ante la observación de un legista, quien enunciando claramente lo que manda la ley para alcanzar la “herencia de la vida eterna”, sostiene casi de memoria que para llegar a la anhelada meta se debe amar a Dios con todo el corazón y las fuerzas y al prójimo “como a ti mismo”.

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

Dicho esto, Jesús indaga al legista: “¿Quién de estos tres te parece que fue prójimo del que cayó en manos de los salteadores?” Evidentemente ni el levita ni el sacerdote fueron ejemplos para entender el seguimiento a la ley de Dios, a pesar de ser sus conocedores más leales y reconocidos. Fue la práctica de la misericordia la que cambió las coordenadas existentes de un ordenamiento social que invisibilizaba al otro.

---

<sup>3</sup> En este sentido el comentario crítico de Daniel E. Guillot que dedica a la obra de Lévinas *Totalidad e infinito* señala lo siguiente: “Dussel intentará ensamblar la noción de alteridad, y la ruptura de totalidad que implica, con la historia. Es necesario que el Otro entre en la historia y se concrete políticamente para que una ética de la liberación signifique algo más que el discurso para minorías de la filosofía académica.” (Guillot, 1995, 32).

Esta enseñanza es una muestra elocuente de que Jesús, en su mensaje, irrumpe críticamente ante las deficiencias de la ley judaica y levítica. Más allá del conocimiento de la norma se encuentra la ausencia de sensibilidad frente a la realidad del otro. La ley que manda amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como si se tratara del amor que se ha de procurar uno mismo no se cumple. La judía como la levítica es una ley abstracta que omite el cuidado y la atención que merece el otro. Frente a la obra del samaritano tanto el levita como el sacerdote quedan rezagados. Desde la acción del samaritano se descubre que el prójimo despierta en nosotros un cambio en la dirección de la moral tradicional. Nuestra axiología habitual ha solido invisibilizar el dolor y la vulnerabilidad del otro, por cuenta de una creencia de seguridad y prevención ante el peligro que normalmente mira para el otro lado. Solemos hacer rodeos ante el dolor del prójimo.

La lección dejada por la historia del samaritano es un llamado a atender las heridas del otro en un cara a cara que desafía los referentes morales habituales. La ética de la alteridad exige una revolución interior de la moral tradicional. Una axiología atrapada en la ambigüedad de la cautela y el temor requiere de la trascendencia de una nueva acción, que irrumpa en el dominio de la totalidad de las creencias y lo establecido por la ley. El conspicuo conocimiento de la norma no basta para comprender la inercia que mantiene a la víctima en un universo ético de exclusión e indiferencia. Desde la perspectiva racionalista y legalista de la cosmovisión ética y filosófica profana, la víctima se mantiene oscurecida por una perspectiva aristocrática y vertical de las relaciones interindividuales. En el universo lingüístico y hebraico del cristianismo y judaísmo la relación interpersonal se hace más radical que en el mundo el griego. Y ello es así porque para el filósofo:

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

Para una teoría crítica de la realidad política de las víctimas, dos son las categorías que permiten identificar y superar un estado de dominación y barbarie. Para Dussel, en primer lugar, se debe distinguir la existencia de un orden establecido, que denomina Totalidad, y que identificamos en el relato del samaritano en los comportamientos egoístas del sacerdote y el levita. El segundo momento corresponde a la trascendencia. La acción moral del samaritano estuvo marcada por la ética de la alteridad y esto hizo que la moral saliera del dominio de la totalidad, abriéndose al universo de la esperanza y la espiritualización de una realidad social subsumida en la apatía y la legitimación de la distinción social de castas superiores y otras inferiores (Dussel, 2007, 75).

La trascendencia puede superar el dominio de la totalización, así como la mimesis por apropiación es susceptible de conversión, esto es, de cambio, en la perspectiva de la mimesis por sustitución. En

términos girardianos sostendríamos que la dinámica del deseo interno explica la fenomenología conflictiva de la víctima cuando esta se encuentra atrapada en los barrotes de la explotación totalizante, y que para Dussel agencia el victimario en la pretensión dominadora y bélica que subyace a la racionalidad eurocéntrica del colonialismo epistémico y político.

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

### **7. A modo de conclusión: fenomenología mimética en el relato de Julián Niño**

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

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

Uno de los pensamientos más importantes de Husserl –hilo conductor de sus reflexiones sobre el pensar humano y el conocimiento– es una evidencia sugerida por el lenguaje y sin el cual el lenguaje mismo no es posible, entendido el lenguaje no únicamente en el sentido de nuestra orientación en un mundo en el que las cosas están dadas inmediatamente sino también en un mundo que no aparece solo como dado, un mundo que en su no presencia, o en tanto a las cosas están dadas inmediatamente sino también en un mundo que no aparece solo como dado, un mundo que en su no presencia, o en tanto a las cosas que no están presentes, nosotros comprendemos de todas formas como presente. El lenguaje no es posible sino por el hecho de que somos capaces de pensar lo mismo, tengamos ante nosotros la cosa en su forma que se piensa lo mismo,

tengamos ante nosotros la cosa en su forma y presencia concreta o nada en absoluto. Somos capaces de comunicar nuestra experiencia inmediata con quien no la tiene, y esto de forma que se piensa lo mismo, que aquel con quien nos comunicamos puede pensar lo mismo, dirigirse en la misma dirección (Patočka, 2005, 12).

La dificultad de apresar en un concepto la riqueza de un testimonio es el límite de una filosofía de los derechos que preste atención al lenguaje del sujeto vulnerado. Por ello pensamos que reproducir la historia de una voz, con el ánimo de ser lo más próximos al dolor del otro, es la oportunidad para escuchar y prestar oído al drama de una vida. Como se verá al final del presente trabajo, en su testimonio se encuentran las trayectorias del deseo mimético. En el discurrir de su historia aflora lo que hemos denominado la inteligencia de los vencidos.

¿Qué es la fenomenología mimética? Uno de los medios idóneos para pensar la inteligencia de las víctimas tiene que ver con su materialización en el lenguaje, esto es, en el relato. Una narración que puede ser leída a través de una fenomenología mimética. Consideramos que se trata de una apuesta fenomenológica, ya que la identificación de un proceso cognitivo que busca la trascendencia, esto es, la elevación de la experiencia equívoca y relativa al dolor y la violencia, pretende alcanzar una construcción más o menos unitaria de su comprensión, esto es, que mediante la equivocidad material que caracteriza a las situaciones y los personajes del relato, alcance la reducción eidética colectiva.

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

La dinámica fenomenológica de la corporeidad puede ser descrita de la siguiente manera. Los cuerpos humanos son algo más que meras realidades extensas y se conciben como cuerpos-yo, que vendrían a ser la representación de un sujeto cuerpo, que se proyecta en un nosotros cuerpo. La relación entre el yo-cuerpo con el nosotros-cuerpo es la correlación inicial de esta modalidad de la subjetividad. Para el filósofo alemán la definición somática del cuerpo humano es al mismo tiempo una reconstrucción del mundo humanizado, ya no a partir el ego solitario (solipsismo), sino desde una comunidad de sujetos-yo (intersubjetividad) (Husserl, 1981, conferencia de 1935).

Por “construcción eidética colectiva” entendemos la comunicación intersubjetiva que resalta en el relato de una víctima de la violencia, cuya motivación psíquica y emocional es de raigambre moral y ontológico. Es moral porque al relato lo atraviesa un juicio moral oscilante entre lo que es bueno y lo que es malo; es ontológico porque el ser sobre el cual emana el lenguaje se produce en medio de dolor originado por una relación social que privilegia la violencia como mecanismo expedito para la generación de la interacción social, en contextos donde dominan experiencias de conflicto y guerra fratricida (que sería la inercia de la materialidad o el imperio del no ser).

En este sentido la naturaleza fenoménica que caracteriza al relato de una víctima de la violencia en Colombia parte originariamente de una vivencia. Pero esta vivencia es mimética. Lo es porque pone de presente una intencionalidad desiderativa donde está involucrado el deseo de apropiación, el cual, usualmente se ejerce como mecanismo de disputa en procura del dominio de la tierra. Podemos denominarlo también como deseo mimético interno, ya que es un deseo relacional donde afloran otros sujetos que desean lo mismo, y se batan en una batalla frontal y real alrededor del acaparamiento del objeto.

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

La vivencia mimética es impresiva e intencional. Es impresiva porque el deseo de apropiación genera una marca sobre la piel. La adquisición del objeto de apropiación roza al sujeto y a otros sujetos involucrados en un deseo semejante. En este orden de ideas la guerra y la violencia social son elementos consustanciales al deseo mimético por apropiación

También es una vivencia intencional, porque la experiencia subjetiva del acaparamiento se encuentra volcada hacia la adquisición del objeto del deseo, en medio de una interacción social, donde adviene el otro como subjetividad extraña y enemiga a la realización del deseo propio. Desde la teoría del deseo mimético descubrimos que la vivencia del dolor se produce en el encuentro interindividual. No hay vivencias solipsistas en la fenomenología mimética, básicamente, porque el relato que caracteriza a la víctima surge en la extrañeza que genera el advenimiento de otro deseo, encarnado en la vida de otro sujeto enemigo. Juntos desean lo mismo: acaparar la tierra. En la semejanza y la emulación se producen las distintas prácticas de la crisis sacrificial.

En el relato de Julián Niño apreciamos todas las variables enunciadas en lo que hemos denominado como “fenomenología mimética”. Su abuelo llega al llano bajo un espíritu emprendedor de buscar trabajo y bienestar. En el proceso se enamora de una mujer que era una más en el sistema de apropiación del patrón, gamonal y terrateniente de la región.

#### **Entrevista a Julián Niño, San José del Gaviare. 28 de abril de 2018**

*Mi abuelo es de Boyacá y mi abuelita es llanera. Mi abuelito llegó a trabajar al llano y se enamoró de mi abuelita, pero ella era la mujer del patrón de ambos. Sin embargo, el patrón le pegaba mucho a mi abuelita; mi abuelo se dio cuenta de ello, así que la trató con más cariño, de una manera más romántica y entonces mi abuelita lo escogió a él.*

*Su vida no fue paradisiaca, pese a vivir en un lugar que parece el paraíso. Se fueron para Puerto Rico (Meta). Ahí vivieron un tiempo y luego se mudaron a San José del Guaviare –donde había tan*

*solo unas pocas chocitas. Antes de partir de Puerto Rico, miraron un potrillo y se enamoraron de él, como no tenían con qué comprarlo se lo robaron y anduvieron aguas abajo por el río Guaviare.*

*Iban con tres niños. Durante el camino hasta el Mielón, llegaron con cinco niños, – puesto que tuvieron dos más en el camino. (Hoy en día uno se demora una hora de acá, San José del Guaviare al Mielón, eso es un poco antes de llegar a Mapiripán).*

*Mi abuelo ahorró todo lo que pudo y trabajó en una finca que le costó 200 pesos. El vendedor simplemente le señaló hasta dónde colindaba la finca y de esta manera hicieron el trato. Mi abuelo le dio la plata y a simple voz hicieron el negocio. Tiempo después mi abuelo vendió la misma finca por tres millones de pesos, y fue lo mismo: a simple señalamiento de la mano y con la sola voz; e hizo negocio sin necesidad de algún contrato.*

*Desde esa finca, mi abuelo fue avanzando aguas abajo por el río Guaviare, con otro vecino. Compraron motosierras: querían colonizar. Llegaron a un lugar en el que querían radicarse, pero había un señor que, por el simple hecho de tener una mata de plátano, decía que todo eso le pertenecía a él. Así que, para no pelear, siguieron más abajo; navegando.*

*Finalmente, mi abuelo se ubicó en Mocuare, donde actualmente es una vereda y el otro vecino se quedó un poquito más arriba en un caño que le dicen caño Ñamú, cerca al río Guaviare. En ese tiempo no había mucha civilización por esa zona. Solamente habitaban indígenas, quienes eran un poco agresivos, a veces llegaban a la finca a atacar al abuelo con puya y con flechas. Tanto así que cada uno de sus hijos a los 10 años tenía su escopeta y cuando los indígenas llegaban, hacían tiros para ahuyentarlos.*

*Todo esto fue antes de la guerrilla, del narcotráfico, de los paramilitares y del ejército, tal vez antes de los cincuenta. Por esta misma época vinieron unos misioneros, quienes venían a evangelizar al indígena. Entre ellos venían gringos y otros extranjeros. Comenzaron a estudiar la lengua de los indígenas, por tanto, se pudo tener una mejor comunicación con ellos. Cuando mi abuelo logró una comunicación fluida con los indígenas, las relaciones con ellos mejoraron sustancialmente.*

*A mi abuelo le ha gustado mucho el trabajo del campo, en su finca tenía la caña de azúcar, las piñas; frutales como guanábana, guayabas, tenía pasto, tenía ganado. Era una finca auto sostenible. Él le enseñaba eso a los indígenas, para que ellos también copiaran ese modelo. Aun así, los indígenas eran flojos para el trabajo. Nunca les nació tener la costumbre de cultivar y de tener para el futuro. La vida de ellos siempre ha sido el momento, el presente. Lo que ellos reciben se lo gastan al instante.*

*Mi abuelo hizo muchas cosas que impactaron en la región, con la gente, tanto así que se hizo muy amigo de los misioneros. Precisamente por eso, hubo un misionero que quería que los tres hijos mayores de mi abuelo se casaran con las tres hijas de él en Estados Unidos. Mi abuelo sí quería, pero sus hijos estaban asustados de dejar al papá y no quisieron irse con el señor. Eso sí, una vez entró la guerrilla, los misioneros tuvieron que salir porque se sentían amenazados.*

*Había misioneros que también venían a estudiar la lengua indígena. Hay rumores, historias, de que se enguacaron con los indígenas, por ejemplo: encontraron unas múcuras, o unas cerámicas donde había piedras preciosas y le hicieron creer a todo el mundo que eso no servía para nada, sin*

*embargo, se las llevaban y después de un tiempo, supuestamente, se las regresaban a los indígenas. Obviamente mi abuelo decía que eso era paquete chileno, o sea, que ya les habían hecho el intercambio. Así hay muchos rumores. Como estas zonas no eran tan exploradas, y el indígena no le daba mucho valor al oro y a la plata, entonces puede que sí sean muy ciertas esas historias.*

*En todo caso, después apareció la guerrilla y salieron estos grupos misioneros. Por otra parte, comenzó a sembrarse marihuana y después coca. Debido a la abundancia de esta producción era muy normal que todo el mundo tuviera plata. Todo el mundo: desde las personas adultas hasta de los niños.*

*No todos tenían un cultivo de coca o de marihuana, pero con el solo hecho de colocar un negocio de comidas, había bonanza, ya que todo negocio que se colocara era buenísimo; se movía la plata.*

*Hay historias de personas de Mapiripán, Puerto Elvira, Miraflores, (en donde hay pista de aterrizaje), que pagaban un vuelo para ir a cenar a otras ciudades. Por ejemplo, había personas que pagaban por un vuelo para ir a Villavicencio, solamente a almorzar.*

*Para todo el mundo había dinero, para el raspachín, el narco, el terrateniente, y por supuesto, para la guerrilla y para los paramilitares. La guerra y el narcotráfico han sido hermanos gemelos.*

*Esto condujo a una cantidad de problemas en la zona, aunque la gente no lo comprendía. Uno de los problemas más graves de esta región es la deforestación por la siembra de coca, ya que se ha deforestado desmedidamente para sembrarla. Aunque no todo el mundo lo hacía. Sin ir más lejos, a mis dos abuelos nunca les gustó trabajar con la coca. Yo puedo decir que mis tíos sí trabajaron con la coca, pero mis dos abuelos no. A uno de mis abuelos le gustó la ganadería y al otro la agricultura y esas eran sus actividades económicas. Esos fueron los trabajos a los que los viejos le entregaron la vida.*

*De un momento a otro, mi abuelo tuvo que empezar a tomar decisiones, pues al ver tanta milicia, tanto narcotráfico y tantos grupos al margen de la ley, sintió temor. No quería que sus hijos terminaran en malos pasos, es decir, en la guerra. Lo que hizo, fue dar las tierras para el internado y para el hospital de Mocuare. Así mismo, repartió algunas partes para los hijos, que tristemente no las aprovecharon. Por consiguiente, mi abuelo se fue a la sábana de Puerto Elvira y ahí comenzó de nuevo.*

*Mi abuelo pasó del Guaviare al Meta. (Mocuare es del Guaviare y Puerto Elvira del Meta). Ahí, en Puerto Elvira nací yo. Nací de una familia que volvió a empezar de cero. Se volvió a reconstruir la finca. Con mucho trabajo la finca se logró posicionar: tenía ganado, agricultura y afortunadamente colindaba con la carretera. Me crie ahí. Estudié en un sitio que quedaba a dos horas en bicicleta. El colegio se llamaba La Orqueta.*

*Todo iba bien, pero llegó el trágico año de año 1997; la guerrilla y los paramilitares también se disputaban territorios como Puerto Elvira. En cierta manera, ahí fue el primer desplazamiento que tuvimos. Nos tocó salir porque no podíamos estar en medio de la guerra. En ese desplazamiento a dos tíos los mataron. Mucha gente inocente murió. Entre esos estaban mis tíos.*

*A mis abuelos ni a mí nos amenazaron directamente, pero quedarse significaba estar en medio del enfrentamiento; significaba la muerte. El enfrentamiento era entre paramilitares y guerrilla, pero los paramilitares contaban con el apoyo del Ejército Nacional. Este apoyo les permitía hacer y deshacer; delinquir, degollar y todo lo que hicieron contra gente que era inocente y contra otros que sí pertenecían a los grupos al margen de la ley. Había mucha gente inocente que murió por el solo hecho de tener un familiar que estaba dentro de la lista que ellos manejaban y, como si fuera poco los mataban de una manera sangrienta, peor que si fueran animales.*

*Ese mismo año regresé a Puerto Elvira. Ese fue el año de la masacre de Mapiripán. A algunos muertos de Mapiripán los llevaron a velarlos en Puerto Elvira. Yo era niño y curioso, entonces fui a fisgonear cómo los habían matado. Fui con otros compañeros y obviamente lo que vimos fue diabólico: gente que estaba macheteada por lado y lado, cuerpos que no olían agradablemente, personas que tenían la cabeza arrancada. Había una señora que estaba en una bata azul, no la pudimos ver; pero decían que tenía la barriga apuñalada, porque le habían apuñalado al bebé.*

*Después de eso, la comunidad vivía llena de miedo, porque sabía que venían cerca los paramilitares a atacar a la guerrilla, y además estaban respaldados por el ejército. El ejército sabía que los paracos sí hacían lo que fuese, lo que ellos quisieran hacer. Mataban como ellos quisieran matar y ejecutaban la justicia como les apetecía, sin importar que cayera gente inocente.*

*Por todo esto, a la comunidad le tocó desplazarse de Puerto Elvira. Todos nos fuimos por nuestros propios medios por el río Guaviare hacia Mocuare y de ahí salimos hacia Guerima, Príncipe, Puerto Gaitán y así llegar a Villavicencio. Algunos nos quedamos en Mocuare un tiempito, nos daba miedo quedarnos, porque los que se quedaron más del tiempo prudencial, llevaron una muerte atroz: los degollaron; a un finquero lo trajeron desde la finca amarrado a una volqueta, a rastras, por una zona pedregosa, donde las rocas le iban a hacer desear no haber nacido. Les importaba que la gente sufriera al punto máximo y que los demás vieran. No lo hicieron a escondidas, sino buscando que todo el mundo conociera su crueldad.*

*En el pueblo de Puerto Elvira también mataron a las personas delante de otras. Le pasaron una volqueta por la cabeza a una persona. Le quitaron la cabeza a otra y jugaron fútbol con ella. Esta historia me la contó mi madre, a ella le tocó vivir eso. Todo el mundo vivía asustado.*

*Perdieron también sus pertenencias. Era normal en los pueblos que, si usted tenía anillos de oro, manillas de oro, gargantillas de oro, también se exponía. Los paramilitares, además de matar, iban robándose las pertenencias de las personas. Ellos no tenían ningún grado de conciencia. Se decía que venían drogados para que no les doliera hacer nada.*

*Lo más injusto de esta situación es que el mismo Estado apoyaba a estos grupos. Eran ordenes de bien arriba, no de un capitán. Yo conozco a alguien que fue capitán. A él lo enviaron a esta zona a que apoyara a los paracos y él no quiso. Él dijo que no, que él no iba a dar su apoyo y que no iba a ser cómplice de las masacres; por esta razón lo sacaron del ejército. Peleó con el Estado y le dieron a regañadientes media pensión. Todos los errores que ha habido han sido gran parte del Estado, pues ha contribuido a que se hayan hecho muchas cosas injustas con muchas personas inocentes. Puede que hubiera personas que no eran inocentes, pero hubo muchas que sí.*



*Después de todo eso, terminamos acá en San José del Guaviare. Estuvimos internos en el colegio. Ahí estudiamos un tiempo. En seguida nos fuimos para Paratebuena. Regresamos otra vez aquí. No tuvimos una vida estable. Estuvimos en Villavicencio, pero regresamos acá. Terminé mi bachillerato aquí.*

*Cuando salí del bachillerato me puse a trabajar. Trabajé con una empresa en obras civiles. Quería cambiar mi vida, el rumbo, no quería armas, no quería odio, creía que sí era posible seguir adelante. Por eso, aprendí algo de administración. Después me fui a trabajar con las petroleras que ingresaron aquí a la región. Soy de la región y puedo entrar fácilmente por la junta directiva. Empecé en cualquier cargo, como auxiliar de topógrafo. De ahí ascendí y me fue muy bien con la petrolera. Tanto así que una empresa de geología me propuso trabajar con ellos. Pasé a trabajar con la geología en el departamento del Vichada. Aprendí temas de geografía. Trabajé dos años con la geología hasta que la empresa quebró por mala planificación: malos cronogramas de trabajo que no se cumplieron en el Vichada. Todos perdimos nuestros empleos. Yo volví otra vez aquí a la región (Al Guaviare).*

*Con parte del ahorro del trabajo comencé a hacer salidas con Milton, mi hermano, un guía ecológico. Yo sabía que aquí había unos sitios turísticos, pero no conocía muchos. Él me dijo que iban a estudiar el tema turístico y me interesé en saber cómo era el negocio. Vi que había la oportunidad de negocio en la elaboración de un mapa. Yo sabía algo de geografía. Manejaba el Arcgis. Tengo algunas herramientas básicas y tenía mi GPS e hice el levantamiento topográfico. También hice toda la elevación tin, que es modelo de elevación digital para tener realidad del terreno. Quería hacer un producto de mapeo de los sitios turísticos para venderlo a la secretaría de turismo de la alcaldía, pero esta institución no está tan empoderada en el ejercicio turístico, no cumplían con mis expectativas de venta. Entonces preferí no regalar mi trabajo y al convertirme en conocedor de estos sitios me integré muy fácilmente al gremio de los guías. Empezamos a trabajar y vi otra oportunidad de negocio. Fue cuando creamos la empresa y decidimos trabajar con personas que nos aportaran todo su conocimiento y su deseo de transformación de la región. Hoy en día somos de las empresas más destacadas de la zona. En la empresa tenemos biólogo, traductor, comunicador social, (yo soy la parte geográfica, topográfica), tenemos guías con tarjeta profesional.*

*Ahora la empresa es mía porque he sido yo quien más ha trabajado. No obstante, no trabajo solo, tengo un grupo de aliados y socios estratégicos que no están únicamente por el dinero sino por el conocimiento. Trabajamos en conjunto para que esto crezca. Pasamos de recibir un grupo de turistas cada seis meses a atenderlos cada mes. A veces entre semana ya tenemos algunos clientes. Hoy podemos decir que los fines de semana no nos quedamos sin turistas. Las ventas las hemos superado y tratamos de ofrecer un servicio íntegro, porque esa fue la falencia de otras empresas que tenían más experiencia en el mercado. Ellos solamente se limitaban a vender la guía y el transporte. No ofrecían otros servicios. No ofrecían una cadena de valor del turismo en donde están unos eslabones muy importantes como son los eventos culturales: la parte del parrandón llanero, la visita al resguardo indígena y la comida típica. Se limitaban a ofrecer servicios básicos y no un paquete. Nosotros sí comenzamos a trabajarle duro a los paquetes. Esos paquetes ya aseguran la contratación de muchos eslabones del turismo.*

*Queremos que esto realmente le genere una economía sólida a la región, es decir, que el turista le deje unos ingresos al departamento. Deseamos que la región se vea realmente favorecida por una entrada del turismo y que lo vean viable como una alternativa de actividad económica y de vida distinta a la guerra, a la muerte, al conflicto y al narcotráfico.*

### Referencias bibliográficas

- Antonello, (2015). *Mimesis, Desire, and the Novel. René Girard and literary criticism*. Unites States: Michigan State University Press.
- Bandera, Cesáreo. (1975). *Mimesis Conflictiva. Ficción literaria y violencia en Cervantes y Calderón*. Madrid: Gredos.
- Ballén, R. Juan Sebastián (2013). "Desconstrucción, sofística y memoria en el holocausto étnico del Amazonas colombiano (1903-1910)". *Revista Signos*. UNIVATES. Lajeado. Brasil, año 34, no. 2.
- Bersani, L. (1976). *A Future for Astyanax: Character and Desire in Literature*. Boston: Here after abbreviate.
- Brooks, P. (1984). *Reading for the Plot: Design and Intention in Narrative*. New York: Here after abbrevia.
- Castro, Rocha J.C. (2010). Historia cultural latinoamericana y teoría mimética: ¿por una poética de la emulación? *Universitas Philosophica* 55, año 2, pp. 105-121, diciembre, 2010. PUJ.
- Clayton, Jay. (1989). Narrative and theories of desire. *Critical Inquiry*, vol. 16, N°1 (Autumn, 1989), pp. 33-53. *The University of Chicago Press*.
- De Manse, W.R., (1965). La psicología social de Erich Fromm [The social psychology of Erich Fromm, In: *Revista Mexicana de Sociología*, (vol. 27, no. 1, Jan-Mar. 1965), pp. 219-240.
- Dubouchet, Paul (2018). *La conversion Romanesque de René Girard. La littérature et le bien*. París: L'harmattan.
- Dussel, E. (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.
- Girard, René (1985). *Mentira romántica y verdad novelesca*. Barcelona: Anagrama.
- \_\_\_\_\_. (2016). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- Girard, René, Antonello, Pierpaolo y Castro Rocha, Joao (2006). *Los orígenes de la cultura*. Madrid: Trotta.
- Gómez, Augusto (1991). *Indios, colonos y conflictos. Una historia regional de los Llanos Orientales 1870-1970*. Pontificia Universidad Javeriana. Instituto Colombiano de Antropología: Siglo XXI.
- Husserl, Edmund, (1981). *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*. En: *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Nova.
- Kirk, G.S., Raven, J. E., y Schofield, M. (1999). *Los filósofos presocráticos. Historia, crítica con selección de textos*. España: Gredos.
- Mendoza-Álvarez, C., Jobim J.L., y Méndez-Gallardo M. (2017). *Mímesis e invisibilización social. Interindividualidad colectiva en América-Latina*. Universidad Iberoamericana. Ciudad de México.

Mendoza-Álvarez, C. (comp.), (2016). *Caminos de paz. Teoría mimética y construcción social*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.

Patočka, Jan (2005). *Introducción a la fenomenología*. Madrid: Herder.

Lévinas, Emmanuel. (1995). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.

Rausch, M., Jane. (2007). *De pueblo de frontera a ciudad capital. La historia de Villavicencio a Ciudad Capital desde 1842*. Colombia: Banco de la República. Universidad de los Llanos.

Volpi, Franco. (2011). *Enciclopedia de obras de filosofía A-G*. España: Herder.